UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

CARRERA DE FILOSOFÍA

TESIS DE GRADO

"APROXIMACIÓN A LAS ECOLOGÍAS DE SABERES EN BOLIVIA DESDE LA PERSPECTIVA DE BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS":

"UNA MIRADA CRÍTICA DESDE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR"

POSTULANTE: María Fernanda Jimeno Burgoa

TUTOR(A): Ms. C Ramiro Rolque Lastra

LA PAZ – BOLIVIA

JULIO, 2020

Dedicatoria

A mis padres por haberme forjado como la persona que soy en la actualidad, por el apoyo incondicional y la motivación constante para alcanzar mis anhelos.

Agradecimientos

Agradezco a mi tutor de Tesis, que gracias a sus consejos y correcciones hoy puedo culminar este trabajo. A los Profesores que me han visto crecer como persona, y gracias a sus conocimientos dentro y fuera de aulas.

RESUMEN

Este trabajo está basado en el análisis de los fundamentos de la teoría propuesta por Boaventura de Souza Santos a partir de su principal aporte al mundo de las ciencias sociales y la filosofía, denominada, las “Epistemología del Sur”.

Esta se consolida como una mirada crítica sobre los procesos de dominación capitalista, colonialista y patriarcal. En este sentido, surgen, al interior de esta propuesta conceptos como, las **“ecologías de saberes”**, que nos sirven como herramienta para reivindicar los conocimientos surgidos desde el Sur global, desde las luchas y desde los propios actores sociales que son víctimas de la injusticia social y cognitiva.

La idea central fue comprender y reflexionar a partir de algunos hitos del pensamiento boliviano y pensar en ¿Cómo se desarrollan estas ecologías de saberes en nuestro contexto? La reflexión nos permitió articular diversas formas de concebir y pensar el mundo de hoy, y así filosofar sobre ¿Cómo trasformar la realidad a partir de una nueva episteme? Una nueva forma de entender el conocimiento, donde el sur no esté invisibilizado y en donde los saberes y conocimientos entren en un diálogo generador de alternativas respecto a la hegemonía occidental.

Bolivia fue y sigue siendo un escenario de dominación, sin embargo, hubo y aún coexisten diversas nociones que buscan la democratización de los saberes y que pretenden luchar contra la injusticia cognitiva tratando de evitar los epistemicidios a los que la hegemonía del conocimiento nos ha llevado estos últimos siglos.

Para esto es primordial aprender y sentir desde el Sur y con el Sur, tanto desde el Sur geográfico como del Sur metafórico. Es a partir de estas premisas que podemos visibilizar y reivindicar hitos del pensamiento como los saberes andinos, los aportes en torno al pensamiento decolonial, y por supuesto las propuestas trasformadoras del feminismo comunitario en Bolivia, que en la actualidad son punta de lanza en el desarrollo de espacios de dialogo de saberes para Bolivia.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 5

A. ANTECEDENTES Y JUSTIFICACIÓN 5

B. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA 8

C. FUNDAMENTACIÓN DEL TEMA 10

D. OBJETIVOS 11

E. DISEÑO METODOLÓGICO 12

a. ENFOQUE 13

b. MÉTODO 15

PRIMERA PARTE
FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS Y CONCEPTUALES DE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR Y LAS ECOLOGÍAS DE SABERES

CAPITULO I

1. EPISTEMOLOGIAS DEL SUR – PROPUESTA DE BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS 17

1.1 LAS EPISTEMOLOGIAS DEL SUR COMO ALTERNATIVA AL CONOCIMIENTO HEGEMÓNICO 17

1.2 CRISIS DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN EL PENSAMIENTO EUROCENTRICO Y ALTERNATIVAS DE SOLUCIÓN PARA NUESTRA REGIÓN 20

1.3 ¿PORQUE UNA EPISTEMOLOGIA DEL SUR PARA BOLIVIA? .. 24

CAPITULO II

2. ECOLOGÍA DE SABERES: PENSANDO EN LA DIVERSIDAD DE LOS CONOCIMIENTOS 31

2.1 EL HORIZONTE DE LAS ECOLOGIAS DE SABERES EN BOLIVIA

..... 31
2.2 DIALOGO DE SABERES..... 35
2.2.1 EL PROCESO DIALÓGICO COMO HERRAMIENTA PARA LA DESCOLONIZACIÓN DEL SABER..... 39
2.2.2 ECOLOGÍA DE SABERES EN EL DIALOGO DE CULTURAS 39
2.3 UNIVERSALISMO LATENTE Y ALTERNATIVAS AL CAPITALISMO COGNITIVO EN BOLIVIA 42

SEGUNDA PARTE

ECOLOGÍAS DE SABERES EN BOLIVIA: CRÍTICAS, AVANCES Y LIMITACIONES

CAPITULO III

3. FILOSOFÍA DE LIBERACIÓN PARA UN PENSAMIENTO EMANCIPADOR EN BOLIVIA 46
3.1 CAMPO PROBLEMATICO Y OBJETIVIDAD 46
3.2 DE LA CIENCIA A LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION 52
3.3 HACIA UNA FILOSOFIA DE LA LIBERACION.....61

CAPITULO IV

4. EL VIVIR BIEN Y COSMOVISION ANDINA INSERTOS EN EL DIALOGO SUR A SUR 64
4.1 COSMOVISION Y FILOSOFÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS 64
4.1.1 RACIONALIDAD ANDINA COMO ALTERNATIVA A LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL O “INSTRUMENTAL” 71
4.2 PLURALIDAD Y DESCOLONIZACION.....73
4.3 TRANCISIONES AL BUEN VIVIR COMO RUPTURA EPISTEMOLÓGICA 75
4.4 VIVIR BIEN COMO GESTOR DE UNA ECOLOGÍA DE SABERES EN BOLIVIA.....79

CAPITULO V

5. FEMINISMOS COMUNITARIOS, UN DEVENIR DEL PENSAMIENTO SURGIDO DESDE EL SUR 82

5.1 FEMINISMOS, IDEOLOGÍA Y OCCIDENTALISMO 82

5.2 FEMINISMO COMUNITARIO EN BOLIVIA COMO FORMA DE UNA ECOLOGÍA DE SABERES EN LA MODERNIDAD 88

CONCLUSIONES 95

RECOMENDACIONES 101

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 103

ANEXO

GLOSARIO 104

INTRODUCCIÓN

A. ANTECEDENTES Y JUSTIFICACIÓN

Este trabajo nos introduce al mundo del estudio del conocimiento, en este sentido nos abocamos a la epistemología, como parte de la "filosofía" que tiene como objetivo el estudio del conocimiento, y se ocupa de discusiones tales como las circunstancias históricas, psicológicas y sociológicas que llevan al avance y logro del conocimiento y cuáles son los criterios que justifican o invalidan este conocimiento (Bunge, M. 1980; 22). Desde su conceptualización la epistemología determina aquel conocimiento elaborado con rigor científico, desde la filosofía cabe preguntarse ¿qué determina ese rigor científico? y ¿Qué epistemología es la que predomina en nuestro contexto y la que determina qué o cuáles son los conocimientos válidos?

El presente estudio analiza, profundiza e intenta explicar cómo se desarrolla una ecología de saberes y diálogos de conocimiento en Bolivia desde la postura teórica y epistemológica que propone Boaventura De Souza Santos.[1] Este autor plantea la "epistemología del sur", afirmando que esta es urgente para nuestro contexto, y que esta urgencia requiere analizar, criticar y reivindicar aquellos intentos por reconocer los conocimientos surgidos en las bases. Esta postura filosófica, no es común ni preponderante, sino sujeta a una nueva ola de liberación de la filosofía, tal y como lo plantea Enrique Dussel en su libro "Método para la filosofía de liberación".[2]

Para esto es preciso volver al pasado y desentrañar la importancia de las diferentes filosofías, conocimientos, cosmovisiones que movilizan las luchas de hoy

[1] Boaventura de Sousa Santos es uno de los referentes más importantes del pensamiento social crítico contemporáneo. Su despliegue intelectual y político va desde la academia, como profesor de la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra y docente invitado en varias universidades del mundo; hasta su compromiso como promotor y activista del Foro Social Mundial, y como aliado estratégico de diversos movimientos sociales y culturales que luchan bajo la convicción de que "Otro mundo es posible". A lo largo de las últimas décadas desde una epistemología del sur, su voz ha liderado nuevas ideas en el campo de la sociología del derecho, teoría de la democracia, movimientos sociales, teoría poscolonial, derechos humanos e interculturalidad.

2 Dussel, E. D. (1974). Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana (No. 1 (7/8)). Sígueme. En esta publicación Dussel, habla de la liberación desde una perspectiva de la dialéctica hegeliana.

y que son un sólido punto de partida para las luchas en Sudamérica. En este sentido, el conocimiento hegemónico no es desechado, sino es puesto en discusión y entra en un diálogo de saberes. Para entender este proceso, vamos a plantear y rescatar distintos hitos del pensamiento boliviano, y analizarlos, con el fin de reconocer si estos entran en el terreno del diálogo de saberes y si en este proceso generan aquello que De Sousa Santos, Boaventura (2014) denomina como ecología de saberes.

Con esta finalidad se expone los diálogos, divergencias y reflexiones al interior de cada propuesta, con el fin de rescatar, articular, reflexionar e inferir sobre la ecología de saberes en nuestro contexto, y si estas responden a los fundamentos centrales de las epistemologías del sur. Se abordará hitos como, la filosofía de la liberación, proceso que antecede el planteamiento epistemológico del sur, los feminismos comunitarios en Bolivia, el pensamiento indianista filosófico de Fausto Reynaga y los preceptos del Vivir bien o Sumak Qamaña como parte de la cosmovisión andina.

En la primera parte de este trabajo se desarrollan dos capítulos introductorios y conceptuales. El primer capítulo dedicado a los principales conceptos que plantea Boaventura De Sousa Santos, Boaventura y sus epistemologías del sur, señalando su posición ética, filosófica y política como sustento teórico para la revisión crítica y análisis de los conceptos planteados en capítulos posteriores.

El segundo capítulo se concentra en los conceptos asociados al mundo de las ecologías de saberes, en donde se propone analizar conceptos como el dialogo sur – sur y cómo la ecología de saberes en Bolivia puede ser una respuesta al universalismo del conocimiento y a la injusticia cognitiva causada por el capitalismo y las nuevas maneras de colonización.

Para la segunda parte de esta tesis se plantean tres capítulos asociados a la reflexión epistemológica sobre aspectos centrales del pensamiento crítico orientado a buscar el camino hacia una ecología de saberes para Bolivia. Para esto el tercer capítulo abarca algunos conceptos elementales de la filosofía de la liberación. Este

apartado se concentra en Enrique Dussel y su aporte, señalando conceptos útiles en la búsqueda de una nueva epistemología del sur.

El cuarto capítulo vincula la cosmovisión andina y su propuesta del “Vivir Bien” o Sumak Qamaña. La virtud de este capítulo es intentar reivindicar aquellas formas de conocimiento ancestrales, así como algunos fundamentos de la filosofía de Fausto Reynaga como aportes útiles a la hora de responder a las problemáticas actuales de la sociedad boliviana.

Y el quinto capítulo aborda los conceptos centrales de los feminismos comunitarios en Bolivia y cómo esta postura difiere y a la vez dialoga con los feminismos predominantes que son parte hoy del norte global.

Todos estos hitos sustantivos en el pensamiento teórico y filosófico nos permiten comprender cuales son algunas de las debilidades respecto a la emancipación del conocimiento en Bolivia, y nos brindan alternativas para la descolonización del pensamiento. Como De Sousa Santos, Boaventura (2009) indica en su libro, “Una epistemología del sur” los conocimientos nacidos en la lucha, son creaciones válidas de conocimientos a partir de las luchas de aquellos los que han sido víctimas del capitalismo, colonialismo y patriarcado.

B. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En el mundo, la ciencia y el conocimiento advierten la dualidad entre opresores y oprimidos, este fenómeno trasciende la realidad para instalarse en el plano subjetivo del conocimiento. De Souza Santos, afirma en su planteamiento epistemológico, que el problema esencial, surge de la asimetría que existe entre el norte y el sur global. En este sentido, Dussel, E. (2011) indica que:

> *…la filosofía piensa lo no filosófico: la realidad. Pero porque es reflexión sobre su propia realidad parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad. Lo cierto es que pareciera que la Filosofía ha surgido siempre en la periferia, como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro y ante la exterioridad total, o simplemente ante el futuro de liberación (Dussel, E. 2011; 15).*

Esto se trasluce en la ciencia, por la cual solo ha permitido que un sector sea el propietario de la verdad o del conocimiento. Esta afirmación se puede ilustrar con el caso de los chamanes que en 1930 en la Unión Soviética, mismos que fueron perseguidos por el régimen estalinista que incautaba sus herramientas rituales, fueron asediadas por psiquiatras como un influyente estudioso del folclore y de la etnología soviética llamado D. K. Zelenin en 1936[3] y antropólogos que explicaban su comportamiento como resultado de una enfermedad mental denominada histeria ártica y caracterizada como un desequilibrio mental. Durante años posteriores fueron considerados neuróticos paranoides y psicóticos. Juzgados como enfermos mentales y mentirosos, las prácticas y creencias de los chamanes siberianos fueron castigados incluso con la muerte.

La mirada hegemónica en su ánimo de preservar su centralidad y dominio, margina y hace desaparecer el pensamiento de otros, elimina otras formas de interpretar el mundo. De Sousa Santos, Boaventura (2014) indica que

> *…en la historia del conocimiento al igual que la propia historia ha sido concebida por los vencedores, y por lógica, los vencidos han quedado exentos e invisibilizados ante los ojos de la ciencia y del conocimiento. Pero a esto recalca que "la compresión del mundo es mucho más amplia que la compresión occidental del mundo". Por esta*

[3] Znamenski, A (2016) Los primitivos como enemigos de clase: el chamanismo siberiano bajo el comunismo en las décadas de 1920 y 1930.

> *razón, este estudio se propone discutir lo establecido, situando en la mesa aquellos saberes que son parte de una agenda oficial pero que no se exponen como tal en la realidad.*

Un concepto central en la postura teórica de De Souza Santos es el de pensamiento abismal, que refiere a un abismo de dominación, mismo que explica, cabalmente, la problemática de la ciencia social en la actualidad. Este pensamiento abismal que predomina en la actualidad se nutre de la imposibilidad para pensar la co-presencia de diferentes formas de pensar, e incluso estar en la línea limitadora entre maneras de pensar el mundo (Ayestarán, I., & Márquez-Fernández, Á. B. 2011; 7).

En este escenario surgen muchas brechas del conocimiento, muros, líneas divisorias, y guerra de poderes en donde existe una asimetría visible y presente. La única alternativa o quizá salida que se tiene en este escenario es oponerse, generar resistencia y presentar alternativas.

El pensamiento boliviano y sus matices se presentan en parte como legitimadores de un sistema de dominación del conocimiento, al replicar acríticamente la teoría y los conceptos surgidos en contextos que no representan ni reflejan nuestra realidad, no obstante también muestra, en algunos intentos, la posición que intenta sobrellevar muchos abismos, en un periodo histórico donde cabe hablar de un pensamiento y una cosmovisión que se torna opuesta, contraria o por lo menos contestataria a la idea de ciencia única y de pensamiento hegemónico.

El problema del conocimiento y lo que motiva este estudio es responder a la pregunta ¿existe una monocultura del saber en Bolivia? Se puede deducir en principio que esta monocultura se basa en la idea de que el único saber o conocimiento válido es el científico, académico e institucionalizado, despreciando así otras formas de conocimiento y epistemologías como los conocimientos populares, conocimientos tradicionales, cosmovisiones, conocimientos indígenas, conocimientos campesinos, conocimientos urbanos, etc. Entonces, será posible refutar esta monocultura del saber con postulados distintos a la lógica de validación del conocimiento científico.

A esto surge una serie de preguntas que enmarcan la problemática, por ejemplo, podemos cuestionarnos si ¿esta monocultura sostiene una lógica de tiempo lineal?, esto implicaría que la historia tiene un sentido único y una dirección autorizada y acreditada, que a su vez han sido formulados a través de diversas formas inteligibles de observar el mundo en los últimos doscientos años, señalando como procesos válidos sólo aquellos que han sido parte del constructo histórico del viejo mundo como “progreso”, “revolución”, “modernización”, “desarrollo” y, ahora, “globalización” y dejando en lo obsoleto a lo que no pertenece a esta forma de ver la modernidad.

Para romper con esta monocultura se debe desnaturalizar las diferencias, que consiste en romper con las jerarquías, y clasificaciones de tipo racial, étnica, sexual y otras. Estas tipificaciones son las que sostienen la lógica de dominación e invalidan cualquier alternativa posible a los agentes que detentan los mecanismos y estrategias de poder y justificación amparados en un orden hegemónico y natural (Ayestarán, I., & Márquez-Fernández, Á. B. 2011; 11).

C. FUNDAMENTACIÓN DEL TEMA

La epistemología, como parte de la filosofía, está encargada de pensar en las razones que dan lugar al conocimiento. La falta de visión crítica de los conocimientos hegemónicos en Bolivia produce una visión sesgada de nuestra realidad, ya que se está mirando el mundo con lentes importados desde occidente.

El extender nuestra mirada periférica permite reconocer aquellas formas de pensar que ha sido acuñada en las luchas por nuestra libertad, derechos y sobre todo nuestra dignidad. Sin embargo, no se puede soslayar el aporte –sobre todo en la filosofía- teórica de los pensamientos que han marcado una tendencia dominante clara. Lo que indica que es necesario ver las formas de lograr una ecología de saberes al interior de nuestro propio pensamiento con perspectivas en la diversidad y así dialogar con otras formas de concebir el mundo con la mirada fija en el Sur, geográfico y metafórico.

Por estas razones el tema en cuestión se ve reforzado por la necesidad de pensar en términos teóricos y de reflexión, en torno a la naturalización y legitimación de una monocultura de escala dominante provocado por el universalismo y la noción de lo global, y así promover a través del pensamiento crítico, una ecología de saberes que de frente a una monocultura del saber que tiende a ser científico y que intenta desterrar a los saberes populares, campesinos, tradicionales, etc.

La ecología de saberes nos permitirá desmitificar la idea de que sólo el saber científico es el único válido, y entender que esta manera de comprender el mundo es una forma de ignorancia.

D. OBJETIVOS

El propósito central de este estudio es estudiar y profundizar el problema del conocimiento en Bolivia, desde una perspectiva filosófica, abordando la realidad del saber desde los conceptos y posturas epistemológicas de Boaventura de Souza Santos. En este sentido el objetivo teórico principal es:

- ✓ Analizar los principales aportes de Boaventura De Souza Santos y su Epistemología del Sur para la comprensión de la ecología de saberes en Bolivia.

Y sus objetivos específicos son:

- ✓ Describir los conceptos centrales de las epistemologías del sur y reconocer los principales aportes en el proceso de búsqueda de una episteme para el contexto boliviano.
- ✓ Analizar los aportes teóricos, filosóficos y epistemológicos en Bolivia asociados al rescate, validación y valorización de los conocimientos contra hegemónicos.
- ✓ Discutir sobre los aspectos centrales del Norte Global, y el predominio del pensamiento occidental en Bolivia.
- ✓ Establecer una posible respuesta a la problemática del conocimiento a partir de la ecología de saberes orientado a una epistemología del sur para Bolivia.

E. DISEÑO METODOLÓGICO

Para este análisis y reflexión epistemológica se utilizará el método de la analéctica de Enrique Dussel (2011), que tiene como aspectos centrales los siguiente: es intrínsecamente ético y no meramente teórico. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral, pensar en una ecología de saberes desde las epistemologías del sur considera como horizonte beneficiar a un grupo social meta, estos serán los pueblos invisibilizados, vulnerados y explotados por el sistema vigente.

El análisis desde este método permite navegar sobre un océano en donde se entremezclan tanto la ontología, ética, epistemología, y una política latinoamericana de la liberación. La filosofía de la liberación, siendo parte de los sistemas filosóficos abiertos y no cerrados, se ha propuesto la superación dialéctica-analéctica de las posturas, que, desde la modernidad europea, vienen predominando e influenciando a pensadores de todas las áreas. Otro aspecto central es que la analéctica ya cumple su función en sí misma, se formula como una categoría acuñada por Enrique Dussel –desde el sur- y que potencialmente ya existía en la historia de la filosofía occidental pero que en este caso fue creada y sistematizada por un latinoamericano para comprender-aprehender la realidad latinoamericana.

El método analéctico en Dussel es una ruptura teórica o revolución teórica que se presenta como la superación de la dialéctica hegeliano-marxista y es aquel escenario donde Dussel va más allá del plano epistemológico.

Enrique Dussel (2011) indica en este sentido que:

> *…los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Resumiremos indicativamente el camino seguido por ellos para superarlos desde América latina. Ellos son la prehistoria de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano. No podíamos contar ni con el pensar preponderante europeo (de Kant, Hegel o Heidegger) porque nos incluyen como «objeto» o «cosa» en su mundo; no podíamos partir de los que los han imitado en América Latina, porque es filosofía inauténtica. Tampoco podíamos partir de los imitadores latinoamericanos de los críticos de Hegel (los marxistas, existencialistas latinoamericanos) porque eran igualmente inauténticos. Los únicos reales críticos al pensar dominador europeo han sido los auténticos críticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América latina, África o Asia.*

En ese sentido la ética y filosofía de la liberación junto con el método analéctico son los presupuestos teóricos para la superación ontológica y epistemológica de la totalidad, de la totalidad a la cual nos tienen acostumbrados las filosofías europeas en las cuales el problema del otro y, en este caso, el latinoamericano, es visto como de forma cósica, como objeto, desde el mismo momento de la conquista y colonización española en América. En ese sentido, el método analéctico y la filosofía de la liberación, como proyecto ético, tiene en frente uno de los proyectos más ambiciosos de des -totalización de la totalidad, el primer movimiento liberador, y la búsqueda de un hombre-mujer nuevos, que sepan escuchar la voz interpelante del otro.

a. ENFOQUE

La filosofía analiza contradicciones y aporta nuevas respuestas y argumentaciones a la diversidad de problemas existentes en el ámbito del conocimiento y del mundo real. Expresado con los términos del materialismo de Bueno, Gustavo (1995) la filosofía es el *"enfrentamiento con las ideas y con las relaciones sistemáticas entre las mismas"*[4]. En este proceso de profundización, nos atrevemos a confrontar posiciones filosóficas, éticas, epistemológicas e inclusive ontológicas del ser humano (López, José, 2007; 2).

Ante estas cuestiones que se pueden investigar en la realidad es posible dar respuestas y la labor de la filosofía es, precisamente, buscarlas con el uso de la razón y con el análisis y la argumentación.

Es evidente que la reflexión filosófica se aplica a numerosos campos del conocimiento. Y es cierto que la curiosidad filosófica no tiene límites. Todo puede ser objeto de discusión, análisis y revisión racional. El campo categorial de la filosofía es abierto ya que abarca cualquier tipo de saber o conocimiento y también analiza la pseudociencia y los falsos saberes.

[4] Bueno, G. (1995). ¿Qué es la filosofía? Pentalfa.

Por otra parte, se vincula a este trabajo la filosofía de la liberación como forma de enfrentar lo establecido, y realizar una filosofía desde abajo, rescatando aquellas ideas y formas de conocimiento nacidos en las luchas. Aquí se intenta profundizar reconociendo el método analéctico, que, según Dussel, "se trata de dar el paso metódico esencial" (Dussel, E. 1974; 182)

Dussel en su libro método para una filosofía de la liberación (1974; 182) indica que:

> *…el método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para "servirle" creativamente. (…) tenía razón Feuerbach al decir que "la verdadera dialéctica" (hay entonces una falsa) parte del dialogo del otro y no del "pensar solitario consigo mismo". La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo analéctico (es un movimiento anadialéctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: dialéctico.*

Sólo la analéctica es capaz, entonces, de comprometerse con el proceso de liberación del otro que se aproxima desde más allá de nuestro sistema reclamando justicia.

De ahí en más, la analéctica se entiende como una económica, una pedagógica y una política que trabaja por la realización de la alteridad humana del otro, alteridad que nunca es solitaria, sino que es, en términos dusselianos, la epifanía de una familia, de una clase social, de un pueblo, de una generación, de un sexo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del otro absoluto.

A partir de este movimiento del método analéctico, se entiende que Dussel argumente que lo propio de este método es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, en otras palabras, si no hubiere praxis no habría analéctica, porque la práctica -la relación hombre-hombre-, es la condición para comprender al otro (Dussel, E. 1974; 183).

El momento clave del método analéctico es, antes que leer, interpretar o ver, es el saber oír; esto es saber ser discípulo del otro, para poder interpretarlo y comprometerse por su liberación. Ello implica que el filósofo analéctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber-oír la voz

que viene de más allá, desde lo (ana), desde la exterioridad de la dominación (Dussel, E. 1974; 184).

b. MÉTODO

✓ ANÁLISIS DOCUMENTAL

Es una de las operaciones fundamentales de la cadena documental. Se trata de una operación de tratamiento. El análisis documental es un conjunto de operaciones encaminadas a representar un documento y su contenido bajo una forma diferente de su forma original, con la finalidad posibilitar su recuperación posterior e identificarlo. El análisis documental es una operación intelectual que da lugar a un subproducto o documento secundario que actúa como intermediario o instrumento de búsqueda obligado entre el documento original y el usuario que solicita información. El calificativo de intelectual se debe a que el documentalista debe realizar un proceso de interpretación y análisis de la información de los documentos y luego sintetizarlo.[5]

[5] *Biblioteconomía. Segundo cuatrimestre. Curso 2004-2005. Tema 5. Análisis documental Profesora asociada: Lourdes Castillo*

PRIMERA PARTE

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS Y CONCEPTUALES DE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR Y LAS ECOLOGÍAS DE SABERES

CAPITULO 1

1. EPISTEMOLOGIAS DEL SUR – PROPUESTA DE BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS

1.1 LAS EPISTEMOLOGIAS DEL SUR COMO ALTERNATIVA AL CONOCIMIENTO HEGEMÓNICO

Las crisis se profundizan, a nivel global; en el caso específico de nuestra región es más evidente por razones económicas y sociopolíticas. Al mismo tiempo observamos que no se ofrece mayores alternativas desde los Estados, y tampoco surgen ideas nuevas de transformación desde las ciencias sociales y son pocos los intentos que tienen impacto.

Tal parece que esta realidad a la que están sometidos los pueblos de América Latina, sólo puede ser contrarrestada con el conocimiento, mismo que se materialice en hechos objetivos.

Ante esta crisis surgen las siguientes preguntas: ¿Cuál sería esta alternativa? ¿Será posible plantear un conocimiento distinto al dominante y que éste pueda discutir alternativas transformadoras a alturas de la historia? En este sentido es importante señalar que en nuestro contexto, términos como socialismo y comunismo están en el borde del colapso, teórico ya que aún depende de postulados filosóficos y sociológicos de mediados del siglo XIX, cuando la realidad social era en esencia caótica pero con matices distintos a los actuales. En la modernidad son términos vacíos y eurocéntricos, tanto en espacios académicos, como en las comunidades y pueblos.

En este sentido ¿Cómo debemos imaginar entonces el futuro respecto al conocimiento?, en principio la idea será generar contextos diversos de diálogo donde se propongan ideas y acciones enmarcadas a la defensa de los mecanismos protectores ante la opresión del capitalismo, patriarcado y colonialismo moderno. Ante esto, las organizaciones mundiales se manejan de una forma muy particular, que en muchos casos no son favorables a estos fines.

Sobre esto De Sousa Santos, Boaventura (2018; 28) describe claramente una realidad mundial, que impide el cambio de paradigma, en su texto *“introducción*

a la epistemología del sur" indica que:

> *…el Foro Social Mundial representa, de algún modo, la aspiración de una gran alternativa, pero también muestra la gran dificultad que existe para la formulación de una alternativa concreta, así como para la organización de los actores implicados. Es una gran iniciativa, indica que algo es posible, pero aún no sabemos bien el cómo. Por ello, desde el tercer Foro, estamos dedicando varios paneles a discutir cuál es el futuro del Foro Social Mundial.*

En necesario admitir que existen otras oportunidades que se formulan de otras formas, y se hacen visibles como oportunidades o alternativas que pueden producirse dentro del propio sistema capitalista, ese es el caso de Bolivia, que tiene como bandera el "proceso de cambio", y la "descolonización" como ejes fundamentales de preocupación del Estado. Estas pueden ser oportunidades con vocación poscapitalista, siempre y cuando los mecanismos que estén enmarcados en este cambio de paradigma respondan a las necesidades urgentes y las problemáticas latentes en Bolivia, y sobre todo si estos pueden materializarse en un periodo razonable de tiempo.

El pensamiento decolonial o la descolonización de los saberes como horizonte de este tipo de estudios, surgen como contrapartida de la modernidad colonialidad. El planteamiento descolonial es un proyecto de desprendimiento epistémico en la esfera de lo social, político y cultural.

Según Quijano Aníbal (1992; 442)[1].

> *…la descolonización epistemológica, da paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad.*

Descolonizar la filosofía y la ciencia significa producir, transformar y plantearse un conocimiento que no dependa de la epistemología de la modernidad occidental, ni de sus problemas, por el contrario, debe dar respuesta a las necesidades de las diferencias coloniales. La expansión colonial fue, también, la expansión de las formas de conocimiento, aun cuando esos conocimientos

[1] Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. Perú indígena, 13(29), 11-20.

emitiesen críticas contra el colonialismo desde el seno del propio colonialismo.

La descolonización propone que tanto la libertad, la igualdad como la convivencia humana, más allá de prejuicios raciales, sexistas, y homofóbicos, son todas coordenadas fundamentales para entender y defender lo humano. Para

Walter Mignolo (2010)

> *…la descolonialidad no ve sólo sujetos abstractos o unidos por intereses de clase, sino sujetos y comunidades diferenciadas por jerarquías de distinto tipo implantadas en gran parte por la modernidad. Son estas jerarquías las que terminan otorgándole más libertad a unos que a otros, o más o menos relevancia en la lucha de clases. La descolonización busca crear un mundo donde la donación generosa y la receptividad entre sujetos múltiples y diferentes pueda llevarse a cabo, lo que conlleva tanto el reconocimiento de la dignidad de cada una y uno, y la redistribución de los bienes concentrados en las manos de pocos.*

A esto se puede mencionar un concepto central que desarrolla De Souza Santos en su Epistemología del Sur, y es la relación fantasmal entre lo teórico y la praxis (de Sousa, 2010). El fundamento de De Sousa Santos, Boaventura (2010; 34) es que:

> *…la teoría crítica ha propuesto una serie de alternativas con sujetos históricos conocidos, pero realmente quienes han producido cambios progresistas, en los tiempos más recientes, han sido precisamente grupos sociales totalmente invisibles para la teoría crítica eurocéntrica, esto es, las mujeres, los indígenas, los campesinos, los gays y lesbianas, los desempleados. Así, se ha negado el proceso histórico a un conjunto de gente, de actores que, además, no viven en las grandes ciudades urbanas, como pensábamos, siguiendo a Karl Marx. Algunos de estos sujetos viven en aldeas muy remotas en los andes, en las sabanas de África, en la selva de la India y no se organizan en partidos y sindicatos, como estábamos acostumbrados; no hablan lenguas coloniales y, además, cuando traducimos estas lenguas nacionales a las lenguas coloniales (portugués, español, inglés, francés, alemán, etc.)*

Como podemos observar, los conceptos que subyacen a estos procesos no son socialismo o comunismo, y a diferencia de estos surgen otros conceptos como dignidad, respeto, autodeterminación, territorio, empoderamiento y otros.

Es por eso que se produce una relación fantasmal entre la teoría y la práctica, ya que la teoría no habla con la práctica y la práctica no habla con la teoría. Esta falta de correlación invita a pensar en nuevas formas de razonamiento que De

Souza atribuye al Foro Social Mundial[2] como un espacio donde es primordial generar y analizar esta asimetría entre la teoría y la práctica (Calvo, RJ. 2008).

La ecología de saberes en Bolivia es urgente y nos permite pensar que estas epistemologías surgidas desde el sur (del sur metafórico y no del geográfico), deben también convivir con las surgidas en el norte, pues si se ignora por completo el pensamiento científico precedente a las epistemologías del sur no se llegaría a ningún lugar, como dice Gramsci: *"…el conocimiento de la realidad se adquiere de distintas maneras y se acumula en órdenes diversos, lo cual no quiebra la unidad fundamental en el conocer"*.

No solo porque existiría un vacío histórico en el nuevo pensamiento, sino porque necesariamente debe existir una confrontación de presupuestos, con el fin de restablecer su receptividad.

La realidad marca el juicio que se deba tomar, en términos filosóficos, aquí surge un pregunta básica ¿Los presupuestos filosóficos occidentales podrán explicar "lo real" o, las epistemologías del sur serán un buen salvoconducto para lograr una filosofía propia y liberadora? (Molongwa Bayibayi, J. (2018; 219)[3]. Este mismo autor, Bayibayi, Molongwa (2018) hablando de África como un continente que demanda una epistemología propia, indica que:

> *…un enfoque epistemológico o metateórico de la filosofía africana contemporánea, ha de servirse de los resultados de la ciencia de la egiptología y de la investigación científica a fin de superar el discurso africanísta basado en las descripciones etnológicas, a-históricas, de las lenguas y civilizaciones africanas, esto es, de la herencia cultural negroafricana milenaria.*

En este párrafo podemos observar que existe o ha existido una relación asimétrica entre la filosofía africana y la egiptología, sin embargo, el autor recalca que se debe dialogar con los presupuestos hegemónicos y poder discutirlos, contrastarlos con otras teorías y hasta invalidarlos si corresponde.

En el caso de Bolivia, el pensamiento eurocéntrico es aun preponderante,

[2] El foro social mundial es el acontecimiento de mayor importancia política y social de la última década, porque pone en cuestión el pensamiento neoliberal y frenar la expansión de esta nueva fase de expansión capitalista.
[3] Molongwa Bayibayi, J. (2018). Epistemología africana y concepciones teóricas: reevaluar el impacto de los presupuestos sobre la filosofía de lo real.

sobre todo en Ciencias Sociales (Mignolo, W. 2002)[4], es por eso que las nuevas olas de pensamiento descolonizador y anti capitalista surgidos en los pueblos originarios o en las luchas de los movimientos sociales son necesarios para el desarrollo de críticas al pensamiento hegemónico y quizá para articular saberes con nuevas formas de pensamiento y carácter emancipador.

Analizar desde el enfoque de las epistemologías del sur es visibilizar el impacto de los presupuestos teóricos de la filosofía de la liberación, los feminismos comunitarios, el planteo filosófico de Fausto Reynaga, y otros hitos del pensamiento boliviano, como formas urgentes en el camino a dirigir la mirada hacia una nueva epistemología propia, contextualizada y sobre todo preocupada por las emergencias.

El despertar de la investigación científica, filosófica y epistemológica en el contexto Boliviano plantea una problemática cultural, social y política actual. Si la cultura es lo que el hombre añade a la naturaleza, entonces todos los pueblos originarios en nuestro contexto aportan al acervo común del conocimiento. Algunos autores como los ya mencionados creen que para abordar la cuestión cultural habría que buscar su unidad y su génesis en los pueblos originarios.

Para entender el propósito de esta problemática filosófica habría que partir de una pregunta fundamental: ¿Cuál es la significación o el sentido de un enfoque occidental para la relevancia filosófica, científica y epistemológica de los pueblos que habitan y son parte de este sur metafórico y geográfico (en algunos casos como el nuestro)?

Al respecto, De Sousa (2012), considera que la significación subyace de un contexto epistemológico que debe permitir reconocer más experiencias del mundo y valorizar sus orígenes. ¿Cómo se hace esto? Reconociéndolas en sus propios términos, según los criterios de validez cognitiva y normativa en que se desarrollaron y, por consiguiente, sin depender apenas del filtro del conocimiento y de la normativa eurocéntrica.

[4] Mignolo, Walter D. El pontencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. En libro: Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Daniel Mato (compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Caracas, Venezuela. 2002. Disponible en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/mignolo.doc

Las Epistemologías del Sur, constituyen para Bolivia un proyecto a largo plazo en donde exista la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre, considerando a la vez la importancia de evaluar el contexto en el que se desarrollan las epistemologías, y sobre todo reflexionar sobre la historia como eje determinante. Es así que se fija posiciones políticas, sociales, culturales, económicas que son los marcadores de una sociedad y de toda una región o continente; por lo tanto, el contexto establecerá la idoneidad propia y necesaria para la orientación y hasta para las oportunidades.

1.2 CRISIS DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN EL PENSAMIENTO EUROCENTRICO Y ALTERNATIVAS DE SOLUCIÓN PARA LA NUESTRA REGIÓN

Para comprender la propuesta de Boaventura de Souza Santos respecto a los aportes, critica, análisis y desarrollo del conocimiento debemos entender que es y como concibe este autor a la “ciencia” y que es lo “científico”. En su libro Epistemologías del Sur hace una reflexión acerca de la mirada sobre las ciencias en su conjunto y llega a la conclusión de que aún tenemos un completo arraigo a los avances y desarrollo científicos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, puesto que estamos ante una realidad confusa, en donde creemos que el avance tecnológico es sinónimo de desarrollo y aún consideramos erróneamente que la ciencia está a nuestra disposición, cuando en realidad nosotros somos funcionales a los avances y que el acumulo de conocimientos solo ha generado un vacíos e incertidumbres, lejos así de proponer soluciones a las necesidades y problemas centrales que aqueja al ser humano. Así el carácter de científico se ha convertido en una camisa de fuerza la cual no permite mirar la profundidad de los fenómenos sociales.

La ciencia y lo científico se ha reducido a lo observable y medible, y en términos sencillos De Souza Boaventura (2011; 18) citando a Roussseau (1750) indica que la pregunta en ese entonces era saber si la ciencia contribuiría a disminuir el foso creciente en nuestra sociedad, entre lo que es y aparenta ser, el saber decir

y el saber hacer y sobre todo entre la teoría y la práctica.

La ciencia en este sentido entra en un espacio de perplejidad constante, la cual busca el rigor científico basado en los paradigmas dominantes, sin llegar a respuestas concretas, por lo menos en el campo de las ciencias sociales. Como podemos evidenciar, este nuevo orden social, económico y político basado en la modernidad no ha generado respuestas ni acortado brechas, es más las diferencias se han perpetrado y solo queda seguir buscando salidas.

Si bien partimos de la afirmación de que el conocimiento y los presupuesto epistemológicos que guían estos presupuestos, siguen siendo profundamente influenciados por el pensamiento occidental moderno, existe una crisis paradigmática al interior de la ciencia moderna, en especial en las ciencias sociales eurocéntricas, las cuales carecen de alternativas de solución en términos globales. Justamente esta crisis se ha enquistado gracias al carácter dependiente que ha generado las ciencias sociales respecto a sus predecesores “las ciencias fácticas y naturales”, mismas que han hecho del positivismo -y las escuelas afines- un paradigma que juega a ser verdugo y que ejerce su función con eficiencia y que a su vez juzga lo que no está enraizado en su sesgada forma de ver el mundo de la vida.

En el marco de la filosofía, es bueno señalar que el descubrimiento fundamental del espíritu griego fue el que dio origen a la dominación y a lo que hoy se denomina cultura occidental. Por esa razón, la filosofía actual debe repensar sus acervos de conocimiento, en especial en el caso de Bolivia que vive tan alejado del contexto considerado simbólicamente como el Norte Global. Sin embargo, es necesario recalcar que más allá de todo elogio o crítica posible hacia ella, es necesario reconocerla como el alfa y omega de nuestra civilización.[5]

Pardo, Rubén (1997; 68) menciona que son los mismos los fundamentos sobre los que reposa la idea actual de ciencia, los que se forjaron en la antigüedad clásica y que:

> *…esto es así dado que cada época histórica posee una concepción del saber basada en los criterios que ésta supone de lo que es conocimiento en sentido estricto: hoy, por ejemplo, consideramos "lo científico" como el modelo casi*

[5] De Luque, S., Moralejo, E., Pardo, R. H., & Rivera, S. (1997). Metodología de las ciencias sociales. Biblos.

> *excluyente de todo saber que se precie de tal, mas, como luego se verá, no siempre fue así. Desde los últimos siglos de la Edad Media, momento en el que comienza a resultar insostenible toda posible conciliación entre una verdad de fe y una verdad de razón, se inicia un largo pero firme proceso de desacralización y constitución del conocimiento científico. Es el proyecto de la modernidad, esbozado ya por Galileo y Descartes, consumado por Newton y Kant, y representado socialmente por ese ascenso de la burguesía que luego da lugar a la Revolución Francesa.*

Nuestra actual comprensión de lo que es la ciencia, en tanto paradigma de verdadero conocimiento, tiene su nacimiento básicamente en la modernidad. Con Galileo a la cabeza, desplazando el antiguo concepto de ciencia hacia otras bases, iniciando una nueva época en la cual prevalece la idea de método. En esta idea central que plantea la ciencia moderna, el conocimiento científico y su cientificidad depende de ciertos requisitos.

La problemática del método en ciencias naturales y sociales que es un punto álgido en la discusión y debate desde las epistemologías del sur, desde una mirada simplificadora esto es resultado de dos cuestiones, los grandes paradigmas históricos acerca de la ciencia, en primer lugar, un paradigma pre moderno que, a pesar de decisivas diferencias en su seno, abarcaría desde la antigüedad hasta la Edad Media, este modelo, representado fundamentalmente por el pensamiento basado en los principales filósofos griegos y de Aristóteles en particular, plantea que la tarea de la ciencia, esencialmente concebida como conocimiento por causas, debía ser justamente la búsqueda de ellas (Bunge, M. 2014). Si bien la ciencia está concebida como una forma de observar y reconocer la realidad y mundo, De Souza Santos pretende o invita a las Ciencias Sociales a comprender lo que existe más allá de lo que observamos o damos por comprendido, ya que el devenir lo individual y colectivo suponiendo que se alimentan de construcciones sociales están más arraigadas en razones subjetivas e intersubjetivas que escapan a la lógica cerrada de ciencia moderna.

La crítica debe iniciar con la forma de racionalidad occidental que esta perpetrada en la dimensión del conocimiento, misma que se creó a sí mismo positivo y racional —en términos filosóficos, religiosos y científicos— desde el Renacimiento (siglo XIV) para acá; hasta alcanzar al mundo contemporáneo, el de la modernidad y la posmodernidad. Y como tal racional se hizo complicado,

porque todo pasa por el cedazo de la razón humana; pero no toda razón, sino la razón banal y utilitaria (Gonzales, S. 2015).

No se olvide que tras este modo de sistematización se esconde la incomprensión. Puesto que el sistema conlleva una intencionalidad nada fácil de desentrañar. En otras palabras, porque la racionalidad nos envuelve tanto, que no pocas veces hasta en las mejores universidades se obliga asimilar dichos esquemas de interpretación. Las ciencias sociales están ciertamente influenciadas por ellos. Son los sistemas de la razón, complicados, de aquél que dice entender la vida: al individuo, a la sociedad, al Estado y al mundo. Es donde la razón banal se impone (Gonzales, S. 2015).

La brecha entre este modo de pensamiento y el que se puede visibilizar en nuestra era, es que quizá este modo de comprensión -que dio lugar al conocimiento científico- fue en su expresión más excelsa e ideal, materializada en las ciencias puras o fácticas, que con el tiempo fue tan preponderante que se vio imposibilitada de imaginar otras formas de concebir el mundo y la vida. Esta forma de hacer ciencia era en esencia un instrumento de sometimiento a lo que en ese entonces denominaban metafísica.[6]

Entonces la cuestión del conocimiento al igual que otros procesos se ha visto a lo largo del tiempo sometido a luchas de poder, originado por cambios en la civilización y que en nuestras épocas, esta dialéctica no se ha modificado.

Es en esta época donde el conocimiento no es satanizado ni censurado, y es donde no se puede permitir que el conocimiento sea universalizado. Las epistemologías del sur admiten que el conocimiento dependerá de la posición geográfica que tengan los pueblos en el sistema mundial; vivir en Bolivia es muy diferente que vivir en Europa o Norte América, son realidades completamente distintas, con diferentes perspectivas; además, también existen diferencias entre las posiciones políticas de los individuos, porque algunos pueden estar más cerca de las clases y grupos dominantes y otros, por el contrario, pueden ser parte o estar más cerca de los movimientos sociales y de los oprimidos (De Sousa Santos, B 2018).

[6] Bunge, M. (2014). La ciencia, su método y su filosofía. Sudamericana.

Estamos en un contexto sociopolítico en conflicto, y para los movimientos sociales, aquellos que luchan por una sociedad y un mundo mejor. De Sousa Santos, Boaventura (2018) indica sobre esto que *"tan difícil es imaginar el fin del capitalismo como difícil es también imaginar que este no tendrá fin"*. Esta afirmación empuja a preguntarnos ¿En qué contexto de ideas políticas y conocimientos nos situamos en Bolivia? Es innegable que vivimos una crisis social y política profunda en donde se requiere nuevas formas de observar la realidad y proponer respuestas. El cambio político que ha generado el gobierno del MAS ¿habrá disminuido la brecha o habrá generado más grietas en el plano social, político, ideológico y filosófico? Los procesos implican actores sociales y trasformaciones, lo que implica que esta pregunta será digna de análisis en el tiempo, en tanto se vean las consecuencias y resultados. Más allá de cualquier noción o resultado, podemos afirmar que algo no va a cambiar y es el hecho de seguir siendo del Sur en términos reales y metafóricos.

También existe un norte global en el Sur y son las élites locales que se benefician del capitalismo global, por eso las epistemologías consideran al Sur como simbólicamente anti imperial. Según esta premisa podemos imaginar que existe un norte y un sur dentro de Bolivia, que ambos estarían –con características especiales por regiones- divididas enfáticamente por factores económicos y sociales. Bolivia no está exento de la lógica del mercado y de los resultados del sistema capitalista y colonial moderno.

En esta lógica entendemos que el capitalismo es tan importante como el colonialismo y es precisamente con el colonialismo que se eliminan las posibilidades de sociedad autónoma (De Souza, B. 2008). El surgimiento del sistema mundial moderno y colonial nos remite a la experiencia imperialista, que según De Souza, Boaventura (2018), esta*"…inicia con la conquista y colonización de América, durante los siglos XV y XVI, conformando la primera modernidad en términos de Dussel"*.

Fue a partir de dicha experiencia que se sentaron las bases del proyecto moderno colonial, mediante establecimiento del patrón de poder fundado en la clasificación y jerarquización racial de las poblaciones, epistemologías, culturas,

subjetividades del mundo, y el control de todas las formas de trabajo, bajo el dominio del capital, esto es, sus dos ejes, por una lado la idea de raza y por otro el capitalismo.

Comprender los actuales procesos políticos y sociales implica partir del presupuesto de que América Latina es el resultado de la yuxtaposición dada por dos elementos, el autóctono dado por los pueblos originarios de estos territorios diversos y el componente europeo.

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui sostiene en el texto que propone Albó y Barrios, (2012; 125) que:

> *…se trata de una estructura, un ´modo de dominación´ que organiza las relaciones de exclusión y subordinación de las mayorías indígenas y cholas al dominio de estas élites… La colonialidad de la estructura de poder en Bolivia es un rasgo que reproduce e internaliza, desde la colonia hasta nuestros días, el monopolio de los herederos de los antiguos conquistadores sobre el Estado y la cosa pública; este monopolio les otorga el derecho exclusivo ´de nombrar y de normar´, gobernando el sentido común de la sociedad y la lógica de su aparato estatal.*

Con la democracia dentro del actual patrón de poder, el Foro Social Mundial se preocupa, obviamente, por las injusticias en general, pero también, y sobre todo en América y África, por cuestiones concretas como el problema medioambiental, los campesinos, las mujeres, etc., pero además añade a ellas una gran inquietud por traer a la discusión los conocimientos desde la diversidad, esto es, no solamente los conocimientos occidentales (De Souza, B. 2010; 43).

1.3 ¿PORQUE UNA EPISTEMOLOGIA DEL SUR PARA BOLIVIA?

El papel de la filosofía en la historia y en un contexto determinado como es Bolivia, tiene un papel indispensable para pensar en el conocimiento como un mecanismo liberador. Los pueblos sin filosofía y sin una forma particular de pensamiento viven prisioneros de otras formas epistemológicas de concebir el conocimiento.

Los problemas que concibe la filosofía conciernen enteramente al hombre y a sus formas de pensar la realidad en la que viven y a las que han estado sujetos. La responsabilidad de los pueblos, en particular en el caso de los oprimidos, será desvincularse parcialmente o absolutamente de los lazos de opresión, de

vinculación y de sumisión a la que han sido expuestos durante siglos.

Ante esta realidad, las epistemologías del sur nos ayudan a construir una forma de pensar que surge de manera crítica, como un diagnóstico del presente, y tiene como rasgo constitutivo, permitir alternativas para una sociedad desarraigada de su dependencia cognitiva (Santos, B. D. S. 2018; 26).[7]

La propuesta de De Souza Santos (2018), es repensar el mundo desde la propia mentalidad y realidad de los pueblos oprimidos; sobre este punto el indica que, *"vivimos en un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles. Cada vez somos más conscientes de que nuestros horizontes de posibilidades están más limitados, de que quizás es necesario un cambio de civilización"*

Las preguntas fuertes están asociadas a una forma de razonamiento filosófico acuñada en la idea de cómo comprendemos nuestro presente y nuestro futuro, a como concebimos el mundo en el que vivimos y a las preguntas recurrentes vinculadas a los motivos por los cuales vivimos esta realidad que parece injusta con la mayoría de los pueblos de América Latina y el Caribe, sin mencionar aquellos que también se encuentra por debajo de la línea simbólica representa por el Sur Global, como África y algunos sectores de Europa.

Las preguntas suelen estar enmarcadas en tópicos asociados a la pobreza, la economía, la educación, la salud y el acceso a los derechos básicos. A lo que, en respuesta a estas inquietudes, solo surgen respuestas débiles, poco convincentes y que carecen de asidero en la realidad y en las propuestas actuales de desarrollo.

El análisis de estos temas centrales, en la mayoría de las ocasiones, está asociada a las formas explotación, el sistema capitalista, las nuevas formas de colonización y las consecuencias de los procesos de opresión a la que estos pueblos han sido expuestos a lo largo de su historia. Sin embargo, los conceptos y las respuestas siguen siendo inconclusas a la hora de repensar la realidad e imponer soluciones mejoradoras.

¿Qué alternativas surgen en este contexto? ¿Qué puede hacer la filosofía de la ciencia en este sentido? ¿Qué cambios podrían suscitarse al pensar en nuevas formas de reconocer la realidad? Estas son algunas de las preguntas que surgen al

[7] Santos, B. D. S. (2018). Introducción a las epistemologías del sur. Epistemologías del Sur, 25-61.

momento de pensar en una nueva epistemología que responda a las necesidades urgentes de nuestro contexto.

Ante esta realidad De Sousa Santos, Boaventura (2010; 46) indica que la teoría crítica[8] tuvo palabras que aquellos teóricos de esta escuela pensaban como alternativas y respuestas a la situación y problemáticas latentes, grandes ejes como socialismo, comunismo, luchas de clases, fetichismo de las mercancías, alienación, otros. Mismas que se consolidaban como palabras de un pensamiento crítico. En el caso específico de Bolivia, la teoría crítica ha ido perdiendo fuerza ya que estos sustantivos se han convertido gradualmente en adjetivos.

Esto se explica desde la actual idea que se tiene de Estado, en donde la teoría convencional habla de una democracia, y en nuestro contexto le asignamos la categoría de democracia participativa, en donde antes se hablaba de desarrollo, ahora se habla de desarrollo sostenible o alternativo, y, como ejemplo primordial, podemos mencionar a los derechos humanos, que en la actual visión de estado se habla de derechos humanos interculturales (De Souza, 2010).

Es así donde los principales conceptos y categorías que manejamos para explicar y darle sentido a nuestras formas de convivir están arraigadas y adaptadas de posicionamientos filosóficos y teóricos del mundo occidental, con algunas variaciones que carecen de fundamento en las propias cosmovisiones de los pueblos originarios. Este proceso de aculturación es consecuencia de la falta de una epistemología para Bolivia, en donde el eje sea pensar en relación a la realidad que han y están experimentando los grupos que son afectados por los cambios políticos neoliberales, y los mecanismos actuales de colonización.

Pretender una epistemología propia, que sea de esta parte del continente oprimido (el sur) es un constante reclamo, que en términos de De Sousa Santos, Boaventura (2010) serían, *"nuevos procesos de producción, de valorización 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*

[8] Viaña, J. (2009) dice que "la teoría crítica se emplea en filosofía para referirse a la doctrina desarrollada por la llamada Escuela de Frankfurt y uno de los principios de la teoría crítica es que se opone a la separación entre sujeto y realidad. De acuerdo a esta postura, todo conocimiento depende de las prácticas de la época y de la experiencia. No existe, de este modo, una teoría pura que pueda sostenerse a lo largo de la historia".

sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo"

Estamos viviendo una actualidad en donde los mecanismos de colonización no son los mismos de antes. El colonialismo moderno con sus diferentes matices, condena a la sociedad a una injusticia cognitiva, proceso que desde las epistemologías del sur, están considerados como contaminantes y que se ubican alrededor de todas las otras formas de injusticia reconocidas en la modernidad, aquí estamos hablando de la injusticia económica, social, sexual, histórica, etc. (De Souza, 2010; 31)

Esto puede atribuirse a que el conocimiento antecede cualquier proceso de cual forma parte el ser humano, y si este no concierne a todas las personas, o no todas las personas están incluidas en el conocimiento que es hegemónico, por lógica estas serán excluidas e invisibilizadas. Por otra parte, si existen o pretenden coexistir diferentes formas de conocimiento, y estos no son válidos para el contexto o no son serviles al sistema como un conocimiento producido como ideal para los intereses del norte global, entendiéndose este último como los países desarrollados, estos conocimientos serán depurados y no serán parte de la ciencia moderna.

Esta exclusividad no permite la ecología de saberes, no permite el diálogo entre diferentes formas de pensamiento y maneras de ver el mundo, por lo tanto, no permite una justicia cognitiva. Este problema es enteramente epistemológico, de conocimiento científico, y compete en gran medida a las ciencias sociales como foco de atención. En Bolivia existe una necesidad de pensar desde una epistemología propia o desde una epistemología del sur, en donde los propios conocimientos y formas de pensar surgidos desde los pueblos originarios sean reivindicados, analizados, criticados, pero por sobre todo tomados en cuenta como parte de nuestra forma particular de ver el mundo.

Para pensar en una episteme diferente hay que pensar en una filosofía liberadora como paso previo. El universalismo en el conocimiento, considera que la verdad o el conocimiento es uno solo y que este es capaz de explicar la realidad y de proponer una visión unívoca de la vida. Ante esta afirmación nos podemos preguntar ¿Cómo podemos desmentir esto?, entendiendo que la comprensión del

mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo (De Souza, 2010; 30). Esta analogía que se pretende imponer en el amplio mundo del conocimiento es también valido para los procesos de transformación de la sociedad. De Sousa Santos, Boaventura (2010; 42) indica sobre este punto que:

> *…que la diversidad del mundo es infinita, existen diferentes maneras de pensar, de sentir de sentir pensando, de pensar sintiendo, de actuar; diferentes relaciones entre seres humanos, diferentes formas de relación entre humanos y no humanos, con la naturaleza, o lo que llamamos naturaleza; diferentes concepciones del tiempo, diferentes formas de mirar el pasado, el presente y el futuro; diferentes formas de organizar la vida colectiva y la provisión de bienes, de recursos, desde un punto de vista económico.*

Si el conocimiento dialoga con los conocimientos surgidos en las luchas y en los movimientos sociales, es más posible que el conocimiento se transforme en propuestas y reivindicaciones. Así una nueva epistemología del sur para Bolivia, instaría métodos, técnicas, tácticas, conceptos y saberes nuevos que serían parte del cambio y propondrían una salida adecuada a la dependencia eurocéntricas del conocimiento.

Tanto en Bolivia como en toda la región existen diferentes formas de pensar el mundo y es en esta diversidad donde debe situarse teórica y prácticamente las formas plurales del conocimiento, y no ser monopolizada por una solo forma de pensar una teoría general. Lo que queda como razonamiento es que la teoría no puede ser general y no debe estar generalizada bajo los cánones establecidos por el pensamiento occidental, sino debe estar situada en el marco de una diversidad, en donde la teoría existente dialogue con otras maneras de conocer, sentir y percibir el mundo desde una perspectiva contextual y actual.

El pensamiento epistemológico del norte es y ha sido hegemónico, y marca un universalismo en las teorías y los métodos que existen para observar la realidad, y sobre la cual se ha asentado las bases de nuestro conocimiento científico. Sobre esto concluimos que existe una forma de universalismo negativo.

Estos parámetros marcan el termómetro de cuáles son las bases para la reformulación de los conceptos y teorías que deben preponderar, por lo menos en el caso específico de Bolivia. Pensar en nuestro contexto desde una perspectiva filosófica y epistemológica alejada de nuestra realidad y de nuestra identidad es

como pensar en las estrategias de emancipación desde la óptica de los opresores.

El intelectual Fausto Reinaga, del cual se desarrollará su aporte en capítulos posteriores indicaba en los años 60` que los indios juegan un rol como sujetos políticos en las revoluciones Bolivianas. Este planteamiento desde la postura teórica y filosófica, fue la punta de lanza teórica e ideológica para la creación de los primeros partidos políticos indigenistas, y aunque en líneas generales no tuvo la gran convocatoria que se esperaba, este aporte ya es parte de una intensión por la emancipación del conocimiento y es en el escenario actual donde se debe reivindicar epistemológicamente este aporte central enmarcado en un pensamiento indigenista (Escárzaga, F. 2012; 12).

Los cambios políticos y sociales de Bolivia se brindan para pensar y filosofar desde nuestra realidad, desarraigándonos parcialmente o temporalmente de las ataduras generacionales del pensamiento filosófico clásico. Sobre esto De Sousa Santos, Boaventura (2010; 23) menciona que:

> *…los griegos no representaron el comienzo, ya que precisamente los griegos recibieron mucha, mucha inspiración de los africanos, los árabes, los persas, los indios, los chinos; en realidad, la visión de los griegos como antepasados del universalismo europeo es una hecho muy reciente, desde mediados del siglo XIX; antes no se hablaba en esos términos.*

Desde los movimientos populares es desde donde se debe construir una nueva manera de observar la realidad, subalterna e insurgente, porque el universalismo en Europa ha sido un disparador de todo el posterior nacionalismo soberbio que sostuvo Europa.

Desde la filosofía cabe preguntarse, ¿cuáles son las ausencias que el mundo del conocimiento no está observando en Bolivia? ¿Cuáles son las emergencias que no son visualizadas por los profesionales y académicos de las ciencias sociales? Entonces la pregunta ¿Por qué una epistemología del sur para Bolivia? Es simple y a la vez compleja. Las necesidades urgentes de emancipación del conocimiento Boliviano plantean una propia mirada, un cambio de paradigma y un esfuerzo por luchar en contra del poder establecido. Esta epistemología urgente debe surgir de las bases y servir a las bases, dando respuesta a las problemáticas latentes en Bolivia.

CAPITULO 2

2. ECOLOGÍA DE SABERES: PENSANDO EN LA DIVERSIDAD DE LOS CONOCIMIENTOS

2.1 EL HORIZONTE DE LAS ECOLOGIAS DE SABERES EN BOLIVIA

Desde las epistemologías del sur se sostiene una tradición histórico-cultural que plantea problemas filosóficos, científicos, éticos, políticos, etc, y comparte inquietudes con otras teorías como la filosofía liberadora de Enrique Dussel, o los tópicos que aborda Paulo Freire sobre Educación popular, o también Ignacio Martin Baró y su intento por una psicología de la liberación.

Todos estos aportes se adhieren a las distintas formas que tienen los pueblos originarios y los movimiento sociales de concebir el mundo. Lo que tienen en común es que no se plantean problemas desde un contexto ahistórico, no consideran que el ser humano vive en un exilio cósmico, lingüístico, cultural o histórico (De Souza, B. 2010).

Ante esto podemos afirmar que no existe un dialogo de saberes y menos una ecología de las mismas sin que las teorías o conocimientos surgidos en las bases puedan rescatar los elementos constitutivos de sus propias culturas y sus rasgos lingüísticos. Esta es la matriz de los presupuestos que sostiene las epistemologías del sur, en su obsesión por superar el universalismo hegemónico occidental y eurocéntrico.

El pensamiento tiene espacio epistemológico concreto, sin embargo, tiene que viajar por el cosmos, entendiendo que existen diferentes maneras de concebir el mundo y las cosas, y que estas pueden dar lugar a un pensamiento superador en tanto puedan ser articulados.

En la región andina existe una evidente diversidad de rasgos culturales y se puede observar además elementos comunes en la visión del mundo. Una forma de expresarse tal visión es en la lengua, en donde el aymara y el quechua son los idiomas nativos con mayor predominancia. Sólo existe un 2% de una población de más de ocho millones de habitantes, que hablan otros idiomas originarios. Esta gran

diversidad incluye más de treinta lenguas habladas por minorías étnicas, con excepción del guaraní que tiene mayor empuje (INE, 2017). [9]

La principal pregunta vinculante sobre estos datos es, ¿Con esta diversidad, cómo es posible que el conocimiento occidental y eurocéntrico siga siendo el único válido? ¿Cómo estaría configurada la hegemonía, dentro de Bolivia? ¿Esta dominación en el conocimiento estará situado solo en las ciudades o también estará arraigada en el sector rural?

Albó, Xavier (2002 citado por Javier Medina 2000) menciona que:

> *…la población boliviana se identifica, con mayor o menor grado, con las culturas andinas que constituyen las raíces profundas del ser mestizo. Es posible inferir, en consecuencia, que la cosmovisión andina con su lógica y representaciones, sus creencias y prejuicios, su disposición de elementos y categorías propias, opera tanto en el imaginario colectivo de grupos campesinos poco influidos por el discurso de la modernidad, como sobre sectores, segmentos y clases sociales urbanas que han asimilado los elementos autóctonos rehaciéndolos en sus identidades mestizas.*[10]

Sobre esto De Sousa Santos, B. (2012). En su texto *"de las dualidades a las ecologías"* habla sobre algunas contradicciones en nuestro contexto y realiza duras críticas del proceso de cambio boliviano. Por un lado indica que existe una incompatibilidad entre el desarrollo y distribución de riqueza con una visión de sustentabilidad del planeta, y lo plantea como la coexistencia de dos poderes, que buscan en el marco de una nueva constitucionalidad, distintos saberes predominantes del pensamiento eurocéntrico, plasmados en las lógicas de organización de la economía y visiones del Estado y por otra las nociones de respeto hacia la naturaleza como eje central de su cambio de paradigma.

De Sousa Santos, Boaventura (2012) indica que en el campo económico esta contradicción se presenta de la siguiente forma:

> *…entre un desarrollismo extractivista, cuya vigencia se debe a la valorización de los commodities y los recursos naturales, que permiten al Estado obtener ganancias para crear bienestar, en oposición con la posibilidad de tener un modelo de desarrollo alternativo(o una alternativa al desarrollo, mejor, asentado en los derechos de la naturaleza y el Vivir Bien*

[9] INE, I. (2017). Cifras de Población a 1 de enero de 2017. Estadística Migraciones 2016. Datos provisionales.

[10] Albó, X. (2002). Iguales aunque diferentes: hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia (Vol. 52). Ministerio de Educación.

Para Boaventura entonces es posible resolver esta situación que se presenta como una dualidad, a través de lo que denomina "ecología de saberes", que implica *"un cálculo de costos y beneficios con una racionalidad alternativa a la que el capitalismo ha impuesto"*.

En tal contexto, entonces, hablamos de buscar alternativas, los puntos de conflictividad y cómo se producen alrededor de las desigualdades sociales como conflicto global. Otro conflicto que surge en torno a este análisis es el de democracia, que tiene más impacto en este momento en América Latina. La democracia se ha convertido en la búsqueda del paraíso, un espacio que otorgaría al ser humano individual y colectivamente una atmosfera de bienestar integral, sin embargo existen diferentes aristas alrededor de este razonamiento, en donde primero se debe analizar, a qué se ha reducido la democracia en la actualidad y si este sistema realmente es factible en la modernidad.

En otras palabras, vemos que el problema del conocimiento surge en nuestro contexto en diversas maneras, como una demanda en la búsqueda de políticas sociales, como lucha por la democracia entendiéndose ésta como parte de la lucha por una identidad cultural. Un conflicto latente en Bolivia gira alrededor de la tierra y de los recursos naturales. Un caso emblemático es el del TIPNIS, en donde existe una lucha por la tierra. Lo específico de este proceso es que hoy en día la los recursos naturales y la tierra está siendo quizás la frontera más clara para reconocer un capitalismo global hambriento de rentabilidad y de acumulación (De Souza, B. 2010).

Hay una divergencia clara, una dualidad entre desarrollo capitalista y el Vivir Bien. Este tema será profundizado en otros capítulos, sin embargo, lo importante aquí es recalcar que el desarrollismo capitalista, extractivista, tiene un peso inmenso porque vivimos en una época de valorización de los commodities[11] y de los recursos naturales.

De Souza, Boaventura (2012) indica que hay un impulso fuerte en:

[11] Bolivia es un país exportador de commodities, es decir, de bienes que tienen un valor con un bajo nivel de especialización, como son los granos de soya, trigo, avena, maíz, cebada, algodón, petróleo, gas, minerales, ganado, etcétera. Página 10, 27-09-2015. La Paz- Bolivia.

> *…mantener un modelo de extractivismo dependiente, porque genera ganancias que pueden ser distribuidas y que pueden crear bienestar para las personas, pero a qué precio. Es crear riqueza destruyendo riqueza. Y este es el dilema en este momento. De alguna manera podríamos decir que el fallido intento de "gasolinazo" de diciembre de 2010 es una señal peligrosa que permitiría decir que el proceso de cambio en Bolivia se inclina más hacia el desarrollo capitalista que hacia el Vivir Bien y la Madre Tierra. Es que la lógica que está detrás del gasolinazo, es una lógica de transparencia capitalista de costos. Eso a mi juicio puede significar que entramos en un periodo de gran vulnerabilidad de los derechos de la Madre Tierra. Y el TIPNIS puede ser simplemente la punta de un iceberg y de muchas otras cosas que están pasando y que van a pasar.*

Esta dualidad se nota en el hecho que Bolivia presenta una ley de los Derechos de la Madre Tierra, una norma aprobada para su presentación en la Cumbre sobre el Cambio Climático, pero aún está pendiente en este momento. Así Bolivia puede presentarse ante el mundo como un ejemplo de vanguardia de modelo de desarrollo, porque además es una ley consensuada por el Pacto de Unidad.[12]

La dualidad radica en que esta es solo un anteproyecto que no está aún en la agenda legislativa.[13] De Souza Santos (2012) identifica otra dualidad que es la idea de plurinacionalidad y la concepción colonial del Estado eurocéntrico que todavía domina.

Sobre esto el autor indica que por un lado:

> *…el Estado Plurinacional supone el reconocimiento de todos los derechos ancestrales de las naciones y pueblos indígena originario campesinos; por otro, hay cosas mínimas y elementales que no se hacen, como es la consulta previa, que viene de tratados internacionales.*

Estas dualidades en el territorio Boliviano son evidentes y lo más alarmante es que son temas que tienen poco debate público en los espacios académicos por fuera del periodo coyuntural. Los debates necesarios sobre los cambios que pueden ser más novedosos en el contexto boliviano, son desde nuestra perspectiva de dos tipos. En primer lugar, buscar un modelo nuevo de desarrollo basado en la idea del Vivir Bien, siendo este concepto analizado y adecuado a la realidad social vigente y

[12] García Linera, Á. (2011). Las tensiones creativas de la revolución. La Paz.

[13] Ley Nº 071 de Derechos de la Madre Tierra, de 21 de diciembre de 2010. Pacto de Unidad (noviembre de 2010): Manifiesto político y cultural de la Madre Tierra. Anteproyecto de Ley presentado a la Asamblea Legislativa Plurinacional.

segundo, buscar distintas formas de democracia como la democracia representativa, la participativa y la comunitaria.

¿Pero se discuten estas formas de democracia? ¿Las ciencias sociales en Bolivia, en sus respectivas facultades y los profesionales y académicos tendrán estas inquietudes? ¿Se están realizando estos debates en congresos, seminarios y demás espacios académicos? ¿Cómo estos se materializan en propuestas?

El problema es ese, e impide una ecología de saberes, ya que entendemos que existen posturas hegemónicas que desestabilizan a aquellas que no son parte de las lógicas ya estructuradas de sociedad. Está claro que la inconciencia de nuestra cultura no va a generar salvo conductos sino va a acrecentar las brechas que existe entre las divergencias de pensamientos. Este escenario va a fortalecer los paradigmas de la cultura dominante y va a perpetuar sus mecanismos y autoridad sobre las formas de pensar, saber y percibir el mundo.

Quizá el objetivo utópico de la compresión y reflexión acerca del vivir bien, va a generar rechazo a las prácticas como el extractivismo que atentan directamente sobre la naturaleza de nuestra región. Cuando las luchas en el plano real y del conocimiento permitan generar en la ciudadanía esta reflexión y puedan establecerse canales de consenso sobre la necesidad de cuidar la tierra y los recursos naturales, este carácter de utópico, pasará al plano de lo real y dejara la esfera de lo ideal.

2.2 DIALOGO DE SABERES

En esta realidad tan turbulenta, la filosofía y las ciencias sociales en general reconocen que las condiciones necesarias para un diálogo de saberes como proceso fundamental en la concreción de una ecología de saberes, es un horizonte utópico y que la meta final solo puede ser alcanzada por pequeñas luchas ganadas en el terreno del conocimiento. Para ello es importante responder a las siguientes preguntas de reflexión: ¿Cómo lograr que el Diálogo de Saberes genere nuevos conocimientos para el caso específico de Bolivia? y ¿Qué hay que cuidar en el camino para que ello sea más viable?

La discusión que proponen estas preguntas recae en analizar, visibilizar, y filosofar sobre algunos hitos del pensamiento boliviano en las ciencias sociales, y en aquellos saberes que corresponden a la propia cosmovisión andina.

Y verificar si estas son un aporte al pensamiento que propone Boaventura de Souza Santos y, si además, existen las condiciones que produzcan un auto organización del conocimiento, procurando las rupturas epistemológicas, culturales y filosóficas.

Este dialogo de saberes, por ejemplo entre el vivir bien y la filosofía clásica occidental, se convierte en un conocimiento que requiere ser planteado a través de rupturas en el terreno filosófico. En la modernidad se tiene como único conocimiento valido a la razón, en el caso del positivismo, este elevó al carácter de científico absolutamente todo aquello que podía ser empíricamente comprobado.[14]

Durante los siglos XVII y XVIII Bacón, Descartes, Pascal, Vico y Montesquieu, establecen el espíritu científico de las ciencias naturales mediante una representación racional del mundo, estos mismos principios serán aplicados a las ciencias sociales en siglos posteriores de la mano de la corriente positivista, donde la verdad se encuentra relacionada con la comprobación y validación experimental de la ciencia (Acevédo, B 2014).

Claramente, esta óptica difiere de paradigmas como, el materialista dialectico y el interpretativo, donde no todos los conocimientos están asociados a regularidades y tampoco están sujetas a comprobaciones. El paradigma positivista se viene agotando y se contrapone a los nuevos paradigmas que tienen como horizonte, la consolidación de una nueva teoría del conocimiento que responda a los intereses de los pueblos, en el caso de Bolivia, que responda a la realidad social y la gran diversidad que comprende este territorio. Conocer o tener un acercamiento a los imaginarios, la subjetividad y la intersubjetividad, las identidades, analizar las formas en que piensan sienten y conciben la realidad aquellos que son parte de una comunidad, difícilmente tendrán un asidero en otro espacio que no sea el de la compleja mirada de las investigaciones o estudios de carácter cualitativo, en donde

[14] Acevédo Bernal Fabiola (2014) DIÁLOGO DE SABERES, los aportes de la otroredad en la generación del conocimiento. Universidad de la Salle, Costa Rica.

el sujeto conocido sea constructor de conocimiento al igual que el sujeto cognoscente (De Gialdino, I. V. 2006)

En las últimas décadas es evidente la amplitud creciente de los debates, así como la aparición de nuevos actores, metodologías, tecnologías y dispositivos que han transformado a las disciplinas científicas, a la epistemología y a los saberes (Acevédo, B. 2014; 45)

A nivel de las ciencias exactas y naturales en el siglo XX se produjeron transformaciones tanto de la imagen de la realidad como de nuestra participación en la construcción del saber; aportan al respecto la Teoría de la Relatividad, la Teoría Cuántica, el desarrollo de la Cibernética, la Teoría del Caos, todas ellas abren nuevos espacios para la reflexión sobre el conocimiento en general (Acevédo Bernal Fabiola 2014). Como nos plantea la Dra Denise Najmanovich (2010:2):

> *…también han comenzado a desarrollarse nuevos campos y a cruzarse las fronteras disciplinarias establecidas generando áreas híbridas de gran productividad entre las que se destacan las Ciencias Cognitivas y las Ciencias de la Complejidad. Las primeras nacen de un diálogo fecundo entre perspectivas disciplinarias tan disímiles como la neurobiología, la informática, la ingeniería, la epistemología y la psicología cognitiva, entre otras. Paralelamente, bajo el discutido rótulo de Ciencias de la Complejidad se agrupan experiencias muy diversas que van desde los trabajos del Instituto de Santa Fe (USA) sobre algoritmos genéticos (Kaufman, 1995), los desarrollos en el ámbito de las redes complejas (Watts, 2006), dinámicas no-lineales (Prigogine, 1983, 1987) y los sistemas emergentes (Resnick, 2001; Johnson, 2002) hasta los aportes de E. Morin sobre el pensamiento complejo (Morin, 1994).*

Este contexto global nos permite acercarnos a un proceso de pensamiento que nos brinda la posibilidad de revalorizar otras formas de pensar, sentir y conocer el mundo y así repensar el conocimiento no a través de lo racional como saber único, sino comprobar que el pensamiento y los conocimientos tienen su asidero en la intuición de los sentidos, el corazón, en nuestro sujeto sentipensante si hablamos en términos de Orlando Fals Borda[15] (Imen, P., Frisch, P., & Stoppani, N. 2013; 4).

[15] Orlando Fals Borda es uno de los pensadores críticos contemporáneos más importantes en Colombia y en toda Latinoamérica. Dedicó su vida a la academia comprometida con la sociedad, siendo sus más preciados aportes las intensas e inteligentes reflexiones críticas sobre las condiciones de la población colombiana, sus estudios en relación con las formas de ser de las comunidades, sus aportes a la sociología y sobre todo la investigación transformadora para el contexto de conflicto social. Es extenso su legado al movimiento social y al mundo académico debido a su compromiso militante.

El cerebro tiene la posibilidad de conocer, y esta va mucho más allá de la razón, por ejemplo se puede intuir, predecir, tener premoniciones y la nueva epistemología entiende como formas de conocimiento, reprimidas por el conocimiento que se ha admitido como único a través de los siglos.[16]

La ciencia avanza, y cada vez es más necesario una nueva visión que dé base a las intuiciones de nuestros seres sentí pensantes. Mientras nuestra mente se encuentre fragmentada, anteponiendo siempre lo racional, no podremos usar la sensibilidad de los sentidos para ver más de lo que en apariencia ellos nos presentan y sobre todo estar abiertos a ese campo energético que es información que fluye en el Universo (Laszlo 1995; 54).

La ruptura epistemológica permite salir de la visión fragmentada de la realidad y entender las pautas que conectan los procesos, en un reto apasionante, que es repensar la idea de la filosofía como un acto sensible, como el placer de conocer, comprender, crear, descubrir, encontrar la lógica de las cosas, sus interconexiones, sus complejidades, permitir que esta idea tome fuerza y se haga realidad es una condición necesaria en un diálogo de Saberes que permita generar conocimientos (Acevédo, B. 2014; 67).

A estos procesos, la colonialidad del ser es un concepto trabajado por el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel y es la dimensión ontológica que se opone a que exista un dialogo efectivo y es donde se afirma la violencia de la negación del otro. A partir de la mirada de la modernidad el ser europeo, se torna como superior, es un ser excluyente que no incluye la experiencia colonial de la no Europa. Sobre este aspecto Dussel, Enrique (1992; 164) indica que: *"…no le basta al colono limitar físicamente el espacio del colonizado; el colono hace del colonizado la quinta esencia del mal. El colonizador desfigura y deforma el imaginario del colonizado".* Partiendo de esta premisa, los subalternos viven dominados, sin ninguna esperanza, con su vida en peligro constante, sin utopía, sin futuro como lo plantea De Sousa Santos, Boaventura (2008; 48,49):

> *La modernidad se consolida como paradigma de la guerra, de la violencia, bajo el cual el Otro es desechable, es un mero objeto de dominio, para ser*

[16] Leff, E. (2007). Aventuras de la Epistemología Ambiental: De la articulación de Ciencias al Diálogo de Saberes. Siglo XXI.

> *adueñado, apropiado y explotado…La colonialidad del ser naturaliza la esclavitud y la servidumbre, legitima el genocidio en nombre del progreso (y de Dios) y banaliza la violencia, la desigualdad y la injusticia…La colonialidad del ser emerge de la colonialidad del poder manejada por el Estado, y de la colonialidad del saber liderada por la ciencia moderna.*

A partir de estas reflexiones acerca de las formas de colonización a la que hemos sido sometidos en necesario responder a las siguientes preguntas ¿Existe una lógica propia en la visión de mundo que tenemos los latinoamericanos, o seguimos siendo una réplica de aquello que ideo Europa para nosotros? En relación a esto, la postura de las Epistemologías del Sur se tornan muy fuertes al demostrar que las culturas populares en América Latina, con sus raíces indígenas, negras, y sus mestizajes, son parte de un proceso histórico que fundamentan un particular modo de habitar, convivir y conocer en el mundo, basado en la defensa de su cosmovisión, lo comunitario y lo mítico (De Souza, B. 2010).

Las posturas del feminismo comunitario, la cosmovisión andina y otros, nos permiten entender que existe una identidad que relativiza la cultura comprendida como aquella que es privilegiadamente de las élites y de occidente sobre todo. Así se puede ver que estas posturas se articulan en un sentido del habitar, convivir y conocer en el mundo a través de sus instituciones típicas como el mercado mundial, estado moderno o parlamentario y saber racional.

El dialogo de saberes esta aun en el plano de las ideas y estas se van calando en principio en el imaginario de los individuos y así pasan a materializarse en las esferas de lo económico, ideológico y político a través de un proceso de desnaturalización de los mecanismos colonizadores, la crítica al conocimiento hegemónico y la adopción y reivindicación de nuevas y antiguas formas de pensar relegadas, invisibilizadas o mal enfocadas como es el caso de las diversas cosmovisiones que conviven en Bolivia.

2.2.1 EL PROCESO DIALÓGICO COMO HERRAMIENTA PARA LA DESCOLONIZACIÓN DEL SABER

Desde la filosofía que plantea Enrique Dussel, existe una posibilidad liberadora del conocimiento y de las formas de pensar el mundo. La existencia humana en esta lógica solo se deconstruye como tal, solo si se perpetra en la

pluralidad de sus versiones concretas, cada una de ellas distinta y plural. Anular la diversidad sería lo mismo que la muerte cognitiva y real de lo humano.

Esta heterogeneización es inminente, por el contrario la homogeneización es inaudito, ya que el mapa de la diversidad a la que está sujeto el ser humano jamás perderá su la infinita multiplicidad (Bolívar E, 2010: 9).

Sobre el caso específico de Bolivia, la actual regulación y jerarquización de los saberes es arbitraria pero sobre todo, contingente. Ya habiendo ahondado en las implicaciones inherentes que ha tenido y tiene la colonialidad y específicamente la colonialidad del saber, los saberes ancestrales, tradicionales y populares de nuestra región, tienen en este momento de la historia, que insertarse en las propuestas y alternativas para superar esta lógica colonizadora a partir de los conceptos y la práctica de estos saberes, con vísperas a transformar los paradigmas que dominan las dimensiones de lo político, educativo, cultural y social.

2.2.2 ECOLOGÍA DE SABERES EN EL DIALOGO DE CULTURAS

El diálogo entre culturas exige y permite no sólo el respeto mutuo, sino también un mínimo de conocimiento mutuo, con empatía y respeto. La articulación entre descolonización e interculturalidad no es parte de la agenda, o por lo menos no lo es en la práctica. Este proceso no es fácil, de modo que un ethos[17] crítico, que se interroga sobre los alcances y limitaciones de un dialogo intercultural, es fundamental para construir un dispositivo descolonizador (Acevédo Bernal Fabiola 2014). Con base en los mecanismos constitucionales actuales de interculturalidad y plurinacionalidad, podremos construir una sociedad enmarcada en una ecología de los saberes (De Souza, B 2010) solo si estos superan el complejo sentido de la lucha de poderes en el plano objetivo y simbólico.

De Souza Santos, Boaventura (2010) llama al pensamiento dominante del capitalismo a la colonialidad del saber, un pensamiento abismal, apremiando precisamente, a la construcción de un pensamiento pos-abismal, que, por el contrario, no es un pensamiento derivado de la misma lógica capitalista, sino que

[17] Un ethos es el espíritu que permea a un grupo social, un conjunto de actitudes y valores, de hábitos arraigados en el grupo. (Guzmán, D. 2007).

implica una ruptura radical con los modos occidentales dominantes de pensar y actuar desde el Sur.

Sobre esto De Souza Santos, Boaventura (2010; 49) indica que esto forma parte y que:

> *…el pensamiento pos abismal puede así ser resumido como un aprendizaje desde el Sur a través de una epistemología del Sur. Esto confronta la mono cultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes. Es una ecología porque está basado en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento.*

Desde el Sur dominado, desde los pueblos y sus tradiciones en América Latina, desde el propio concepto del Buen Vivir en Bolivia, así mismo, no niega la existencia y validez de los pensamientos que provienen del Norte global, sino que los pone a prueba. Siendo estos procesos de dominación occidental, las ecologías de saberes no niegan la existencia de aquello que se auto denomina como científico, sino plantea la necesidad de articular estos saberes y conjugarlos para crear diálogos y producir conocimientos en el marco de la diversidad.

Esta ecología de saberes se propone como un dispositivo propositivo que permite la construcción de nuevas relaciones de articulación de saberes y conocimientos, lo que a su vez implica dinámicas, espacios de transmisión de saberes, jerarquías y prácticas descolonizadas dentro de las comunidades.

El dialogo intercultural debe objetar o rechazar cualquier esencialismo o hegemonía cultural, y sostener que todas las culturas son el resultado de un proceso complejo y largo de inter y transculturación.

El proceso de descolonización debe significar un dialogo honesto entre culturas que produzcan una evolución intercultural y transcultural (Estermann, 2014:4). En términos concretos, esta ecología de saberes es a partir de la postura de De Souza Santos, Boaventura (2010) es el *“diálogo permanente y constructivo de saberes y conocimientos ancestrales con lo más avanzado del pensamiento universal, en un proceso de continuada descolonización de la sociedad”* (Acosta, 2011: 29).

Esto describe claramente que ningún tipo de conocimiento puede dar explicación de todos los acontecimientos en el mundo, todos son incompletos de diferentes formas. La ecología de saberes, en este sentido, expande el carácter testimonial de los saberes para abrazar también las relaciones entre conocimiento científico y no científico, por lo tanto expandir el rango de la intersubjetividad (De Souza, B 2010: 53-54).

Está claro que la ecología de saberes existe en las prácticas de la vida diarias en diversos espacios de interrelación, incluso en los diálogos interculturales más innatos y espontáneos. Es decir, no es una utopía ilusoria, es una realidad observable, empírica y tangible que a su vez no se puede idealizar ni plantear como una respuesta a todos los problemas del conocimiento, ya que la naturaleza de la ecología de saberes está basada en el cuestionamiento y critica constante a lo establecido, de lo contrario esta posición no tendría otra consumación que dificultades internas y externas.

La estrategia de consolidar un diálogo de saberes para construir una ecología de saberes es una proposición constituyente que emerge con mucha fuerza e impulso desde el Sur, desde nuestros propios pueblos ancestrales y tradicionales, desde sus formas de concebir el mundo, y son parte también de esta idea, las propuestas intelectuales que surgen desde los pensadores como Fausto Reynaga, quien sobrepone al indio como gestor y sujeto preponderante en las luchas revolucionarias.

Así la teoría que ya ha ganado un lugar privilegiado en las ciencias sociales, articulado a los otros tipos de conocimientos antes invisibilizadas, hoy pueden tener dialogo de saberes interculturales en horizontalidad, igualdad y en democracia, y así superar las ataduras de la colonialidad y lograr el Buen Vivir intercultural como horizonte civilizatorio.

2.3 UNIVERSALISMO LATENTE Y ALTERNATIVAS AL CAPITALISMO COGNITIVO EN BOLIVIA

Es paradigmático que en Bolivia las cosmovisiones indígenas, las formas no occidentales de organizar y entender la vida, estén incluidas en la Constitución, por

lo menos desde una perspectiva teórica. Tenemos el Suma Q´amaña,[18] noción que nunca había entrado otra Constitución Política del Estado, y que generalmente no ha tenido asidero en las constituciones modernas. No se solía hablar de conceptos no coloniales que permitan dar significación a los modelos de vida y de organización social y económica comunitaria, diferentes a los modelos de desarrollo occidentales hegemónicos.

Esta ruptura hacia el Estado Plurinacional y en el horizonte de una economía del Vivir Bien, como se dice en Bolivia, ha sido designada de diversos modos. Algunos la describen como Socialismo del Siglo XXI, otros como revolución Ciudadana y en algunos casos se denomina Socialismo Comunitario. No obstante es necesario dialogar con estas categorías, ya que estas construcciones teóricas e ideológicas son provenientes del mundo occidental y los movimientos sociales y los pueblos originarios están conscientes de eso (Vanhulst, J. 2019).

La idea de socialismo es una designación particularmente popular que expresa en líneas generales el ideal de vivir en condiciones de igualdad, por lo menos en el sentido clásico teórico y filosófico, no obstante, para los pueblos originarios este resulta de origen eurocéntrico, por lo menos para aquellos que no están vinculados a la militancia política de izquierda. Así, el socialismo puede tener la misma connotación que el capitalismo y desde este punto de vista no existiría en nuestro contexto una brecha entre los dos.

Entonces, creemos que se tiene otra cosmovisión, otra identidad de país que celebra la diversidad. La superioridad asignada al conocimiento europeo fue y es un aspecto sustantivo de la colonialidad del poder.

Los conocimientos de otra índole han sido hasta este entonces subalternos y por tal excluidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue naturalizado y legitimado sobre la noción de que tales

[18] En la revista cultural MITO (2018) el Suma Qamaña significan: “Buen Vivir, aunque cada cual, en su contexto, son diferentes. Sumak Kawsay es vida en plenitud, y Suma Qamaña añade el matiz de comunidad. Pero en general, saber vivir o saber convivir, las dos resaltan el “cuidar” y “criar” la vida, la de uno mismo, la de los demás, y la de la Pacha Mama. No son filosofías nuevas ni aparecen de casualidad. Están insertas en toda una compleja cosmología andina como el “thakhi” o el ‘camino’ de la vida que toda persona debe recorrer; la minga o el “ayni” o trabajo comunitario o de reciprocidad; la pobreza como sinónimo de horfandad; o el verbo tumpasiña o “venir a echarte de menos”

conocimientos representaban una etapa mítica, pre moderno y pre científica del conocimiento humano (Castro-Gomez y Grosfoguel, 2007: 20). A esto se le denomina colonialidad del saber, a la imposición arbitraria de una "razón" que se convierte en universal, y da paso a la hegemonía de una cultura por sobre las demás, por encima de las locales y periféricas, en palabras de Boaventura De Souza Santos (2008) hablamos de las líneas abismales[19] en el mundo moderno.

Este proceso también da lugar a jerarquías que bajo lógicas de dominación y de usurpación, excluye a aquello que pretenden un dialogo o intercambio de conocimientos diversos (De Souza, B. 2014; 33)

Hoy sigue vigente este tipo de colonización de los saberes, este universalismo que aun late en nuestra región, desde diferentes dinámicas al interior de la globalización, y en una relación de sumisión que anula la relación intercultural, por un lado, de las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales y por otro influye en las actitudes y valores.

La estrategia central ante este tipo de procesos, es la resignificación de aquellos conocimientos que surgen de la diversidad y la creación de otros que permitan una emancipación del conocimiento que sigue perseverando en la lógica de la colonización. Una alternativa a este capitalismo cognitivo en el contexto de Bolivia es claramente los feminismos comunitarios. Estos dialogan con otros tipos de feminismos, sin embargo, son serviles y funcionales a un proceso distinto de lucha contra la dominación y el patriarcado, ya que las principales gestoras de estos feminismos comunitarios promueven dispositivos de solución desde el otro lado de la línea abismal, desde el espacio invisibilizado, y a pesar de compartir las luchas con todas las mujeres feministas del mundo, tienen que atender a las necesidades urgentes de sus comunidades.

Este tema será desarrollado en otro capítulo, sin embargo a modo de dar ejemplos de la lucha contra el universalismo del conocimiento es necesario inferir que este tipo de feminismo no se queda en teoría, se lleva a la práctica a través de

[19] el pensamiento abismal consiste en conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos alternativos de conocimiento: la filosofía y la teología. El carácter exclusivista de este monopolio se encuentra en el centro de las disputas epistemológicas modernas entre formas de verdad científicas y no científicas.

acciones políticas, como la lucha por el territorio, que es un tema central en el feminismo comunitario a diferencia de la tendencia de otros grupos feministas preocupados por problemáticas latentes como el aborto seguro legal y gratuito, la igualdad salarial y de derechos laborales o los mecanismo de dominación patriarcal a través de los medios de comunicación (Paredes, J. 2010)[20].

Por otra parte esta lucha desde los feminismos comunitarios se las lleva al campo, en donde debe existir la lucha en el territorito de las palabras, y donde hay que disputar la hegemonía del patriarcado, a través de los sentidos y significados del pensamiento eurocéntrico. El feminismo comunitario fue iniciado en Bolivia durante el proceso de cambio llevado adelante por el propio pueblo quien es el principal interesado en vivir bien y con dignidad cuestionando al sistema patriarcal, capitalista y colonial. (Paredes, J. 2010).

Entonces el horizonte de las ecologías de saberes están en un periodo de exploración y de expansión, que deben ser promovidas a través de los debates y las discusiones, no solo en ámbitos académicos, sino que deben estar insertos en la vida diaria, como una prueba de nuestra diversidad y nuestra apertura al dialogo.

[20] Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. Espinosa Miñoso, Y (Comp), Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano, 117-120.

SEGUNDA PARTE

ECOLOGÍAS DE SABERES EN BOLIVIA: CRÍTICAS, AVANCES Y LIMITACIONES

CAPÍTULO 3

3. FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN PARA UN PENSAMIENTO EMANCIPADOR EN BOLIVIA

3.1 CAMPO PROBLEMATICO Y OBJETIVIDAD

Este capítulo demuestra, que la filosofía no está exenta de los procesos de dominación capitalista y colonial. Por eso se sugiere que exista una filosofía que sea liberadora, tal como lo indican Enrique Dussel y Boaventura De Souza Santos en su encuentro el año 2011 en México, en espacios de la Universidad Tecnológica de Monterey.

Tenía razón Pascal en el siglo XVII cuando decía *"…más allá del Ecuador hay pecados"*, y al indicar esto metafóricamente, estaba dando a entender que también existía una civilización por debajo de la línea del Ecuador, que sentía, pensaba y actuaba según sus creencias, cosmovisiones y cultura.

No obstante, y retomando los conceptos de las ecologías de saberes que plantea Santos Boaventura, existe una lógica que se sostiene en el tiempo y que supera las berreras ideológicas e históricas, esta es la lógica de la monocultura del saber y del rigor.

Esta monocultura está orientada en la idea de que existe un único conocimiento valido, y este es el conocimiento científico. Ese es un error de lógica básica. Suponer esto, o afirmar esta premisa es establecer que antes de la Colonización Española, los seres que habitaban este sector del mundo no tenían formas de organización social, sistemas económicos y cultura. En otras palabras, carecían de cualquier tipo de estructura cognitiva básica para vivir en sociedad. Esta afirmación es completamente errónea, ya que está demostrado que las culturas precolombinas estaban ya organizadas y avanzadas en muchos aspectos, tanto en lo social, artístico, científico y cultural (Ayestarán, I., & Márquez-Fernández, Á. B. 2011; 12).

El conocimiento de la cultura dominante ha sido institucionalizado a través de la academia, y esta no ha permitido, o por lo menos es muy rigurosa en determinar cuáles son los aspectos que deben y no deben ser abordados por los estudiantes. En este sentido se ha desvalorizado otras formas de ver el mundo y al

hacerlo se ha despreciado otras epistemologías que “no son rigurosas” desde el foco de la ciencia moderna.

Entre estos conocimientos están, los conocimientos populares, tradicionales, lo que surgen desde el pensamiento ancestral de los pueblos originarios, conocimientos campesinos, urbanos y locales.

Existe también según De Sousa Santos, Boaventura (2011), una monocultura de la naturalización de las diferencias, que expresa básicamente la distribución de las poblaciones en categorías que naturalizan las formas jerárquicas, a través de diferentes clasificaciones como la raza, la etnia, la orientación sexual o el sexo, otras. Estas categorías son parte de las estrategias por naturalizar las lógicas de dominación, y con frecuencia cohíben las oportunidades frente a quienes detentan los propios mecanismos de poder amparados en un orden hegemónico (Santos, B. 2011).

Otra lógica que es parte de la problemática del saber es la monocultura de la escala dominante, esta refiere a establecer una simple e irrefutable única escala elemental como patrón de medida, que invalida otras escalas posibles. Aquí aparecen en escena términos que provienen del pensamiento occidental como la universalidad o lo global entre otros, siendo estos dos procesos y construcciones que llevan a pensar en la lógica desde ideas universales, generalizando las ideas, formas de pensar y de darle sentido a la vida, a la muerte y la conciencia (Dussel, E. 2011).

La universalidad invalida todo lo que es planteado como lo particular, y lo global refuta y anula todo lo que es local y particular. Sobre esto, las ecologías de saberes, rechaza la idea de universalismo, planteando diferentes temporalidades, reconocimientos, de la escalas y de las producciones, y permite abrir las puertas para orientar nuevos paradigmas que rompan con esa lógica de lo universal y global, esgrimiendo la idea de habilitar formas particulares científicas y no científicas de concebir el mundo de la vida[1] y formas cognitivas aisladas del pensamiento abismal

[1] Husserl, en una primera definición, nos dice que el mundo de la vida es “el mundo de la experiencia sensible que viene dado siempre de antemano como evidencia incuestionable, y toda la vida mental que se alimenta de ella, tanto la acientífica como, finalmente, también la científica”. Para Husserl la experiencia implica, por

y de las lógicas de dominación.

En esta lógica Santos, Boaventura a fin de posibilitar una construcción o deconstrucción epistemológica nueva orientada a una ecología de saberes, propone generar programas de investigación en temáticas como:

- ✓ La identificación de saberes
- ✓ Estudiar las relaciones que existen unos con otros
- ✓ Y la naturaleza y evaluación del mundo real posibilitador de ellos.[2]

Para este horizonte filosófico y epistemológico nuevo será necesario iniciar con cuestionamientos nuevos, como por ejemplo, ¿desde qué perspectiva pueden ser identificados los diferentes saberes? Sobre esta pregunta habrá que reflexionar sobre, ¿quiénes son los actores sociales más adecuados en proponer o visibilizar estas diferentes perspectivas? ¿En qué contexto lo hacen? y ¿Cuál será el techo de conocimientos que cuentan estos actores sociales o grupos, para cuestionar la realidad y proponer nuevas miradas?

Estas preguntas están orientadas a cuestionar, reflexionar y analizar otros conocimientos, validos desde una lógico "no occidental", y procurando que estos procesos sean resueltos mediante los agentes que son mayormente más golpeados por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

Posterior a este análisis será necesario preguntarse ¿Cómo podemos diferenciar el conocimiento mal denominado no científico del que es catapultado como científico? y en este proceso ¿Cómo podemos distinguir la variedad de conocimientos no científicos?

Aunque exista una controversia inherente en determinar cuáles son los grupos más afectados del sistema económico y social en el que vivimos actualmente, es preciso pensar que en una ecología de saberes existe un punto de partida, así como en las formas nuevas de pensar una epistemología diferente. Este se vincula a pensar en el otro, que en esencia puede ser uno mismo o el otro que es excluido,

---

consiguiente, una infraestructura de sentido, la cual conlleva que lo experimentado sea mucho más rico que el contenido.

[2] SANTOS, B de S (2005). Utopía Praxis Latinoamericana. Año 16, No. 54 (2011), pp. 7 - 15 13 Op. cit.,163-167; SANTOS,B. de S (2006). Op. cit.,pp. 26-30 ;y SANTOS,B de S (2006a).

negado o víctima (Dussel, E. 1983).

En principio, desde la filosofía de la liberación, esta no es una opción sino una responsabilidad ética, que constituye un punto de vista privilegiado y que construye ángulos de mirada con la capacidad de abordar la totalidad pero siempre visualizando lo negado por ella (Retamozo, M. 2017).

El otro debe contar con una concepción ontológica y epistemológica, y no obstante el pensar en el otro como sujeto sentipensante debe contribuir a la reflexión de los presupuestos epistemológicos subyacentes como, lo ideológico, histórico, axiológico, etc.

Esta práctica, tal como señala Vasilachis, Irene (2006) contribuye en el accionar tanto personal como social, pero sobre permite buscar una nueva forma de hacer ciencia. Estas premisas articuladas a la idea de filosofar pensando en una liberación del pensamiento boliviano, determina una posición ética en donde el criterio de la "vida" constituye un posicionamiento que da lugar a una práctica política pero también a una función epistémica heurística.

Dussel, Enrique. (1983:313) indica que:

> *…las condiciones de la objetividad de un conocimiento posible se originan en la praxis, como la totalidad de las prácticas mundanas, ya que el mismo interés depende de las acciones. De otra manera, la condición de posibilidad de la constitución de la objetividad del objeto pende del proyecto fundamental práctico de una sociedad, de un grupo, del mismo individuo articulado en ellos. El interés abre el horizonte de la posible constitución de los objetos del conocimiento. Podríamos decir que más allá del horizonte actual de inteligibilidad o de constituibilidad objetiva no es posible real y concretamente.*

En este tema es explícita la radicalización que Dussel en relación al giro ontológico sobre el ser, y como el interés deja de limitarse a un solo tipo de racionalidad ya sea este practico, técnico o crítico, sino tiene como principal benefactor y referente a la comunidad de víctimas.

En consecuencia, las posiciones ontológicas de ambos autores, dan como patrón enmarcado en una utopía de la liberación, y aunque la referencia última parezca común a las diferentes opciones en el campo de las ciencias sociales y el mundo de la vida, el posicionamiento ético y la intencionalidad de los agentes producirán una objetividad distinta, caracterizada por una praxis trascendental del conocimiento posible (Dussel 1983:316).

Esta forma de pensar el conocimiento o pensamiento en nuestra región puede dar lugar a reflexionar sobre los aportes, y los componentes de estos como una alternativa al sistema vigente que gobierna el mercado del conocimiento, orientado por un ideal emancipador que parte de la teoría critica, instalando así horizontes de inteligibilidad superadores para obtener un estatus epistemológico.

Para el propósito central de este estudio orientado a las ecologías de saberes, la filosofía de Enrique Dussel propuso con claridad el criterio de demarcación y este plantea que existe una necesidad de pensar criterios que sean operativos en tres grandes campos:

- ✓ En principio será necesario para la ecología de saberes distinguir entre ciencia y pseudociencia
- ✓ Consiguientemente, diferenciar entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas y/o sociales
- ✓ Y para finalizar, determinar las diferencias y similitudes entre ciencias humanas y/o sociales críticas y ciencias humanas y/o sociales estándar.[3]

La idea de pensar en el conocimiento surgido en diferentes contextos sociales e históricos es la fundamentación central del pensamiento crítico Dusseliano y sus condiciones de posibilidad son tareas centrales de la Filosofía de la Liberación en el plano epistemológico.

Asimismo, agrega Dussel, Enrique (2011:286) que:

> *…crítica es una teoría científico-social no solo por la posición teórica de lo negativo-material, sino por el 'ponerse de parte' efectiva y prácticamente 'junto' a la víctima, y no solo en posición observacional participativa sino como el co militante que entra en el horizonte práctico de la víctima al que se decide a servir por medio de un programa de investigación científico-crítico.*

Las epistemologías del sur son, en esencia, una posibilidad de realizar un ciencia critica, de hecho toma muchos apuntes de la teoría crítica y de la influencia de la escuela de Frankfurt, entonces, de hecho, lo que provenga de esta ola de perspectivas, no será solo rescatar aquellos conocimientos opacados por la cultura dominante y visibilizarlos para su análisis, sino estará enfocado en buscar

[3] Dussel, E. (2011). Filosofía de la liberación. Fondo de Cultura Económica.

particularidades metodológicas como parte del posicionamiento ético político y una actitud de ubicarse junto a las víctimas y asumir, dice Dussel; *"la responsabilidad de los «intelectuales orgánicos"* intentando explicar junto con los sujetos conocidos y ver la manera de inventar o rescatar paradigmas, interpretaciones y descubrir hechos que antes no han sido observados.

Otro aspecto importante que proviene de las dos posiciones teóricas, tanto de la filosofía de la liberación como de las epistemologías del sur, es no permitir el divorcio entre ciencia e ideología. La cultura dominante nos embriaga con teorías y conceptos que marcan una posición política e ideológica encubierta. La psicología nos muestra, como a través de la historia, las escuelas dominantes en el campo de la formación y la praxis han sido y son los paradigmas psicoanalíticos y conductistas, y sus respectivas derivaciones. Como trasfondo de esto, podemos mencionar que ambas escuelas psicológicas, fueron acuñados por equipos de investigación y científicos dedicados a lograr objetivos de instrucción en jóvenes militares, y fue así que los métodos conductistas fueron validados a partir de experimentos crueles y carentes de principios éticos. Sobre todo la instrucción estaba destinada a vincular los principios básicos de las posturas ideológicas y políticas de esos momentos históricos.

Entonces, cuando hay ciencia también hay ideología, de lo contrario esta posible exclusión en si misma ideológica, ya que muestra la totalidad de un discurso teórico, científico, que puede ser ideológico, no por su desarrollo intrínseco sino por su intención, que tiene como punto de inicio, el servir de mediación a un contexto político (Dussel, E. 2005).

El mismo autor indica que:

> *La ideología es así el conjunto de expresiones que encubren la dominación; cuando son metódicas la justifican más acabadamente. La función ideológica, en su esencia, es la relación del signo o significante como justificación de dicha praxis dominativa. Por ello, cuando es científica es más ideológica que nunca. La ciencia, por ejemplo, cuando prescinde de sus condicionamientos sociales, económicos, políticos (condicionamientos dialécticos), y cuando olvida su estatuto ético, puede servir para que el guerrero haga blanco más precisamente de un inocente y convierte a toda su ciencia en cientificismo. Cree que tal como está constituida la ciencia tiene autonomía absoluta; sería válida en todas partes; sus temas se habrían originado por las exigencias internas del discurso científico; que podría ser imitada por todos los países del globo como una mediación pura,*

incontaminada, neutra.

Dentro de un pensamiento abismal, en donde dos formas diferentes de concebir el mundo parecen convivir de manera inarmónica, las ecologías de saberes y los discursos pueden cambiar este panorama irresoluto. Una forma de dialogo de saberes, según Santos (2011) y Dussel (2005) son la ciencia asociada a la tecnología. Estos autores consideran que ambas son necesarias para el proceso de liberación de las naciones periféricas y las clases populares.

Pero lo peor para la inteligencia y el desarrollo son los cientificistas tecnicistas[4] que importan ciencia pretendidamente "incontaminada o pura" que en su intención gravita su cientificismo y en su descontextualización descansa la incapacidad de ser viables, y los tecnologistas predican la necesidad de importar tecnología con lo cual introducen técnicas extrañas y llamativas, con criterios prácticos, políticos y económicos que son los que causan esencialmente el neocolonialismo en el que se sub desarrolla el mundo periférico (Dussel, E 2005).

A esto se puede sobreponer una alternativa superadora, que estaría basada en inventar o rediseñar con criterios prácticos nacionales, propios, populares en donde el científico logre articular cabalmente el ejercicio de su ciencia con los condicionamientos efectivos y dialécticos de la política, escuchando claramente las interpelaciones del pueblo oprimido contra el sistema.

De lo contrario se da paso libre al cientificista que tiene como objetivo ejercer la ciencia, para encubrir y justificar la dominación que el centro y las clases opresoras adelantan sobre las naciones periféricas y los pueblos oprimidos.

3.2 DE LA CIENCIA A LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Para el logro de las ecologías del sur, De Souza Santos Boaventura asume un papel protagónico como pensador, y propone que el pensamiento del sur global -caracterizado por ser víctima de los procesos de dominación- será tomado en cuenta si este se libera a sí mismo de las ataduras generacionales y del esclavismo

[4] La ciencia se encuentra cada vez más compenetrada con la técnica. Este hecho, junto con el éxito reciente de la tecnología, explica que en algunos casos el cientificismo se encuentre relacionado directamente con los logros técnicos (Artigas, M 1989).

cognitivo en el que vive. Solo se podrían generar diálogos de saberes si estos toman papeles críticos unos sobre otros y sobre todo si estas formas de conocimiento conciben la coexistencia de distintas formas de observar el mundo de la vida.

En el marco de los estudios filosóficos se entiende esta última aseveración como el intento por superar la línea abismal en términos abstractos y así liberar los diversos saberes que existen en Bolivia. Para esto se propone la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, buscando los conceptos para el logro de una ecología de saberes en Bolivia.[5] Para esto es necesario profundizar sobre las posturas críticas en torno a las rupturas y reflexiones de tipo epistemológicas, generado una nueva ontología que ponga en cuestionamiento la relación entre el ser y la verdad establecida por el pensamiento occidental dominante.

En este apartado nos concentraremos en el proceso de transito de la ciencia y el estudio de la ciencia denominado epistemología, hasta llegar a la filosofía de la liberación. Para eso debemos hablar de la epistemología y sus definiciones. Entendemos que el horizonte del pensamiento americano y específicamente el Boliviano es generar las condiciones necesarias para lograr una nueva epistemología del sur, que responda a las necesidades de las clases dominadas y vulneradas histórica y socialmente.

La conceptualización de tipo histórica y etimológica indicaría que la palabra epistemología como parte de la filosofía, da referencia a la teoría del conocimiento y para fines de este estudio, la primera pregunta que surge es ¿A qué tipo de conocimiento se refiere? Y por otra parte ¿A qué se refiere cuando menciona "conocimiento confiable"?. En estas salvedades ya se puede intuir una distinción de conocimientos o quizá puede llegar a una segregación de conocimientos. Estos podrían estar asociados a los saberes o conocimientos que surgen del sentido común, pero incluso estos últimos tienen en la actualidad un lugar en la ciencia, tal y como indicarían Denise Jodelet (1986) y Serge Moscovici (1981) al plantear su teoría de las representaciones sociales como conocimientos del sentido común que circulan en las subjetividades e intersubjetividades, construyendo así formas

[5] En posteriores capítulos se analizaran los hitos que propone el pensamiento boliviano en procura de una nueva epistemología de sur y una ecología de saberes

inteligibles de concebir la realidad social a partir de un objeto de representación (Jodelet, D 1986)[6]

Entonces cabe indicar si es necesario en las ciencias sociales y la filosofía, discriminar aquellos conocimientos surgidos en los movimientos sociales, en las luchas y las cosmovisiones de los pueblos originarios. La razón de fondo es que existe en las conceptualizaciones primarias del concepto de epistemología –como en otras definiciones que son parte del mundo categórico de la filosofía- la necesidad de excluir no solo al ser, sino al saber cómo aspecto central del ser. Por tal razón a todo lo que no sea válido o tenga un alcance de socialización con carácter de dominación es denominado como "doxa" o conocimiento individualizado de bajo nivel de socialización.

Enrique Dussel al igual que Santos Boaventura critican estas clásicas conceptualizaciones y permiten entrever otras formas de racionalizar nuevas estructuras conceptuales que hagan alusión a la diversidad e inclusión de los saberes. Enrique Dussel investigador y pensador en áreas como la ética, filosofía y política de la liberación, propone hacer pensar en la filosofía alejándose de lo abstracto –no del todo- para entrar en la materialidad, de los sujetos que evidencian las consecuencias del capitalismo, neo colonialismo y el patriarcado, pensamiento que retoma la dialéctica abordada teórica y filosóficamente por otros autores clásico y los que han surgido en la modernidad.

Para fines de este estudio vamos a retomar el carácter ético y elemental que aporta Dussel a la creación de la filosofía de la liberación y sobre todo como adepto auto proclamado de la visión epistemológica de Boaventura de Souza Santos[7].

Cabe recalcar que Enrique Dussel hace una crítica enérgica a la intelectualidad. Para esto aviva a estudiantes y profesionales a entender que la realidad no solo puede ser estudiada sino debe ser trasformada y que en esta posición es de donde surge una conciencia social que es donde reposa el verdadero

[6] Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. Moscovici, Serge (comp.), Psicología Social II, Barcelona, Paidós, 469-494.

[7] Santos Boaventura (C, Piassanni) (2014, Febrero 23) Enrique Dussel y Boaventura de Sousa hablando sobre descolonización epistemológica desde el Sur en la UACM

carácter de la liberación.

Sobre esto Enrique Dussel (2011) afirma que *"el cómo pensar y articular una praxis, hay que tener en cuenta que son los movimientos sociales, el agitar de la gente y de los pueblos en disconformidad con el sistema, los que hacen surgir las reflexiones teóricas, y no al revés".* Otro aspecto a destacar del pensamiento de Dussel es que su pensamiento es un asunto pragmático, más que solo una enunciación y esta erigido por su crítica desde y con el oprimido, y como la Teoría Crítica en sus momentos, sin negar o dar como anticuada la tradición hegeliana-marxista (Santos, B 2009).

Esto ha dado lugar a su Filosofía de la Liberación, conviniendo que su pensamiento, en su mayoría, se ha convertido al pragmatismo. Es que vivimos en tiempos de urgencias, que se requieren respuestas inmediatas y viables a los problemas de las sociedades y para esto solo queda ser pragmáticos. El pensamiento de Dussel es un intento de superación del pensamiento moderno occidental.

Los pensadores críticos latinoamericanos -solo por nombrar algunos- como Maritza Montero en Venezuela y su aporte a la psicología comunitaria latinoamericana, Silvia Rivera en Bolivia y sus posturas sobre el indigenismo, Orlando Flas Borda en Colombia con su metodología de investigación acción participativa, Paulo Freire y su pedagogía del oprimido y por su puesto Enrique Dussel con su filosofa y ética de la liberación. Tienden a asumir funciones claves, por un lado, está el análisis e interpretación de la realidad y, por otro lado, la militancia política, teniendo como horizonte el ideal de transformación social,

Se podría decir que estos se ven marcados por la tesis de Marx sobre Feuerbach que dice: *"los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo."*

Aquí surge una teoría interesante que puede dialogar con la problemática de este estudio y es la teoría de la dependencia[8] que surgió en América Latina entre

[8] André Gunder Frank (1967; 1976) sostuvo que las relaciones de dependencia en el mercado global se reflejaban en las relaciones de dependencia estructural dentro de los Estados y entre las comunidades. Aunque existen diferencias entre los enfoques de la dependencia, generalmente la pobreza es explicada como

los años 60 y 70. Blomström y Ente, (1990) defienden la siguiente idea respecto a esta teoría, *"que el subdesarrollo está directamente ligado a la expansión de los países industrializados, que desarrollo y subdesarrollo son dos aspectos diferentes del mismo proceso y que el subdesarrollo no es ni una etapa en un proceso gradual hacia el desarrollo ni una precondición, sino una condición en sí misma"*

Entonces la dependencia no solo se limita a aquellas relaciones entre países, sino que crea estructuras internas en las sociedades. Desde una postura crítica Santos Boaventura problematiza la idea del desarrollismo que según esta teoría los países del mundo se encuentran agrupados según su nivel de desarrollo y estos comprende el primer, segundo y tercer mundo o en otros términos países desarrollados o países en vías de desarrollo como eufemismo de países subdesarrollados (Beigel, F. 2006).

Estos datos no son menores cuando intentamos explicar el sistema de dominación en el que viven los países en vías de desarrollo, y como este logra sumergirse al plano del conocimiento cuando no existen posturas claras y críticas a la teoría del desarrollo, misma que excede según nuestra lógica al escenario económico, ya que al afirmar que los países subdesarrollados se encuentran en una fase atrasada respecto a los desarrollados también lo estarán sus formas de pensar y concebir el mundo.

Según esta lógica, cabe preguntarse ¿dónde quedan los conocimientos ancestrales y las cosmovisiones de los pueblos originarios? Los teóricos críticos, entre ellos Santos Boaventura se oponen a la teoría desarrollista, considerando al subdesarrollo como la consecuencia de la dependencia colonial, afirmando que Sudamérica no es un continente subdesarrollado sino dependiente.

En el mismo terreno que Dussel, y su filosofía de la liberación, Orlando Flas Borda comenzó a plantear hace décadas de una "sociología de la liberación" que plantea la necesidad urgente de superar la dominación y la dependencia.

Muchos pensadores en este sentido afirmaron que la teoría de la dependencia no explica de manera concreta y completa las problemáticas de los

un resultado de las circunstancias particulares de la estructura social, el mercado laboral, la condición de explotación de la fuerza de trabajo y la concentración del ingreso.

pueblos Latinoamericanos y del Caribe y que existen otros aspectos trascendentales en este análisis. A esto la filosofía de la liberación de Enrique Dussel aun persevera en retomar la teoría de la dependencia como eje fundamental de su análisis. Otro aporte trascendental a la liberación de la filosofía y de las ciencias sociales es la de Paulo Freire, que expuso que el pueblo oprimido ha de ser sujeto de su liberación (Madorrán Ayerra, C. 2012). Este autor abocado a los modelos pedagógicos y la enseñanza tuvo como pretensión superar la dependencia a partir de la educación concientizadora y popular que mediante la alfabetización quería transmitir una crítica a la relación a las formas de dominación.

Paulo Freire entendía la opresión como una problemática social y educativa que se debía combatir con la concienciación, sin embargo este método educativo en un país como Brasil debía dialogar con los parámetros establecidos de educación bancaria a partir de un método inductivo. En otras palabras, se debía combinar lo conocido con lo desconocido, intentando dar un lugar operativo de trasformación y de reflexión en un contexto donde el estudiante no tenía ninguna intervención o aporte en el proceso de enseñanza y aprendizaje.

En este sentido se puede decir que la pedagogía de Freire es liberadora y a la vez es parte de un proceso organizativo y articulado de conocimientos para lograr un dialogo de saberes que ponga cara a cara lo conocido con lo novedoso, siempre teniendo como principal beneficiado al oprimido. Paulo Freire (1975) dijo *"…solo los oprimidos liberándose, pueden liberar a los opresores. Estos, en tanto clase que oprime, no pueden liberar, ni liberarse"*[9]

El planteamiento de Freire tuvo un gran impacto en nuestra región, y Bolivia no fue la excepción siendo su aporte una muestra importante de lucha a favor de los pueblos oprimidos. Pero ¿porque retomar estos autores? La respuesta es simple, ya que estos pensadores fueron la punta de lanza en su época para los pensamientos emancipadores, así como lo fueron los intelectuales de la ilustración para engendrar los ideales de revolución en Francia del siglo XVIII. Estas teorías se han ido articulando en el tiempo, conformando así los intentos por una forma propia

[9] López, J. O. (2008). Paulo Freire y la pedagogía del oprimido. Revista Historia de la Educación Latinoamericana, (10).

y contextualizada de dar respuestas a las necesidades de los necesitados y a su vez se han convertido en aportes esenciales para la filosofía, ética y teología[10] de la liberación y sobre todo a las epistemologías del sur.

La teología es otra muestra de una ecología de saberes, en donde se pudo conjugar los pensamientos marxistas y la posición de la iglesia en torno a la praxis del ser cristiano en la sociedad, el compromiso político con los más necesitados, y la reflexión sobre el compromiso revolucionario. Es en este contexto donde Gutiérrez propuso la "liberación" como opción a la situación de dependencia. En esta etapa histórica los teólogos de la liberación pusieron en tela de juicio y denunciaron la pobreza y la situación indignante en la que vivían los pobladores en diferentes regiones del continente a causa de la explotación laboral y las desapariciones y muertes por parte de los gobiernos nefastos y de factos en cada país de Latinoamérica.

El aspecto que nos concierne en este estudio es entender cómo la iglesia católica, ortodoxa por naturaleza, logró articular los ideales de revolución, y generar un posicionamiento teórico filosófico, respecto a temas como pobreza, explotación, etc., abogando por la socialización del poder económico y político, así cómo por eliminación de la propiedad privada y la repartición equitativa de los medios de producción. La dura opción oposición a esta postura por parte de las doctrinas eclesiásticas y buena parte de los gobiernos hizo que los seguidores de la teología de la liberación, tuvieran en muchos casos destinos fatales.

La filosofía de la liberación cuenta con un propio método para su praxis y comprensión del mundo, sin embargo, para llegar a esto primero se debe comprende cómo opera la ciencia. En palabras de Dussel E. (2011) *"La interpretación cotidiana es ingenua, no crítica; da a los entes un sentido obvio, desde siempre. Sin embargo es crítica, o relativamente tal con respecto a la*

[10] Frente a la falta de compromiso con la realidad histórica de la teología cristiana clásica, podemos situar en 1968, en Colombia, el nacimiento de la "Teología de la liberación". Los teólogos de la liberación plantearon la necesidad de contar con la realidad en que iban a anunciar la salvación, y se apoyaron en el conocimiento de primera mano de las experiencias cotidianas de los más desfavorecidos. Vivieron como los más pobres junto con ellos, estableciéndose en muchas ocasiones en barriadas marginales donde sus labores iban mucho más allá de la celebración de misas (Madorrán Ayerra, C. 2012).

interpretación del sentido del hombre llamado mítico o primitivo. Así, para los aztecas, el Sol es el dios Huitzilopochtli, mientras que para el hombre de la calle actual el Sol es un astro en torno al cual la Tierra gira constantemente".

Lo ambivalente del conocimiento es que solo una de estas posturas tiene el privilegio de caracterizarse como válida, a esto Enrique Dussel admite que,

> *El método de la ciencia tradicional, se define como un proceso explicativo y demostrativo. Aristóteles en sus Analíticos explicó el proceso demostrativo a partir de los principios. Kant divide las ciencias sea en analíticas, tautológicas o propiamente demostrativas (las ciencias formales como la lógica y matemáticas), o en aquellas que proceden por juicios sintéticos a priori".Estas últimas, se determinan por sus principios, que definen las condiciones de posibilidad del conocer científico a priori, tanto con respecto a las categorías del entendimiento como a la materialidad de la experiencia. Para nosotros, hoy, la explicación de los hechos se efectúa desde teorías, llegándose a explicaciones o conclusiones con diversos grados de probabilidad o falsifiabilidad.*

Entonces, este posicionamiento en la filosofía debe ser interpelado y es en esta confrontación donde surge el método propio de la filosofía liberadora. Debe ser interpelado a través de un propio marco teórico.

Si la ciencia tradicional es una explicación de datos de la experiencia por Teorías, la idea ahora será centrar la atención en un nuevo ámbito metódico que no es apodíctico a los ojos de la cultura dominante o científico en el contexto de la comunidad académica.

Los tópicos de Aristóteles mostraron en ese entonces que la dialéctica era un método científico, porque lograba pensar y argumentar los principios de la ciencia a partir de opiniones cotidianas, por otra parte Carl Marx, en su método para economía política, describe al método dialectico como el movimiento que va de lo abstracto a lo concreto, y terminar llegando a la totalidad y su principio de este último es el de la identidad y la diferencia (Peñuela V. L. A. 2005).

Esto quiere decir que el método dialectico es según Dussel Enrique (2011)

> *…es parte del principio mismo de la ciencia; puede pensar los supuestos de toda teoría científica, y lo hace desde el mundo, desde el nivel político, erótico, pedagógico, económico, etc. Puede pensar a la misma naturaleza como un momento en la historia del mundo; puede cuestionar la totalidad de la ciencia. Los supuestos (lo puesto debajo) últimos son el tema de la dialéctica.*

Es este método dialectico, que puede usarse en todo tipo de formas de discurso, ya sea este político, pedagógico, cultural, etc. O, por otra parte, usarlo como un esclarecimiento de las ciencias de la naturaleza, sin mencionar que es el método ontológico de la filosofía. El horizonte será llegar y superar los cuatro niveles de discurso que parte del hombre primitivo, al del hombre de la calle y del científico hasta el nivel del dialéctico. Cada uno de estos tipos de discurso no contiene y deben responder a una lógica de coherencia o jerarquía, ya que cada uno de estos es útil para la ciencia. Pero sí son críticos los unos con los otros.

Sin embargo, también existe en el posicionamiento filosófico el sentido de la dialéctica negativa que parte de la negación de lo negado en la totalidad (Dussel, E 2011). Es esta postura la que encarna las ciencias sociales actuales, por lo menos aquellas que se conocen como hegemónicas o dominantes, ya que el sistema de presupuestos ontológicos y/o epistemológicos que las gobiernan, no responden a lógicas de inclusión de nuevas epistemologías o formas de reconocer el conocimiento.

Es así que la analéctica, como método positivo, nos va a permitir lograr y llegar a métodos que no solo no son científicos, sino que ni son teóricos y reconocer su importancia porque, de lo contrario, no se logrará describir el establecimiento epistemológico de las ciencias sociales y humanas. El sentido del método práctico al que nos referimos es por ejemplo el de la política, no como ciencia política, sino como el saber cómo operar prácticamente en el nivel de las decisiones públicas, sociales; gubernamentales, sindicales, militares; de la política como la responsabilidad del ciudadano o la profesión del político.

El método crítico es también parte de una postura filosófica tradicional en el pensamiento de Enrique Dussel. Este autor plantea que:

> *…en el propio ejercicio, se puede poseer una conciencia crítica de los temas, de sus condicionamientos, del uso que pueda hacerse de los resultados. Todo ello permite al hombre de ciencia, con conciencia ético política, poder dar cuenta responsable de sus actos. Esa conciencia crítica le permite no ser un cientificista, pero no constituye a la misma ciencia como ciencia crítica, ya que por tener por objeto entes naturales y no hombres en cuanto tales, su criticidad es dialéctica (por sus supuestos como hemos dicho) y no intrínseca. Por el contrario, en los métodos prácticos (político, etc.), poiéticos (tecnológico, etc.), en las ciencias humanas, y como veremos dentro de poco en la misma filosofía, la criticidad es intrínseca al objeto específico del*

método, porque se trata del hombre.

Son estos los caminos que dan lugar a una filosofía liberadora que sea nueva, mejoradora y catalizadora de propuestas de cambio, orientadas a reconocer el mundo de la vida desde una óptica diferente a la del sistema opresor.

3.3 HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Para ingresar a los aportes teóricos que dan lugar a un dialogo o ecología de saberes, podemos afirmar que una filosofía liberadora debe tener en cuenta cualquier forma de epistemicidio o muerte de los conocimientos alternativos.

La filosofía de la liberación de Enrique Dussel propone la analéctica como su método de reflexión filosófica. Y en este estudio se convierte en herramienta a la hora de pensar en una epistemología para las ciencias sociales, en un dialogo sur a sur.

Este apartado propone tres de estos aspectos epistemológicos claves para lograr una ecología de saberes. En primer lugar, se debe construir una visión de objetividad, un criterio de demarcación y de verdad, y una lógica de la investigación. Mediante la identificación del alcance y las limitaciones en el abordaje del tema en la obra de Dussel, se espera contribuir a aclarar la agenda para una fundamentación del conocimiento en ciencias sociales bajo nuevos paradigmas basado en una filosofía de la liberación.

A través de un recorrido básico y breve sobre la obra de Dussel percibir que las ciencias sociales y el conocimiento surgido en las luchas, aquellas que pretenden ser objetivo de diálogo con otros saberes no pasan o experimentan un problema teórico, se ve que las propuestas teóricas son bastas, el problema está en el problema de tipo práctico.

Es en esta dimensión donde las comunidades, los grupos sociales y las personas en su particularidad deben demostrar la verdad, y poner en marcha las estrategias para trasformar la sociedad, partiendo de luchas a pequeña escala, originando el poderío gradual, la terrenalidad de su pensamiento.

A esto Enrique Dussel (2011) indica que:

> *El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico. Allí es donde nos encontramos con un problema epistemológico clásico y central: en torno al*

> *criterio de validación de un conocimiento producido bajo estas premisas en un escenario contemporáneo posempirista que, entre otras cosas, no reconoce un criterio correspondentista de verdad.*

El desafío de las epistemologías del sur, será elaborar criterios de demarcación y validez consistentes con la propuesta de la Filosofía de la Liberación y que estas no pierdan su criticidad, su rigurosidad y su metodología consistente con estos postulados.

La Filosofía de la Liberación propone una ruptura que se constituye en un punto de partida ético, ontológico, axiológico, psicológico, político y metodológico. En la dimensión ética podemos afirmar que existe una visión de asimilación de la vida como un principio ético que es rezagado por las perspectivas positivas vigentes.

Lo ontológico porque analiza y reformula la relación entre ser y no ser otorgando un espacio fundamental al no ser (lo excluido y negado), lo político porque al incluir al no ser otorga materialidad a la vida, a lo antes excluido. Y lo metodológico, seria resultado de asumir los aspectos anteriores que son parte de una reflexión epistemológica, e instaurar nuevos conocimientos bajo procedimientos validos de producción de conocimientos.

Para lograr una justicia cognitiva global y retomar el papel fundamental de los que se ubican en las periferias –metafóricamente- la filosofía de la liberación es un arma fundamental para la ruptura filosófica y epistemológica. Es así que los fundamentos teóricos planteados en este capítulo sirven de soporte para adentrarse a platear propuestas del pensamiento boliviano, que son parte inherente de esta lucha de poderes asimétricos por el estatus del conocimiento.

Esta pretensión de producir conocimientos de índole políticos alentarán las promesas que permitan fundamentar porque los conocimientos surgidos en las luchas producen teorías y conceptos válidos, legítimos y críticos. La relación entre filosofía, epistemología, teoría, metodología y técnicas de investigación es, sin dudas, un debate pendiente que incluye, también, los modos de comunicación y diálogo en el marco de lo que Boaventura de Sousa Santos llama ecología de saberes.

En conclusión, la visión crítica del conocimiento se convierte en radical y permite una interpelación urgente al pensamiento occidental y reconoce que existen otros mundos, otras formas de concebir la realidad y sobre todo, nuevas o demandantes propuestas para cambiar la realidad social, económica y hasta científica de este mundo moderno.

Para esto se debe pensar también en lo que Dussel denomina "la localización", este elemento quiere decir, desde donde se enuncia la crítica, desde donde proviene los intentos de trasformación, y quienes son los agentes de liberación que exigen estos procesos. Así mismo la localización es una acción hermenéutica[11] en donde el observador se sitúa en una posición comprometida con el lugar socio - histórico, en una comunidad como sujeto de enunciación de un discurso (Dussel, 2007: 15).[12]

[11] La Hermenéutica es la ciencia de la interpretación. Dicho nombre se aplica, generalmente, a la explicación de documentos escritos y, por este motivo, puede definirse más particularmente a la Hermenéutica como la ciencia de interpretación del lenguaje de los autores (Terry, M. S., Hall, D., & Mendoza, V. T. (1990). Hermeneútica. Clie).

[12] Dussel, E. (2007). La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos. Jáuregui y Moraña. Colonialidad y crítica en América Latina. México. Universidad de las Américas.

CAPÍTULO 4

4. EL VIVIR BIEN Y COSMOVISION ANDINA INSERTOS EN EL DIÁLOGO SUR A SUR

En este capítulo se expone y se discuten los aportes del conocimiento surgido en la sociedad andina, que pueden servir como punta de lanza para el diálogo y ecología de saberes, en miras a generar propuestas claras y precisas a la discusión y ruptura del pensamiento hegemónico y de los paradigmas de conocimiento dominantes en Bolivia. Para esto se debe ubicar el primer repaso en los postulados sobre cosmovisión y filosofía de los pueblos originarios.

4.1 COSMOVISION Y FILOSOFIA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

El primer eje de análisis, será ubicarnos en las antagónicas posiciones que tuvo en nuestro territorio la única forma social que ha sido descrita y estudiada en la sociedad andina prehispánica, respecto al sistema social y económico que opera dominante en la actualidad. Este es el Tawantinsuyu en donde "no existía propiedad privada". Era una sociedad comunitaria en su totalidad, y la propiedad era reservada con exclusividad para el Estado.

Las tierras, en ese entonces denominadas, Tierras del Sol y Tierras del Inca eran adjudicadas simple y únicamente en usufructo a sus beneficiarios (García, F., & Roca, P. 2004).

En la actualidad, en nuestro país, la propiedad privada está amparada por el Estado y según la CPE (Constitución Política del Estado)[13] indica en los artículos 56 y 57:

> *Artículo 56 I. Toda persona tiene derecho a la propiedad privada individual o colectiva, siempre que ésta cumpla una función social. II. Se garantiza la propiedad privada siempre que el uso que se haga de ella no sea perjudicial al interés colectivo. III. Se garantiza el derecho a la sucesión hereditaria.*
> *Artículo 57 La expropiación se impondrá por causa de necesidad o utilidad pública, o cuando la propiedad no cumpla una función social, calificada conforme con la ley y previa indemnización justa.*[14]

[13]de Bolivia, E. P. (2009). Constitución política del estado. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, 7.

[14]https://bolivia.justia.com/nacionales/nueva-constitucion-politica-del-estado/primera-parte/titulo-ii/capitulo-quinto/seccion-iv/

El primer argumento debatible es la función perjudicial, ya que la propiedad privada objetiva, dado como algo concreto, visible y tangible no podría parcialmente ser peligrosa o nociva. Lo que resulta nocivo es la representación social de la propiedad privada en nuestro contexto. La simple posibilidad de que esta no esté regulada, implica que aquel que tiene en su poder los medios y modos de producción –dicho en términos Marxistas- podría obtener beneficios inimaginables de esta política que está garantizada y resguardada por los principales pilares del Estado.

En un gobierno de izquierda que tiene como bandera al socialismo, resulta por lo menos, admirable el observar cómo dejó de ser debatible el tema de la propiedad privada. Cuando tenemos como claro ejemplo, las formas antagónicas de organización que caracterizaban al Tawantinsuyu, en donde los bienes que se producían a través del trabajo en las tierras servían para alimentar o proporcionar las necesidades del pueblo, pero -valga la aclaración- también en este sistema existían preferencias, según el lugar ocupaban los hombres en la sociedad (García, F., & Roca, P. 2004).

Si estamos en un periodo en donde se propone cambios de tipo estructurales, será necesario discutir las discrepancias de las posiciones estrictamente capitalistas que ordenan y se imponen en nuestra sociedad en relación con aquellas que operaban en los periodos prehispánicos. Recuperar los planteos de nuestra cosmovisión debe tener como resultado una nueva forma de organizar la distribución de la tierra, por lo menos en aquellos sectores rurales en donde se requiere más desarrollo productivo.

La existencia de una ecología de saberes no es siempre un proceso sencillo, y en algunas ocasiones no tiene un resultado favorable para los pueblos, esto por cuestiones estructurales, y sobre todo porque generalmente las propuestas de una reivindicación de los conocimientos y prácticas prehispánicas, no son extrapoladas a la realidad bajo estrategias y políticas congruentes con la realidad.

En este sentido podemos hablar del trabajo, que es un eje que postula una gran diferencia entre lo que fue y lo que es hoy en el mundo actual la dimensión del

trabajo”[15].

En periodos prehispánicos el trabajo fue vehículo sagrado que establecía la relación con la Pacha, en donde el trabajo operativo era desempeñado por funcionarios del Estado en cada una de sus regiones. La diferencia es que los Estados en la actualidad no han logrado superar formas calamitosas de trabajo como la esclavitud laboral -con la única salvedad de que ahora se denomina esclavitud contemporánea- y además existen altos índices de trabajo en situación de explotación, trata y tráfico de personas con motivos de trabajo, precarización laboral, y lo peor es la falta de trabajo (Antunes, R., & Mészáros, I. 2005).

El sistema sigue reservando el trabajo para los esclavos actuales, las funciones indignas que no puede ser ejercida por los ciudadanos y hombres libres. Aquí nos enfrentamos a un concepto que plantea Santos Boaventura, que es la monocultura del tiempo lineal, en donde la historia cronológicamente tiene un sentido único y una dirección conocida, que han sido forjado, por medio de diferentes formas y en donde la sociedad actual ha cimentado sus estructuras de organización y de conocimiento y en donde surgen tópicos establecidos como desarrollo, modernización, globalización, sociedad civilizada, progreso, etc. Los pasos que caracterizan el avance civilizatorio están en base a la naturaleza de sus significaciones (Santos, B. 2014).

El tiempo cronológico aquí no ha modificado la dinámica social ni las formas de organización, es por eso que el trabajo, en la actualidad, no ha modificado sus rasgos de exclusión y de inequidad. Por otro lado, la cosmovisión andina nos indica que la institución matriz del mundo andino fue y es el de la reciprocidad.

Los habitantes de estas regiones no podían generar cambios o rupturas drásticas o trascendentales en la organización del trabajo, mucho menos, que estos puedan afectar a un número importante de la población si, previamente, estas decisiones no habían sido parte de un pacto o de una consulta previa (García, F., & Roca, P. 2004). Prácticas como la minka y el ayni como instituciones, desarrollaban y articulaban esfuerzos para la trasmisión de las necesidades del Estado

[15] Antunes, R., & Mészáros, I. (2005). Los sentidos del trabajo: ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo. Buenos Aires: Herramienta.

correlativamente a las urgentes necesidades de las personas.

El conocimiento hegemónico que en algún momento de la historia Occidental era atribuible a los planteamientos centrales y ahora clásicos de Carlos Marx con su materialismo histórico, ha sido determinado por una lógica de desarrollo de la humanidad en una suerte de compartimientos estancos (García, F., & Roca, P. 2004). Es decir, que estas sociedades europeas, que sirvieron para su análisis, terminaban una etapa y proseguían con la otra, manteniendo latentes elementos de las anteriores etapas, y viceversa. No existe data alguna de un cambio drástico de una forma de sociedad a otra, por tal razón es que el esclavismo aún persiste con diferentes matices y según las regiones con características particulares. Es a partir de las rupturas en el plano de los ético, filosófico y político lo que puede inclinar la balanza a pequeña o mediana escala.

La cosmovisión andina fue un gran ejemplo de estado fuerte, en donde la filosofía de trabajo estaba muy asociado con la idea de territorialidad, y que esta según Rostorowsky y Franklin Pease[16]:

> *La distribución de bienes y servicios era de carácter colectivo y se dispensaba de acuerdo al tributo en trabajo, base de la estructura social del incario. Cada quien recibía, pues, la parte que le correspondía del producto social, de acuerdo al trabajo realizado, obligación de la cual nadie podía sustraerse, ni siquiera los incas.*

Como se puede observar, existen ciertos elementos de la utopía del imaginario comunista que ya se ponían en práctica en el Tawantisuyu como la ausencia de la moneda, como principal elemento o unidad de intercambio de bienes y servicios.

Como parte de la filosofía de vida, la economía estaba basada en el intercambio o trueque de productos, el almacenamiento de bienes eran distribuidos de manera equitativa. Entonces, la reflexión sobre este aspecto es que nuestro país no debe reivindicar las prácticas ancestrales de los pueblos sino debe generar políticas y estrategias para homologarlos y replicarlos como parte de la dinámica de interacción social.

El desarrollo de las fuerzas de producción junto con la idea de respeto por la

[16] Pease, F. (1978). Las visitas como testimonio andino. Historia, problema y promesa, 50, 437-453.

naturaleza y el conocimiento del ecosistema, de la mano de una particular tecnología, eran cuestiones que garantizaban la abundancia y el bienestar a toda la población (García, F., & Roca, P. 2004).

Si estos hallazgos históricos son reales, tal y como lo presentan los historiadores, no existe en los últimos 200 años, ninguna sociedad que se haya aproximado a esta forma de vida en nuestra región. La distribución de la riqueza y la propiedad en la región andina muestra un ejemplo a seguir, hoy en día existen algunas características que todavía se sostienen en el tiempo, como las prácticas colectivas por el interés común.

Van Kessel, J. (1996) hablando de la cosmovisión aymara, desde su trabajo etnográfico menciona que:

> *…existía evidencia de que existía una forma de organización o institución dedicada principalmente al régimen de tenencia de la tierra, el uso de pastos y la distribución de bienes y servicios, ya existía desde tiempos remotos en los horizontes culturales wari, chavín y tiwanaku, que ocuparon el espacio andino durante el milenio anterior a nuestra era. No es, pues, creación de los incas sino que viene, como las otras instituciones, de la más remota antigüedad. Los incas perfeccionaron el sistema y lo llevaron a un nivel de excelencia, pero no fueron los iniciadores sino los fautores de su apogeo".*

Entonces la pregunta de rigor es ¿Cómo una civilización "más culta o avanzada" ha permitido que exista mayor desigualdad entre las personas? ¿Cómo el pensamiento occidental ha logrado el estatus que tiene ahora en desmedro de lo que antes existió y ha pormenorizado el avance social y político de otras culturas alegando que solo existe una manera de ver el mundo?

Las respuestas están íntimamente asociadas a los hechos ocurridos en la primera mitad del milenio anterior, y son las constantes disputas bélicas las que han definido en la historia quien es el portador de la razón. Claramente, todos los intentos por una equidad en la sociedad, son casi un fracaso en la sociedad del mundo actual, porque la fuerza económica es la que define quien está o no en el lado correcto.

Quizá, si el norte global gira su mirada a la aplicación de los conceptos que dieron lugar a las sociedades que existieron y aún existen en nuestra región del mundo, puedan encontrar las respuestas para vivir en armonía con la naturaleza, el

mundo y los que la habitan.

La cosmovisión andina posee determinadas cualidades que le proporcionan una identidad en relación a otras formas de pensar como la científica, a esto Federico Blanco Catacora[17] establece que las mismas son las siguientes:

> *La cosmovisión es un saber connatural y espontáneo que aparece fruto de la naturaleza misma del hombre quién al interactuar con el medio entreteje formas de ver e interpretar la realidad. La cosmovisión es un producto de procesos biológicos y psicológicos como los sentimientos, emociones, deseos, impulsos, tendencias, instintos, a más de procesos racionales. La cosmovisión engloba la totalidad de sucesos que acaecen en la realidad, hecho que se contrapone a poseer un determinado objeto de estudio, empero esto hace que sea la fuente y origen de muchas disciplinas y ciencias. La cosmovisión se va conformando a través de una intrincada acumulación de experiencias y vivencias que se dan carentes de un procedimiento metodológico específico.*

Sin duda estas cualidades son parte de las cosmovisiones generales, que aplica a otras cosmovisiones en el mundo, pero desde la filosofía de Dilthey, W., & Marías, J. (1997) indica que la cosmovisión integra tres componentes, "*las imágenes del mundo que son construidas por la colectividad, las valoraciones de la vida se refieren a las creencias en principios que dan sentido de ubicación a los actores culturales, definiendo sus intenciones, anhelos, tendencias y pautas de estimación, agrado, displacer, valoración o desaprobación de las conductas propias y ajenas y las orientaciones de la voluntad connotan las tendencias y normas que forman, restringen y proyectan la vida psíquica de los grupos"*

En resumen, podemos sintetizar que la cosmovisión es un conjunto de presuposiciones o premisas que se sostienen de manera consciente o inconscientemente acerca de los rasgos constitutivos del mundo, de manera particular o grupal.

Para los pensadores bolivianos, respecto a las cosmovisiones que han dado lugar a nuestras culturas, en nuestro país se han desarrollado cosmovisiones que en parte explican nuestra manera particular de ver el mundo, e interpelarlo por medio de interacciones continuas y en armonía. Si eso es cosmovisión, entonces esta cualidad tiene relación con el acto profundo de trasformación de la sociedad

[17] Blanco Catacora, F. (1987). El pensamiento pedagógico boliviano. Conferencia.

que pretenden las epistemologías del sur a partir de su ecología de saberes.

Otro aspecto es considerar a la colectividad y al grupo humano como un medio natural que posee particularidades y características propias pero nunca disimiles o alejadas de la naturaleza y sus dioses, es aquí que el hombre se esfuerza por la conservación de la armonía en las relaciones hombre naturaleza. Resulta incongruente pensar que la explotación de los recursos naturales y el sistema económico extractivista y exportador es el que en la actualidad puede generar la desestabilización en la economía mundial.

Entonces resulta importante preguntarse ¿Cuál es el sentido de la filosofía ante este panorama social distinto al que se nos fue otorgado en su concepción? ¿De qué sirve pensar en la cosmovisión como ente articulador de esfuerzos para mejorar nuestra vida social en comunidad?

En la diversidad de escuelas filosóficas, tanto en las clásicas como en las contemporáneas se debe reconocer que está llegando el tiempo en que la filosofía debe deconstruirse en cuanto a su contenido, y sobre todo en su manifestación siempre en contacto con la sociedad y las problemáticas de su época. Si tiene un carácter innato de cuestionamiento permanente que van mucho más allá de las otras ciencias, entonces la filosofía deja de ser parte de un determinado sistema y se convierte en un agente de ruptura con lo establecido.

La relación entonces entre ciencia y cosmovisión es de tipo pragmático, resulta en asociar los aspectos constitutivos de cada dimensión con su carácter comprometido y cuestionador de lo hegemónico y dominante.

En la antigüedad Socrates buscaba el sentido, la finalidad del hombre, y defendió el hecho de que la felicidad era el fin del hombre. Fin que depende de las virtudes, parte del estudio de la ética. Pero para la filosofía, la racionalidad, juega un papel fundamental en su estudio y asimismo, en su acción (García, F., & Roca, P. 2004).

La diferencia es que la filosofía busca la racionalidad y tiene como horizonte conocer el medio que nos rodea, se podría reconocer a lo racional como el motor de la filosofía, como punto de partida para aprehender y saber sobre el hombre y el universo, el propio Sócrates dijo *“Sólo el que sabe qué es la justicia (la cual es una*

virtud) puede verdaderamente ser justo y obrar justamente". Entonces, como podría ser posible que la ciencia dominante conciba que no existen conocimientos o practicas válidas surgidas en el Sur, si los representantes de la cultura y el conocimiento "valido" no han volcado la mirada a nuevas formas de ver el mundo.

La filosofía de la liberación, las epistemologías del sur y la cosmovisión andina en este sentido proponen un saber crítico para poner en crisis, ciertas injusticias y desigualdades, sin embargo, deben entrar en diálogo constante con otros conocimientos, para articular esfuerzos o desmitificar aquellas perspectivas teóricas que segreguen la diversidad de maneras de ver el mundo.

Como observa Cassirer E (1969)[18],

> *…vemos surgir, aún en épocas recientes, una serie de mitos que es necesario combatir, como ejemplo, de la superioridad de ciertas razas, que ha traído consigo la discriminación y justificación de tantas guerras y atropellos a los derechos humanos. Certidumbre radical, la historia de la filosofía nos muestra cómo los filósofos no se conforman con cualquier clase de respuesta, un ejemplo, es Sócrates, quien buscaba insistentemente la verdad y una certidumbre a toda prueba.*

Fundamentado, este carácter quiere decir, que el filósofo desea saber en qué se basan, en qué descansan todos los conocimientos. La filosofía de los pueblos originarios nos lleva a pensar de una forma y lógica distintas a las que operan en la actualidad, y aunque sus presupuestos epistemológicos estén basados en otro tipo de conceptuaciones no dejan de ser una filosofía valida con fundamentos, conceptos, creencias y acuñados de forma exhaustiva.

En el texto de Aguirre Bianchi, R. (2000), este autor nos indica que:

> *La sabiduría se adquiere pacientemente, a través de una larga vida y [19]una práctica constante de valores, actitudes, etc. La sabiduría está plenamente arraigada en la vida humana, basándose en las verdades que corresponden al corazón y que la razón ignora. Concierne entonces que la filosofía es una forma de vivir, se entiende como la adquisición de una sabiduría tal que nos permita vivir bien, con excelencia, dentro de un ideal o norma de vida plenamente humana. Entonces, la filosofía se constituye en una poderosa fuerza histórica, sirve para desmantelar prejuicios y falsas concepciones, para despejar el camino y construir nuevas alternativas y mejores mundos.*

[18] Cassirer, E. (1969). El problema del conocimiento: filosofía, ciencia e historia desde Hegel.

[19] Aguirre Bianchi, R. (2000). Cosmovisión Andina: el paradigma de los opuestos complementarios. In Cosmovisión Andina: el paradigma de los opuestos complementarios.

Estas líneas fueron ilustrativas sobre el posicionamiento epistemológico particular de la filosofía como *"una actividad esencialmente del ser humano, en cuanto comienza a observar la realidad, aun sin pretenderlo se coloca en una actividad filosofante"* y de la cosmovisión como "*perspectiva general de explicación e interpretación de puntos de vista de la realidad material y espiritual, su estructura y su origen, que es distinta o diversa, añadiendo que la esencia de la misma radica en el hecho de ejercer una influencia sutil o manifiesta en las acciones, creencias, costumbres, formas de pensar del individuo y la colectividad"* (Palacios, X. 2005).

Retomando los lineamientos epistemológicos de Santos Boaventura, las bases constructivas del pensamiento de los pueblos originarios y su cosmovisión deben ser parte de un proceso de análisis crítico para que estos puedan ser incorporados en la agenda del Estado. En esta relación entre el hombre y el mundo circundante, la filosofía y la cosmovisión resultan estar en el centro mismo de todas las cuestiones conceptúales, en donde, insoslayablemente, participa la ciencia, la política, la historia de un pueblo concreto. En nuestra región, cada época histórica ha sido marcada por una cosmovisión del mundo, en contenido y forma, y estas dependen sobremanera del desarrollo social y cultural en su conjunto. La descolonización, tanto económica como cognitiva, estará sujeta a fundamentos de la cosmovisión de un pueblo que busca argumentos críticos en su favor, para combatir o desmontar los puntos de vista ajenos, en eso se manifiesta el papel importante o función conceptual de la filosofía.

4.1.1 RACIONALIDAD ANDINA COMO ALTERNATIVA A LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL O "INSTRUMENTAL"

La predominancia de la razón occidental ha dificultado hasta hace poco la comprensión y la valoración de otras formas de comportarse mentalmente con la realidad En necesario reconocer que en Occidente hay una racionalidad predominante que Horkheimer, corrigiendo a Max Weber, ha denominado "racionalidad instrumental" (Peña A. 2010). Esta tiene su origen en la racionalidad griega, para el griego el valor más alto y el fin de la vida racional es mirar, contemplar, teorizar. La vida contemplativa según Aristóteles es superior a las

formas más altas de la actividad práctica, ya en el mundo moderno, en el mundo gobernado por la razón instrumental todo es medio, nada es fin en sí mismo, salvo de modo transitorio.

Por ejemplo en la modernidad o por lo menos en estos últimos siglos el sistema a de mercado o sistema económico crea excedentes que hay que comercializar, el campesino ya no produce para el autoabastecimiento y para el sustento directo, sino para la comercialización. La producción comienza a tener fin en sí misma (Peña A. 2010). Con la mejora de los medios de locomoción el campesino no se siente más atado al suelo sino que se avecinda al villorrio cercano primero y luego a la ciudad, de donde puede tornar diariamente a su campo de cultivo. La ciudad no sólo sirve para el comercio y las transacciones, sino también para la actividad artesanal, la educación y la diversión nocturna en la taberna. Es entonces que nacen profesiones como la del banquero, profesor universitario, ingeniero. El origen de la palabra ingeniero está vinculada con la máquina (engine) y no con ingenio, como comúnmente se supone.[20]

Las consecuencias de esto son que la máquina y la modalidad de producir para la comercialización hacen de la tierra objeto de explotación y si antes el hombre andino se sintió parte de la naturaleza, ahora por medio de la máquina se distancia de ella, se vuelve su explotador.

En este proceso que se acaba de explicar se puede observar las siguientes rupturas con una forma de racionalidad andina:

- ✓ La naturaleza se torna objeto de explotación y manipulación
- ✓ Lo cualitativo y esencial se resuelve en dimensiones cuantificables y en cantidades en general
- ✓ Hay un sujeto puro que va oponiéndose a la naturaleza y diferenciándose de ella como algo esencialmente distinto (Peña A. 2010).

Galileo por su parte dice que la ciencia se ocupa de lo medible y hace medible lo que en sí no es medible. El espacio puro, la extensión cartesiana, es el trasfondo

[20] Cf. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 1951 p. 338 citado por John Murra en Formaciones económicas y políticas del mundo andino, Lima.

ilimitado para la acción del hombre como sujeto puro y es en este proceso el hombre se enajena de la naturaleza (Romano, R. 1978). De esa suerte vemos cómo se va consolidando y afianzando una racionalidad instrumental dominante en la civilización occidental.

La configuración de los andes es todo opuesto a la de Europa en general, en los Andes las extensiones planas son breves, salvo en algunas zonas del Altiplano, los terrenos están con frecuencia en declive y son rugosos, las laderas de las montañas se deslizan casi verticalmente y a pocas distancias aéreas uno se halla en niveles sobre el nivel del mar muy distintos, los cambios térmicos son violentos entre la luz y la sombra, entre el día y la noche y aún entre lugares vecinos (Romano, R. 1978)

La racionalidad andina está relacionada con el espacio y tiempo, sobre todo tratándose del poblador andino prehispánico donde siete o quince días de camino quizás no sean una gran distancia para un andino. Hubo formas para comunicarse entre individuos de la misma etnia, que hoy nos son extraños porque nos movemos en un espacio homogéneo y un tiempo especializado (el del reloj), condicionamos nuestros movimientos y nuestra conducta a dimensiones abstractas cuantitativas, por lo que hemos perdido o debilitado nuestra capacidad de intuición sensorial y extrasensorial. Pensamos que los únicos medios de comunicación son los que la modernidad nos pone a disposición, el control vertical y simultáneo de muchos pisos ecológicos responde a una estrategia de cultivar plantas diferentes y complementarias en términos de alimentación (John V. Murra, 1975; 339).

Como parte de las diferencias entre racionalidades podemos mencionar que el hombre andino tiene preferencia por lo concreto antes que por el modelo universal y el proyecto, por la variedad antes que por la uniformidad. Y quizá el rasgo más importante es que el andino prehispánico tenía una conciencia ecológica, sin duda, pero esta conciencia era la luz de un sentimiento de responsabilidad colectiva y de percepción de un orden cósmico, lo que no supone pensamiento abstracto y totalizante, ni menos conciencia abstracta de la totalidad (John V. Murra, 1975).

Como se puede observar el relieve de las diferencias radicales de las dos racionalidades, el hombre occidental parte de lo universal hacia lo particular e

individual; procede deductivamente, el método científico que es el paradigma de la racionalidad occidental es por excelencia el hipotético deductivo mientras que el andino en cambio, conoce lo concreto y el detalle, y sólo por asociación, que no por inducción generalizadora, traslada conocimientos de un campo al otro, es fundamentalmente intuitivo (Peña A. 2010).

El pensamiento occidental es causalista al paso que el andino es seminal, esto es sigue el curso de la vida. El andino está atento a cómo las cosas nacen, crecen y se reproducen siguiendo su propio curso. En la concepción moderna de la naturaleza basta la causa eficiente para explicarse los fenómenos naturales. Conviene recordar que no siempre ha sido así en la tradición europea. Aristóteles por ejemplo, tenía una idea de la naturaleza como algo vivo (Peña A. 2010).

4.2 PLURALIDAD Y DESCOLONIZACION

Para este apartado es necesario retomar algunos conceptos centrales de las epistemologías del sur y cómo estos van acordes al aporte central de Fausto Reinaga y si visión crítica sobre la filosofía de occidente en relación a lo que él denomina como la "filosofía del indio-inka" o del Tawantinsuyu.

Sobre este tema se rescatan algunos principios que van de lo ético hasta lo político en el discurso de Reinaga, sin entrar a profundidad en su perspectiva filosófica.

De Sousa Santos, Boaventura (2011) hace mucho hincapié sobre las formas de dominación de occidente, y la más contúndete y duradera forma de adoctrinamiento en nuestra región se dio a través de la Iglesia, y que aún perdura pero con otros métodos menos violentos. Sobre este punto, Reinaga admite que la filosofía y la religión occidentales "están en el error". Sobre la reflexión que hace Reinaga en relación a la influencia y dominación de Occidente, el precisa una conclusión radical, que todo pensamiento occidental "miente y mata". Esto incluiría entonces a la ideología y la filosofía Marxista, y pondría en cuestión, en ese entonces, al Comunismo, y en el plano de lo teórico, lo enfrentaría con el Indianismo, poniendo en evidencia la ruptura con la izquierda.

La teoría critica que plantea Santos, o sobre la que reflexiona este autor,

concuerda con esta posición al identificar que existe una monocultura del saber, la cual no deja exento a ninguna postura teórica o ideológica, por más que esta plantee asuntos que desafían los mecanismos de dominación.

Reinaga propone una dura crítica a la función del cristianismo, que según sus palabras fue producir sumisión durante veinte siglos. Podríamos observar que el cristianismo desde su nacimiento o sus orígenes no siempre fue Occidental, es más, fue en parte víctima de los ejercicios de poder del Imperio Romano, sin embargo, su trasformación como institución lo convirtió en una estrategia o instrumento de dominación de occidente respecto a nuestra región. Aquí es donde las rupturas radicales de su pensamiento no permiten un diálogo de saberes, su posición fue anticristiana sin concesiones y esto, le condujo a una síntesis audazmente polémica, en donde llega a la conclusión que ni Cristo ni Marx permiten liberar al indio.

En este sentido, la liberación del indio estaría sujeta a un proceso de revolución en una escala sin precedentes, en donde las formas de liberación surjan de la cosmovisión y las formas de lucha de los sujetos tipo, que en este caso serían los propios pueblos originarios. Es importante entender que la base del pensamiento filosófico de este autor está sujeto a premisas basadas en el racismo que ejerce occidente desde hace siglos, y resume esta cuestión en sostener que éste piensa y hace a partir de un racismo intrínseco contra "el indio en América, contra el "amarillo" en Asia y contra el "negro" en África" (Cruz, G. R. 2015).

Otro aporte interesante de Reinaga es la reflexión que hace sobre la obra de René Zavaleta Mercado[21] interpretando algunos de sus aportes desde la mirada del Indianismo. En principio no es precipitado afirmar que Bolivia aún sufre las consecuencias de ser un país colonial y colonizado, entre otras cosas, está la situación de la pobreza como ejemplo que atraviesa a todos los países de la región.

A esto Reinaga hace una dura crítica a la educación, aspecto que en la actualidad aún sigue dando sus primeros pasos hacia la descolonización del

[21] René Zavaleta Mercado fue un politólogo, sociólogo y filósofo boliviano, un intelectual que ha contribuido fuertemente al debate nacional y latinoamericano en las ciencias sociales, tanto teórica como metodológicamente, realizando aportes conceptuales como: formación social abigarrada, democracia como autodeterminación de las masas y otros

pensamiento. La crítica está centrada en enjuiciar a la educación que se brinda en el “Estado boliviano (cholo)”, que sólo produce “colonialismo mental” (Cruz, G. R. 2015). El colonialismo según Santos Boaventura (2011) toma diferentes procesos identitarios en espacio y tiempo, sin embargo, hay aspectos que se sostienen en el tiempo y que trascienden a la realidad. Es el caso de la educación occidental y bancaria, que aún tiene como principales beneficiados a lo que Reinaga denominaba el cholo mestizo o el blanco. El aporte en este sentido es pensar y problematizar la universalidad del conocimiento, sin dejar el rastro del “otro” o en mejor término “nosotros” como fundamentos identitarios. Pero, en la sociedad Boliviana, aun impregnada de colonialismo interno, es preciso que estos mecanismos creen nuevos eslabones de lucha contra la discriminación, que se institucionalice la inclusión y se conforme estructuras sociales donde se mezclen los de “arriba” los que pertenecen al norte global – que aun desprecian a los de “abajo” - y los de “abajo” dejen de solar con ser de arriba y consolidar una forma única y a la vez diversa de comprender el mundo. Es dentro este tipo de escenarios que debemos pensar la descolonización, la cual no es una política estatal sino una conquista de la lucha compartida para romper con el carácter discriminador y excluyente de la sociedad y el Estado boliviano.

Por ello, la propuesta para descolonizar la educación que se presenta parte por desmontar las formas sutiles de reproducción de la condición colonial. Desde las ecologías de saberes se plantea trabajar la educación desde todas las formas imaginables de resistencia y subversión al orden hegemónico y de esa forma comenzar un descentramiento de la narrativa colonial.

Entonces ¿Se puede lograr una epistemología descolonizadora? Santos Boaventura (2005) sostiene que sí y que eso depende de buscar:

> *…una episteme, una ciencia, un conocimiento, un saber, que no sólo sea el conocimiento de la colonización, de la colonialidad, la crítica de la colonización y la colonialidad, sino conocimiento de las resistencias, de las emancipaciones, de las liberaciones, conocimiento de los pensamientos de las resistencias, de las emancipaciones y liberaciones. Conocimiento de las dominaciones y crítica de las dominaciones; pero también, conocimiento de las formas de lucha de las resistencias, las emancipaciones y liberaciones.*

Los fundamentos filosóficos de Reinaga son un buen punto de partida, y

continuando con esto es preciso pensar en las propias cosmovisiones como sustento teórico y metodológico orientado a generar una epistemología proveniente del sur.

4.3 TRANSICIONES AL BUEN VIVIR COMO RUPTURA EPISTEMOLÓGICA

Para este apartado iniciamos con una pregunta filosófica de rigor epistemológico ¿Cómo se puede lograr una epistemología del sur basada ecología de saberes en Bolivia? Ya se habló anteriormente que el escenario para este proceso debe ser propiciado a partir de la trasformación social, y que, en principio, compete a la agenda del Estado Boliviano.

Esta trasformación social se inicia con la descolonización del conocimiento, desde la propia educación concientizadora y reflexiva, desde la conciencia social y de clase, y sobre todo desde el acercamiento comprometido con los grupos vulnerables y las sociedad en general, consolidando así los derechos de los pueblos y la posibilidad de estos a decidir sobre su presente y su futuro a partir de su propia experiencia y cosmovisión del mundo y la vida.

Para una ecología de saberes en Bolivia primero se debe analizar el factor lingüístico que es determinante para establecer un diálogo intercultural. El desarrollo del pensamiento se despliega, preponderantemente, en la lengua materna de cada sector del país, pero hoy en día, en especial, en el sector urbano, predomina la segunda lengua que es el castellano, y con menos fuerza otros idiomas. La idea de reflexionar sobre el aspecto lingüístico tendrá como objetivo específico, no el aprendizaje acrítico de un lenguaje originario, sino la interpretación de los valores que este contiene para aportar a la sociedad y a las formas de vivir en comunidad en diferentes contextos y espacios temporales socioculturales. (Gudynas, E. 2016).

Desde la cosmovisión andina existe el Ama Qella, Ama Sua, Ama Llulla (no seas flojo, ni ladrón, ni mentiroso), que sintetizan las ideas morales que rigen la sociedad andina, sentados en la sincronía que existe con la naturaleza y la sociedad. Idea que marca una contraposición con el legado de los imperios y valores de la civilización occidental, esta es una clara muestra de falta de dialogo, y como

consecuencia de esto, aparece la imposición de ideas y de formas de pensar.

Un eje fundamental en el planteamiento del Vivir Bien está orientado con la crítica al desarrollo contemporáneo basado en la lógica capitalista. Sobre este último párrafo podemos asumir que el concepto de desarrollo se encuentra en crisis, ya que está basada en un proyecto de orden colonial y se materializa en una expresión articulada a la modernidad. Para superar esta crisis se presupone que debe surgir algo nuevo y mejorador, orientado al bienestar de las personas en general. Surge, así, el planteo del Vivir Bien, que se brinda como un crítico, un conjunto de conocimientos que tienen asidero en solidos planteos y resultados observados por nuestros antepasados, y surge sobre todo como una propuesta a las formas de "desarrollo" que existen en la actualidad.

Un ejemplo claro y ya mencionado anteriormente es el caso del TIPNIS, que a nivel nacional, provocó una reacción negativa por parte de la población, siendo este un proyecto nocivo para la preservación de la flora y fauna de este sector, aquí fue donde la ecología de saberes se dio, pero tuvo un resultado negativo, ya que no solo se incumplía con los derechos de los pobladores del sector, sino se debatía la veracidad de un discurso oficialista orientado al cuidado y respeto de la PACHA (Madre tierra). Es aquí donde superó el paradigma dominante sustentado y justificado por una idea de desarrollo, a diferencia de una idea basada en el respeto de la madre tierra y los recursos naturales.

Entonces, por lógica, estamos ante un caso de desarrollo convencional que más se asemeja a un "mal desarrollo", como categoría que no es planteada las ciencias sociales, ni por los discursos políticos y que tiene por consecución el mal vivir (Tortosa, JM 2001)[22].

Otro estado del ser humano a analizar es el de bienestar, que generalmente desde el pensamiento contemporáneo está asociado al de desarrollo en términos convencionales, y tienen como resultado mayores ingresos económicos y posesión material como variables que miden tanto desarrollo como bienestar. A esto el Vivir bien en términos de Tordosa, Jose María (2001):

…pone el acento en la calidad de vida, pero no la reduce al consumo o la

[22] Tortosa, J. M. (2001). El juego global. Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo mundial. Icara. Barcelona.

> *propiedad. En este sentido el Vivir Bien plantea que el reduccionismo del plateo limita al desarrollo orientado solo al crecimiento económico, y se ha alertado que ello es un imposible, en tanto los recursos naturales son limitados y las capacidades de los ecosistemas de lidiar con los impactos ambientales también son acotados. Es muy común sostener que un país se desarrolla si crece su economía, y en particular si aumentan las exportaciones o las inversiones.*

Otros cuestionamientos abordan la base antropocéntrica del desarrollo actual, que hace que todo sea valorado y apreciado en función de la utilidad para los humanos. Desde esta forma de pensamiento se anulan los aspectos afectivos y se denuncian la perdida de aquellas emociones que surgen de las relaciones básicas entre seres humanos. A esto los aportes de la vida en el terreno de saberes andinos, se han convertido en un ingrediente clave y esencial en alimentar las reflexiones sobre el Vivir Bien. Así pues expresiones como Suma Qamaña del aymara de Bolivia, revisten enorme importancia por las ideas que explicitan, por ser formuladas en sus propias lenguas, y por su potencial.

Y quizá el componente más importante del Vivir Bien sea la interpretación y la valoración de la Naturaleza, en donde la cosmovisión andina y los saberes ancestrales convierten al escenario o ambiente en sujeto de derechos, rompiendo con la perspectiva antropocéntrica tradicional en donde la tierra esta para brindar sus riquezas al ser humano.

Este fenómeno es explicito desde De Sousa Santos, Boaventura (2011) como la ecología de las producciones, en donde se enfrenta la lógica de la monocultura productivista, - materializada en el sistema económico actual- con la posibilidad de recuperar y valorar otros sistemas alternativos de producción basados en saberes tradicionales, no modernos, y alternativos a la ortodoxia productivista capitalista. Generalmente, estas ecologías cuestionan el paradigma del desarrollo y del crecimiento económico y sobre todo la lógica de la primacía de los objetivos de acumulación y distribución predominantes en los flujos actuales de las economías del mercado global.

De esta manera, entonces, es posible concluir que el Vivir Bien plantea cambios profundos en las ideas sobre el desarrollo -que en la actualidad están mayormente implicadas al bienestar en términos económicos- yendo más allá de

correcciones o ajustes. No es suficiente intentar “desarrollos alternativos”, ya que estos se mantienen dentro de la misma racionalidad de entender el progreso, el uso de la Naturaleza y las relaciones entre los humanos. Lo alternativo sin duda tiene su importancia, pero los cambios más profundos llegaran tras el cambio paradigmático en términos de conocimientos sobre otras formas de vivir y de organizar a la sociedad. En lugar de insistir con los “desarrollos alternativos” se deberían construir “alternativas al desarrollo” (Escobar, A., & Escobar, A. 1998)[23].

El Vivir Bien así como en Buen Vivir en Ecuador, aparece como la más importante corriente de reflexión que ha brindado América Latina en los últimos años, no solo por sus aportes teóricos de reflexión epistemológica en donde sus conceptos no son parte del lenguaje cotidiano o de las representaciones locales de las comunidades académicas, sino como *“parte de una recreación o innovación cultural no deja de ser indígena y puede, a su retorno, ser apropiada como identidad indígena”*.

En el nivel filosófico de la Ley Marco de la Madre Tierra que habla sobre Tierra y Desarrollo integral, está constituido por los Valores del Vivir bien y se reflejan en los derechos, deberes y obligaciones planteados en los Artículos 6-9-10-11-12-13 y además de los artículos 34 al 44 que hacen referencia protección y garantía de los derechos de la madre tierra. Esto impone al estado generar alternativas que partan de cambios paradigmáticos, teóricos y epistemológicos, antes de plantear políticas impuestas y sin argumentos de tipo filosóficos.

4.4 VIVIR BIEN COMO GESTOR DE UNA ECOLOGÍA DE SABERES EN BOLIVIA

El vivir bien es una propuesta que puede tener como resultado la descolonización del saber en Latinoamérica. Sin embargo, está sujeta a un sinfín de factores, que van de lo económico hasta lo filosófico. En este analizar los posicionamientos epistemológicos actuales –norte global- y aquellos que surgen como respuesta al sistema –sur global-, vale preguntarse lo siguiente: ¿Desde qué

[23] Escobar, A., & Escobar, A. (1998). La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo. Editorial Norma.

perspectiva pueden ser identificados los diferentes saberes? Claramente después de un análisis basto y complejo podemos aducir que estos saberes surgen de los grupos más afectados por el colonialismo actual, el capitalismo a gran escala y el patriarcado.

En el caso de Bolivia, los más afectados son los pobres en las ciudades, las personas que sufren de la falta de trabajo en las ciudades y los campesinos que sostienen formas de vida que están por debajo de la estándar en otros países. Siendo estos grupos los más vulnerables y afectados, la única perspectiva que nos permite reconocer los saberes subversivos, son aquellos que no están de acuerdo con lo establecido y con lo hegemónico, sean estos "científicos" o no científicos desde una lógica de reconocimiento de la diversidad de saberes y formas de pensar.

Aquí surge otra pregunta, y se orienta en determinar ¿Cómo puede el conocimiento científico ser diferenciado del conocimiento no científico? y ¿Cómo podemos distinguir entre los distintos y variados conocimientos no científicos? El método será reconociendo la ecología de saberes, y esto implica otorgar a las cosmovisiones y formas de conocimiento surgidos en las luchas, el carácter y la jerarquía ecuánime a las teorías y formas de pensamiento hegemónicas. ¿Cómo podemos distinguir el conocimiento no occidental del conocimiento occidental? En este sentido se pueden distinguir desde la lógica del pensamiento abismal que plantea Santos Boaventura, en donde los conocimientos subordinados son aquellos que dependen de la mirada de los conocimientos que son parte del norte global, aquí nos referimos a aquellos que en el siglo XX y siglo XIX han sido reconocidos como los portadores de la verdad en todas las ciencias sociales y humanas. Y así dar paso a una visión más contextualizada del saber, identificando los conceptos que dan respuesta a las problemáticas locales y regionales y si a través de una ecología entre diferentes tipos de saberes occidentales y no occidentales, existe un dialogo

En este sentido, es necesario precisar que los dos componentes, tanto el socialismo como el Buen Vivir, por una parte el Buen vivir representa la cosmovisión de los saberes indígenas y otro que recupera las críticas internas a la tradición occidental, y estas se superponen en muchos casos, tanto en los conceptos como

por las mismas circunstancias históricas de militantes e intelectuales. De todos modos, existen énfasis distintos, y está bien que así sea ya que ello en sí mismo es el reflejo de sociedades diversas y multiculturales donde todas esas posturas existen, y cada una de ellas son necesarias para lograr transformaciones sustantivas.

Hablando de socialismo o comunismo, capitalismo o neoliberalismo, estamos evocando componentes del pensamiento occidental. Santos Boaventura (Santos B. 2014) [24] indica que:

> *…el pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal[25] este consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de este lado de la línea y el universo del otro lado de la línea. La división es tal que el otro lado de la línea desaparece como realidad, se convierte en no existente y de hecho es producido como no existente.*

El no existir en el plano del pensamiento, quiere decir no ser de ninguna forma relevante o comprensible de ser. Entonces, lo que es identificado o producido como no relevante o no existente es en esencia excluido porque se encuentra más allá del universo. La cosmovisión andina estará presente en la vida cotidiana del boliviano, o simplemente existe una forma generacional de sostener hábitos y costumbres asociadas a esta filosofía de vida. Cabe preguntarse ¿En el plano del conocimiento, la cosmovisión andina será parte fundamental en la formación de los seres humanos en Bolivia? o solamente ¿Será parte de un discurso político oficialista y de un enunciado contra hegemónico en términos político partidarios?

[24] Santos, B. D. S. (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. Epistemologías del sur (perspectivas), 21-66.

[25] Está claro que no solo existe pensamiento abismal en occidente, sino también fuera de él, el hecho que sea abismal o no, depende del periodo histórico en donde se plantea el pensamiento, y cabalmente el texto de Boaventura solo se ocupa del pensamiento abismal occidental actual.

CAPÍTULO 5

5. FEMINISMOS COMUNITARIOS, UN DEVENIR DEL PENSAMIENTO SURGIDO DESDE ABAJO

5.1 FEMINISMOS, IDEOLOGÍA Y OCCIDENTALISMO

Para entrar en el análisis y aporte de los feminismos al mundo de la ecología de saberes en Bolivia, es necesario aclarar el ¿Por qué vincular al o los feminismo como ejemplo de una ecología de saberes desde el sur? Para esto es necesario comprender que las epistemologías en un principio surgen como repuesta a un conocimiento hegemónico, y en esta búsqueda de una mirada propia, se consolida como una herramienta de lucha contra el capitalismo, el colonialismo y el "patriarcado" como procesos estructurales que atraviesan la vida de los países vulnerados. Ya habiendo hecho las reflexiones pertinentes acerca del capitalismo y el colonialismo en anteriores capítulos ahora el análisis y reflexión nos confina a hablar del patriarcado. Para esto será necesario verificar como al interior del feminismo coexiste una ecología de saberes que en algún punto se consolidan y adhieren a la misma lucha y que en otros aspectos se divorcian por sus puntos de vista y su mirada ontológica de la problemática de las mujeres y la realidad social que viven las mismas en diferentes regiones del mundo, en especial en Bolivia.

Empezamos retomando como tema central "el punto de vista feminista" que surge con mayor fuerza en los años sesenta y principios de la década de los ochenta con un propósito claro relacionado con la trasformación explícitamente de conocimiento teórico y práctico para que este trascienda en el político y social, con el horizonte trazado no solamente para explicar el posicionamiento de las mujeres sino para generar alternativas de cambio en beneficio de ellas y que estos aspectos contribuyan a acabar con la subordinación femenina desde los propios intereses de las mujeres (Harding, 1996: 18).

Este movimiento surge a partir del pensamiento marxista, a través del feminismo radical, y distintas autoras de distintas áreas que en su mayoría eran activistas en movimientos políticos de izquierda, sobre esto, la primera pregunta de rigor es ¿de dónde proviene la posición epistémica de las mujeres al principio de los postulados feministas? ¿Esta episteme pertenece a un grupo específico o a todas?

Mientras que para algunas perspectivas del feminismo radical[26] y del ecofeminismo[27] sería una capacidad femenina innata de un grupo establecido, otras perspectivas plantearían que este punto de vista es privilegiado y no es algo innato o que los colectivos oprimidos pueden reclamar e insistir que la problemática de la mujer no es "ni automática ni global".

La cuestión es compleja cuando las feministas de los sectores rurales o comunitarios y poscoloniales como existe en Bolivia, ponen en cuestión la supuesta homogeneidad del sujeto mujer y la existencia de un único punto de vista feminista. Aquí la mirada epistemológica cambia y se modifica el punto de vista teórico feminista, aportando distintas posiciones concretas de opresión que pueden ser transformadas en recursos epistémicos y científicos.

Sobre esto Harding, (1996: 109) indica que *"los estudios feministas frente a otras filosofías y sociologías de la ciencia plantean la necesidad de ir más allá y trasformar las estructuras cognitivas, las prácticas científicas y sociales, previas y contribuir a la transformación de la ciencia generando nuevas preguntas, teorías y métodos que suponen avances tanto en lo cognitivo como en la justicia social"*.

Esto implica asumir un compromiso político explícito que los sitúa en el ámbito de la epistemología normativa, es decir, de una epistemología que pretende identificar, explicar y transformar las prácticas de poder conceptuales y materiales

[26] Las feministas radicales se caracterizan por considerar que en toda estructura social existe dominación: en los sistemas de castas, de clases, de etnia, de edad, etc. Siempre existen personas que dominan a otros. Además de ello, sostienen que el patriarcado es el más importante de esos sistemas de dominación y subordinación. Para ellas, el patriarcado y todas las organizaciones e instituciones dirigidas por los hombres practican violencia contra las mujeres. No necesariamente violencia física, pero violencia que se oculta "tras prácticas complejas de explotación y control: en criterios de moda y belleza, en ideales tiránicos de la maternidad, la monogamia, la castidad y la heterosexualidad; en acoso sexual en el lugar de trabajo; en prácticas de ginecología, obstetricia y psicoterapia; en trabajo doméstico fatigoso no pagado y en trabajo asalariado mal pagado" (Ritzer 1993: 384).

27 "El ecofeminismo es un movimiento que ve una conexión entre la explotación y la degradación del mundo natural y la subordinación y la opresión de las mujeres. Emergió a mediados de los años 70 junto a la segunda ola del feminismo y el movimiento verde. El ecofeminismo une elementos del feminismo y del ecologismo, pero ofrece a la vez un desafío para ambos. Del movimiento verde toma su preocupación por el impacto de las actividades humanas en el mundo inanimado y del feminismo toma la visión de género de la humanidad, en el sentido que subordina, explota y oprime a las mujeres".

de las instituciones sociales dominantes, incluyendo las disciplinas científicas para que beneficien a aquellas personas menos beneficiadas por dichas instituciones.

Sin embargo, es inaudito pensar que se puede erradicar las posturas y posicionamientos políticos, sociales e institucionales de los feminismos occidentales en Bolivia, porque han sido la base teórica y científica de lo que hoy denominamos feminismo en Bolivia. La convivencia de diferentes posturas u epistemologías feministas indica que debe existir una ecología que atienda en principio las urgencias de las mujeres en Bolivia y en segundo plano que estas urgencias se articulen a las luchas que se están desarrollando en todos los países y regiones del sur. La teoría feminista liberal[28] por ejemplo ha tenido gran aceptación, pero sobre todo en Estados Unidos, por ser de un carácter menos revolucionario y su impacto ha beneficiado a las mujeres insertas en un sistema liberal económico donde también se necesita de las mujeres para poder funcionar, y por ende necesita otorgar derechos, que son los que las mujeres feministas liberales reclaman.

No obstante la influencia principal del feminismo en sectores como Sudamérica han en sobremanera influenciados por las posturas marxistas, y que tiene su origen en el postulado que Marx y Engels desarrollan entorno a la desigualdad entre los géneros en el texto “Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el estado” (Ritzer 1993: 377). Para estos autores, sociólogos y filósofos, la organización se da a partir del surgimiento de la propiedad privada, y la apropiación de parte de los hombres de las herramientas de producción, donde un amo y sus esclavos sean estos sirvientes o sus esposas, niños o niñas, son una unidad en la que el señor era el único en pretender el acceso sexual único a sus mujeres para asegurarse la autenticidad de sus herederos (Ritzer 1993: 377)

[28] El feminismo liberal centra la desigualdad de los géneros en la separación de las esferas en que se desenvuelven las mujeres y los hombres; la esfera privada y la esfera pública. Suponiendo que la esfera pública es aquella que da mayor poder (económico, político, social, personal, etc.) a los hombres. Ellas no le dan ningún valor a la esfera privada por considerarla “un círculo vicioso de tareas indispensables, rutinarias, no pagadas e infravaloradas” (Ritzer 1993: 373) Por lo tanto reclaman igualdad en la asignación de dichas tareas, incluyendo el cuidado de los hijos y el cuidado del hogar, permitiendo así la inclusión de las mujeres dentro de la esfera pública que les dará recompensas en la ida social: dinero, poder, estatus, libertad, oportunidades, etc.

De acuerdo a este argumento, el mayor impedimento para la igualdad entre hombres y mujeres es la propiedad privada, y por ende de acuerdo a la lógica marxista, el capitalismo. El feminismo marxista[29] es reconocido en un dialogo de saberes en nuestra región porque considera que las mujeres de diversas clases sociales son desiguales respecto a los hombres de su misma clase, pero a la vez son diferentes respecto de las mujeres de otras clases sociales, esto, lo reducen entonces en que el sistema de desigualdad que no se da únicamente en función de las relaciones de género, sino también como consecuencia de las relaciones desiguales de clase (Varela, N. 2014).

Sobre este punto Varela, N. (2014) menciona que:

> *…las feministas marxistas no plantean una revolución desde las mujeres para cambiar la desigualdad, pues esto sería contrario a los intereses de clase. Más bien, ellas plantean una revolución desde la clase trabajadora que haga que todos los bienes económicos pasen a ser parte de una comunidad, para que de esta manera se elimine la desigualdad entre los géneros a diferencia del feminismo radical que orienta sus acciones a los problemas asociados a la violencia contra las mujeres y que estos son fruto del patriarcado y ayudan a consolidarlo, por un lado, el medio más eficaz de satisfacer el deseo sexual masculino. Sus cuerpos son, además esenciales para la producción de hijos, que satisfacen las necesidades prácticas y, como los psicoanalistas han mostrado, neuróticas de los hombres.*

Las mujeres constituyen una fuerza de trabajo útil, como han indicado los marxistas y de acuerdo con este planteamiento, las feministas radicales estiman la solución en la búsqueda del empoderamiento de las mujeres como tales, búsqueda de la sororidad femenina, apoyo en la autoestima y encuentro con otras mujeres que tengan las mismas experiencias para compartirlas y sanarlas conjuntamente. Luego de conseguir lazos fuertes entre mujeres, en contra del patriarcado, el planteamiento será que las mujeres se integren a las empresas, comunidades, hogares (Santos, B 2009).

[29] Sostiene que al eliminarse el sistema de clases sociales, se eliminará por consecuencia la desigualdad entre los géneros. Las feministas marxistas contemporáneas vinculan la desigualdad entre los géneros a las desigualdades entre clases sociales.

Como se puede observar existe una articulación de perspectivas de lucha en contra del patriarcado. A esto se suma la postura que combina las posiciones teóricas de ambas propuestas, aquí hablamos del feminismo socialista que tiene sus raíces principales en el feminismo marxista y en el feminismo radical.

Sobre este tipo de feminismo podemos rescatar para nuestros fines epistemológicos, que este se encuentra ligado, no únicamente a la concepción de opresión de clase, sino que plantean que existen sistemas de opresión más complejos, que incluyen la raza, la etnia, la clase, la edad y por supuesto el género, y hace hincapié en todos los sistemas de opresión y de dominación entre mujeres, por ejemplo, mujeres blancas que oprimen a las mujeres de color, como existe en todos los países de Sudamérica. Otro aporte central es la llamada feminismo de la tercera ola[30] que es la más reciente, y al igual que el feminismo comunitario que se analizara en el próximo apartado, se distingue por no buscar solamente la lucha en sus escritos por la desigualdad de los géneros, sino contra todo tipo de opresión como el racismo, sexismo, heterosexismo e imperialismo.

Como corriente epistemológica se sitúa en contra de la objetividad que tiene como requisito central la neutralidad valorativa (Ritzer 1993: 391). A partir de estas críticas, esta corriente epistemológica considera que toda "ontología de una realidad" está en sí misma localizada en la estructura social contextualizada en el espacio y en el tiempo. Por lo tanto, las afirmaciones de verdad no han de entenderse en una correspondencia abstracta con lo real, sino "en relación con las prácticas políticas y sociales" (Flax, 1990: 203) y con el sujeto que las enuncia en su papel de agente activo en el proceso de conocimiento.

[30] Este feminismo surge desde las mujeres afroamericanas en Estados Unidos, a partir de los años 1980 como una crítica a la revisión de los escritos de las feministas de los años 1960 – 1970. Su principal crítica es que las feministas de esa época utilizan el término "mujer" como si fuera un término monolítico, es decir sin cambios ni diversidad en su interior, y reivindican las diferencias que existen entre las mismas mujeres. "Las diferencias que tienen en cuenta son aquellas que resultan de una distribución desigual de los bienes y servicios socialmente producidos sobre la base de la posición en el sistema mundial, la clase, la raza, la etnicidad y la preferencia afectiva en cuanto que interactúan con la estratificación de género" (Ritzer 1993: 391).

Aquí podemos observar que cuestiona el criterio de una verdad absoluta y del universalismo como procesos legitimados en muchas corrientes de pensamiento, entendiendo que el feminismo debe ser plural y debe pensar en el grupo de mujeres que son marginadas y excluidas sosteniendo que existen mujeres en situaciones de poder, situadas por encima de otras, con intereses y por lo tanto puntos de vista distintos, entonces existen diferencias que van desde el reconocimiento de la diversidad entre mujeres, hasta los aspectos de carácter contingente y construido de las posiciones de raza, género o conciencia feminista (Flax, 1993: 23).

Con este panorama entonces cabe preguntarse ¿cómo se puede construir un discurso que no caiga en un relativismo absolutista? o ¿Cómo desarrollar prácticas feministas frente a las autoridades científicas universales?

Pensar en estas perspectivas implica que el sujeto epistemológico en este caso la mujer, debe hacerse responsable histórica y políticamente del conocimiento que genera, de la parcialidad y contingencia de su punto de vista, de lo que ve; de cómo lo ve y cómo lo cuenta. Sobre esto Flax (1993) argumenta que:

> *…es necesario justificar nuestras elecciones ante las demás personas y ante uno/a mismo/a. Esto es un elemento novedoso tanto frente a las teorías que defienden la inocencia del conocimiento, como frente a las que privilegian la visión marginal o de las periferias. Si las localizaciones posibles son múltiples y cada persona está situada en posiciones contradictorias e inestables que dificultan que tenga un punto de vista coherente y uniforme, la objetividad no puede venir por el simple hecho de reconocer esa localización y parcialidad a nivel individual, es fundamental reconocerla también a nivel colectivo, en relación a las personas de las que habla.*

Desde las epistemologías del sur se plantea que no existe una localización epistémica privilegiada, esto implica nunca negar la valía de los puntos de vista marginalizados, aunque ya no se les reconozca privilegio y se les exijan responsabilidades, siguen siendo valiosos tanto por una cuestión de democracia, como porque amplían la comunidad investigadora y presentan distintas facetas de la realidad. Hoy esta cuestión cabra importancia ante el doble proceso de intensificación y naturalización de las desigualdades que promueve la ideología neoliberal dominante, en este sentido, puesto que el acceso a la realidad no es

inmediato ni neutral, las técnicas y las herramientas de investigación utilizadas son muy relevantes. Esto supone avanzar hacia un pensamiento en un sentido más complejo, no reduccionista y reconociendo lo inacabado e incompleto de todo conocimiento (Morin, 1995: 23).

Conocimiento que debe ser guiado por la atención a las consecuencias de las acciones, lo que requiere abandonar las narrativas hegemónicas y reconocer que la modernidad occidental no es la única que ha surgido en el globo, y que ha traído complicaciones en su haber y no sólo grandes beneficios, sino también grandes desastres para muchas personas (Harding, 2008: 3). P

En este proceso es necesario reconocer ontológicamente y epistemológicamente al sujeto conocido y reconocer la existencia de una pluralidad de saberes que conforman y explican el mundo, aceptando que la diversidad epistemológica del mundo es potencialmente infinita (Santos et al., 2006b: 16).

Es inconmensurable hablar de la diversidad, incluso solo tomando el ejemplo de Bolivia. Las culturas al interior de este territorio y las distintas formas de visibilizar el mundo nos llevan a una confrontación con el hecho de que, en la práctica, la comunidad científica se mueve de un paradigma a otro y que hay traducción y conversación entre culturas que cuentan con otras formas de conocer la realidad.

Por lo tanto, frente una "monocultura del saber y del rigor científico" la realidad puede responder con una "ecología de saberes" que permite el debate epistemológicos entre ellos (Santos, 2005: 163) con el propósito de maximizar su contribución a la construcción de sociedades más democráticas, justas y equilibradas en su interacción con la naturaleza (Montañés, 2007: 17).

5.2 FEMINISMO COMUNITARIO EN BOLIVIA COMO FORMA DE UNA ECOLOGÍA DE SABERES EN LA MODERNIDAD

En el camino de comprender lo que significa hablar de las luchas y las experiencias de las mujeres en el Sur, este sur geográfico y simbólico -como ya se mencionó en otros capítulos-, este sur que comprende América Latina, África y Oriente, y algunos países y sectores específicos de Europa como señala Santos, Boaventura, este Sur es epistemológico que está actualmente y desde siempre

atravesado por la experiencia de la colonialidad. Encuentra en los feminismos, ideas y propuestas de lucha y de apuesta descolonizadora (Santos, B 2005).

Pero al interior de los feminismos, existen hegemonías, marcadas por las líneas de pensamiento que han sido parte de conocimiento que ha segregado de manera sistemática la diversidad de perspectivas de las problemáticas de la mujer desde hace algunas décadas. En este sentido es necesario propiciar la crítica interna de los feminismos hegemónicos de Occidente, en especial, a la manera en que se ha producido discursivamente a la, mujer del tercer mundo, como un sujeto monolítico y ahistórico. Sobre esto Chandra Mohanty (2008) enmarca esta crítica interna en el componente de deconstrucción del feminismo poscolonial y también indica que este fenómeno trasciende fronteras e incluso va más allá, de la crítica interna localizada en el universo europeo y estadounidense, y que se relaciona con el pensamiento de ruptura o el desprendimiento epistémico, mismo que conlleva a cambiar los términos de la conversación impuestos y a buscar alternativas entendidas como, otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender y, por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas (Mignolo, 2010, p. 17)

Justamente es desde la marca de la colonia que ciertos feminismos del Sur reflexionan poniendo en tensión al feminismo hegemónico de Occidente que privilegia al género como la única fuente de opresión, desconociendo la experiencia de otras mujeres que no encarnan la vivencia particular de la mujer blanca, heterosexual y de clase media que se proyectó como el sujeto universal del feminismo. En contravía, la descolonización en el feminismo se ha traducido en la búsqueda constante de un discurso y una práctica política que interroga y analiza las subjetividades producidas por raza, clase, sexo y sexualidad dadas en este contexto pero que se articulan a las dinámicas estructurales (Curiel, 2014; 327).

Si el feminismo del Sur se alimenta aun de ideas emancipadoras y de igualdad de las feministas europeas y estadounidenses, y es probable que se deba admitir la herencia etnocéntrica.

La ecología de saberes al interior del feminismo postcolonial tiene que ver con el ejercicio creativo de formular acciones políticas efectivas basadas en la autonomía, geografía, historia y cultura de las mujeres, privilegiando la

deconstrucción como práctica. Lo anterior cobra sentido si se tiene en cuenta que las experiencias de las mujeres indígenas y el pensamiento que producen han sido históricamente confinados al espacio de lo local y lo folclórico, y producido activamente como no existente o como una alternativa no creíble con respecto a lo existente (Santos, 2011a, p. 30).

Se hace necesario entonces traer a colación estas experiencias que fueron sustraídas del tiempo presente por la razón eurocéntrica dominante, darles presencia siguiendo la orientación de la sociología de las ausencias. Asimismo, este artículo requiere también de una sociología de las emergencias que amplíe el presente en función de las posibilidades y expectativas futuras. Se trata de un doble trabajo sobre el presente como un pasado incompleto y como un presente incumplido (Santos, 2011b, p. 17) que las feministas comunitarias, y otras corrientes de los feminismos que se ubican en las genealogías poscoloniales y decoloniales, han venido realizando en función de la concreción de una sociedad sin patriarcados.

En otros términos, se anula la agencia de las mujeres del Sur, así ellas sean narradoras de sus propias vidas, a pesar de ser reescritas por otras mujeres bajo retóricas salvacionistas (Bidaseca, 2011). En este orden de ideas, la historia del Sur no puede reducirse a la historia de los grupos colonizadores o de los grupos subyugados que se reconocen en esa historia dominante. Por el contrario, se hace necesario revalorar aquellas narrativas y epistemologías que han sido encubiertas por la retórica de la modernidad occidental-colonial-patriarcal, que también ha impregnado al feminismo latinoamericano, y dotarlas de contemporaneidad.

En esta tarea se han embarcado varias(os) pensadoras(es), como es el caso de la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (2015; 96), quien da cuenta del borramiento del indio y de la mujer de las narrativas asociadas al colonialismo interno presente en las elites bolivianas, en su postulado ella habla de:

> *…la supresión de los oprimidos y explotados del campo y de la ciudad como sujetos de su propia historicidad en el marco del relato hegemónico sobre la nación, en donde ha predominado la estructura ideológica de la ciudadanía blanca mestiza y patriarcal. Esta ha generado y sostenido en el tiempo la visión ornamental del indio como remoto pasado en la esfera pública estatal y la práctica internalizada de autodesprecio e higienización de lo indio como parte del proceso de ciudadanización forzada de las poblaciones indígenas a través de la violencia física y simbólica.*

En el caso de Rivera se refiere a epistemes indias o ch'ixi que, en vez de confinarse a lo local, específico o folclórico, son capaces de formular espacios de universalidad siempre re definibles (Gómez-Müller, 2018; 92) en contraposición con la lógica del privilegio epistémico. En este marco de propuestas desde el sur y la revalorización de otras formas de pensar, conocer, sentir y vivir, se ubica la apuesta del feminismo comunitario.

La falta de conocimiento de las experiencias diferenciadas de las mujeres en el sector rural de Bolivia es lo que no permite reconocer que existen diferentes necesidades sociales y políticas, y que estas son diferenciadas de las demandas del feminismo conocido. Aquí podemos pensar en un doble merito o lucha de la mujer, cuando esta proviene del indigenismo, en principio es la lucha por la identidad y por la liberación, este enunciado estaría parcialmente asociado con la propuesta de Reinaga, en donde la mujer del campo, indígena y vulnerada debe luchar en principio por la liberación de su pueblo y segundo por sus derechos. Aquí destacamos personas del feminismo comunitario como Julieta Paredes (2015) quien afirma que, *"cuando conseguimos usar las palabras para nombrar las luchas, los cuerpos, los sueños, estábamos muy lejos de las teorías de las y los intelectuales. El feminismo, en este caso, adquiere sentido como práctica política relacionada con cuerpos, pueblos y territorios particulares que se nombra".*

Es necesario comprender que no existe solo una corriente dentro de lo que podríamos denominar feminismos comunitarios, para Francesca Gargallo (2015) se pueden identificar por lo menos cuatro líneas del pensamiento feminista indígena si se toma como referencia la redefinición del concepto "feminismo" por parte de las feministas comunitarias:

En primer lugar están aquellas que trabajan en beneficio de una buena vida para las mujeres en su entorno comunitario, siguiendo los lineamientos de su propia cultura, pero que no se asignan o circunscriben como feministas al reivindicar la solidaridad entre mujeres y varones, este permite un ruptura con la lógica de la dualidad casi irreconciliable que existe en referencia con otros feminismo – como el radical o el liberal en algunos aspectos- que son de occidente o en palabras de

Santos Boaventura, este otro grupo de feministas se ubicaría en el otro lado dela línea abismal.

Un segundo aspecto es que las mujeres indígenas se niegan a llamarse feministas, a pesar de que su lucha esta netamente orientada a la demanda de sus derechos como mujeres, esto porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y de los sectores urbanos. No es la excepción Bolivia, ya que la diferencia de pensamientos es clara respecto a las personas que se encuentra más lejos de la línea abismal. En el sector urbano el feminismo aún se encuentra muy influenciado por los feminismos hegemónicos, en algunos casos las luchas son acríticas son rechazadas por la sociedad al no tener asidero en la realidad y las necesidades reales de la mujer boliviana, que es indígena en la mayor parte de los casos.

Un tercer aspecto se encuentra en que las mujeres indígenas que se reivindican como feministas, lo hacen también al luchar contra el propio feminismo legitimado y occidental, en donde su trabajo es la visibilización y la defensa de los derechos de las mujeres en su comunidad y resaltando la diferencia con el feminismo blanco o mestizo de la ciudad.

Otro aporte central a las epistemologías del Sur y al dialogo de saberes de parte del feminismo indígena y comunitario es que ellas se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo, y elaboran prácticas y dinámicas de encuentro donde manifiestan sus ideas, teorizando su postura crítica y diálogo con los feminismos no indígenas (Francesca Gargallo (2015; 209).

Para Paredes (2014; 19) el feminismo es *“la lucha constante y la propuesta política de vida de la mujer, en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya revelado ante el patriarcado que la oprime”*. Esta definición nos traslada a la principal lucha de las epistemologías del sur, en donde se permite leer experiencias, prácticas y pensamientos que tejen las mujeres indígenas en función de una buena vida como algo distinto a la noción de riqueza capitalista (Red de Feminismos Descoloniales, 2014;457), en clave feminista, aunque no se enuncian necesariamente desde este lugar.

Los feminismos comunitarios tejen creativamente un pensamiento alternativo de ruptura con respecto a Occidente, se trata de feminismos que rompen con varias

monoculturas, por lo menos la del saber cómo principal, ya que sus enunciados se alejan de las posturas de los feminismos ubicados en el norte global.

Se trata de feminismos que se ubican en una razón pos occidental, que está ubicado más allá de la democracia y quizá más allá del feminismo hegemónico, si es que el feminismo occidental ha de servir para dejar sin realidad a las mujeres del Tercer Mundo en el nombre de la liberación femenina (Mendoza, 2006;92).

Una razón postoccidental del feminismo comunitario asociado a la busqueda de una propi epistemología es que en la medida en que se cuestiona la colonialidad anclada al proceso de desarrollo del capitalismo, se pone en evidencia la violencia epistémica producida desde el momento de la conquista y la colonización, una violencia traducida en el encubrimiento del otro (Dussel, 1992; 459), lo feminismos en esta línea se re articulan en saberes no hegemónicos que delinean proyectos de futuro y mantienen abierta la posibilidad de re articular formas de sociabilidad desde otros espacios distintos a la dinámica capitalista.

Este planteo no es inherente a la comprensión individualista del enfoque que impera en los feminismos occidentales y que sustrae al sujeto de la comunidad y del territorio perdiendo la mirada del sujeto como en su corporalidad extensa (Asociación IDIE, 2014; 451).

Para Francesca Gargallo (2015) la centralidad que tiene el cuerpo en el feminismo comunitario como territorialidad primera *“conduce a una radicalización de este feminismo a partir de una perspectiva ecofeminista”.*

Hablar en estos términos permite comprender la forma sistémica en que se reajusta el patriarcado originario o ancestral con la incursión de la violencia del patriarcado moderno. Lo anterior implica reconocer que las relaciones desiguales e injustas entre hombres y mujeres no solo son una herencia colonial. A esto podemos afirmar entonces que existe un patriarcado y un machismo boliviano que cuenta con sus propias características patriarcado y que se sucede desde hace más de 500 años, esto indica, que es antes de la propia colonización, este machismo es indígena y popular. La idea central del feminismo comunitario es descolonizar el género, que significa recuperar la memoria de las luchas tal y como propone Santos

Boaventura (2011) y erradicar aquel patriarcado instalado antes de la invasión colonial.

Eliminar este tipo de patriarcado es aceptar que el colonialismo no solo se puede suprimir desde la mirada del patriarcado opresor occidental y capitalista sino buscar una armonización total cósmica (Cabnal, 2010; 19) de lo contrario se continuara expresando las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres o la dualidad opresiva dentro de las propias comunidades indígenas.

El proceso de cambios en Bolivia, ha brindado la posibilidad de pensar en los pueblos, en donde bolivianas y bolivianos tienen la posibilidad de proyectar sus vidas más allá de los dictámenes internacionales del capitalismo neoliberal. A partir de su democracia representativa y pactada ha contribuido a las luchas sido dentro del escenario de los espacios de poder asimétricos.

La urgencia de estas voces permite visibilizar la heterogeneidad del feminismo, tal como dice Francesca Gargallo (2015) *"Como mujer blanca yo vivo sin conciencia los privilegios que el sistema racista me ha reservado desde la infancia. Están tan interiorizados y normalizados que no me percato de ellos, y, por ende, me abrogo el derecho de no reconocerlos, a menos que alguien me los señale".*

CONCLUSIONES

Para concluir con este estudio es imperativo iniciar con la pregunta que guía la investigación en esta rama de la filosofía ¿Por qué dedicarnos a la epistemología? Y la respuesta es simple, y refiere a que la filosofía no está exenta de un proceso de dominación y esto invita a los pensadores a mirar la realidad y el mundo desde la mirada de aquellos que son invisibles ante el pensamiento hegemónico, en otras palabras, a aquellos que se encuentran en el Sur global geográfico y metafórico, y así mirar desde una perspectiva crítica la hegemonía occidental.

Pensar en el pensamiento abismal nos permitió comprender que existen cuestiones en el mundo del conocimiento que son irreconciliables y antagónicos, sin embargo también es real que existen puntos de articulación y dialogo entre posturas surgidas en diferentes ámbitos del mundo del conocimiento, y que a pesar de sus diferencias, estas pueden entrar en un escenario de ecología de saberes, evitando y luchando contra la monocultura del saber.

Hacer un análisis en retrospectiva permitió idealizar la construcción de un pensamiento propio que ha sido un proyecto sentido por parte de la intelectualidad crítica del continente de Abya Yala. La pregunta en cuestión es ¿Cómo se realiza este proyecto? Para esto no se puede soslayar el conocimiento y los partes de occidente, no se puede tomar una postura tan radical como la de Fausto Reinaga, ya que la realidad social boliviana está atravesada por un conjunto de cualidades que hacen de nuestro contexto una dinámica de diversidad inédita. En este sentido es imposible intentar una monocultura de saber boliviano sin converger aspectos de occidente. Entonces ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad histórica? ¿Es el retorno a las culturas ancestrales? Santos Boaventura invita a no desechar los aportes de occidente, pero recalca que la idea es pensar desde una perspectiva crítica y decolonial respecto a los conocimientos dominantes.

Generar una epistemología del sur es pretender pensar en las preocupaciones y emergencias latentes en nuestro contexto boliviano. Este aspecto está íntimamente vinculado a procesos de descolonización. Para esto, se logró en cada capítulo hacer una crítica directa a las posturas universalistas y confrontar esta posición con una perspectiva pluralista en donde ningún agente inmerso en la

realidad quede invisibilizado, ya que no existe un pensamiento único.

Entender cómo funciona una epistemología que sea del sur, es comprender que existe un debate constante entre pluralismo y universalismo, y el objetivo de este estudio en torno a esa idea fue generar la ruptura, complejizar la realidad y hacer una crítica a la ciencia moderna, resaltando su falta de especificidad y competencia en dar respuestas a las problemáticas latentes en Bolivia.

Tras haber analizado muchos tópicos del pensamiento boliviano, que rompen con la hegemonía del conocimiento, podemos afirmar que tanto las epistemologías del sur, con su planteo orientado a la reflexión epistemológica, y la filosofía de la liberación con sus aportes conceptuales, nos permiten pensar que existe un camino que va más allá de la voluntad y la intención de descolonizar el conocimiento. Esta fuerza que subyace del pensamiento filosófico, epistemológico y ontológico no es otra cosa que un grito de libertad dirigido a todo lo que esté vinculado a los mecanismos de opresión.

El cambio de paradigma social y político desde el ascenso de Evo Morales al poder ha marcado un antes y un después en la realidad Boliviana. En su discurso de toma de mando Evo Morales (2006) dijo: “Estos pueblos, históricamente hemos sido marginados, humillados, odiados, despreciados, condenados a la extinción” “A estos pueblos jamás los reconocieron como seres humanos, siendo que estos pueblos son dueños absolutos de esta noble tierra, de sus recursos naturales”. Estas frases han sido parte de la retórica de Evo Morales desde el principio hasta el final de su mandato, en forma radical siempre con un horizonte fijo en la lucha contra el colonialismo y el imperialismo ejercido por las grandes potencias en especial los Estados Unidos.

En un contexto así podría suponerse que el dialogo de saberes debería ser una constante, sin embargo las brechas entre el sur y el norte en Bolivia aún no están claras. El rechazo y las divergencias a nivel social e institucional han dejado una sensación de desasosiego de cara al futuro. Para bien o mal -eso lo definirá el tiempo- se han puesto en escena nuevamente construcciones como el vivir bien, la cosmovisión de los pueblos andinos, la interculturalidad, pluriculturalidad y multiculturalidad como procesos que son aun sensibles de reconocer han tenido

impacto positivo en la sociedad y si los mecanismos de incorporación de estas construcciones, han generado más encuentros o definitivamente han provocado más grietas en la población.

La reflexión en líneas generales, nos permite observar que existen una forma pluralista en la concepción de la voluntad ya que esta no es una voluntad unificada, sino un conjunto de voluntades que se orientan sobre el mismo eje pero que tienen diferentes particularidades. Pensar en reivindicar las cosmovisiones andinas, como el vivir bien, reconocer los feminismos indígenas o comunitarios, y subrayar los pensamiento que desestructuran el occidentalismo en nuestro contexto, son formas de pluralismo surgidos en la propia cuna de la voluntad.

El capitalismo como sistema de orden económico ha logrado romper con cualquier tipo de organización de la riqueza, surgido en el periodo pre colombino. Integrar las formas de organización del Tawantinsuyu en el actual sistema económico de Bolivia puede ser utópico e interesante, sin embargo, resaltar los logros de estas formas ancestrales de organización, en el campo de la reflexión epistemológica, hace resaltar los errores de un sistema que cuenta con un sin número de agujeros negros.

En síntesis, las reflexiones de De Souza Santos, Enrique Dussel y Fausto Reinaga, nos arrastran a pensar en el Socialismo como ideología política y social, entendiéndose este más allá de su matiz axiológica y así, pensar desde su su raíz epistemológica, histórica y sociológica.

Este proceso nos permitiría reflexionar en torno a aquellos aspectos que aún se pueden rescatar y otros que deben ser criticados y más aún desechados, desde la propia complejidad. Este proceso permitirá generar nuevas premisas políticas, ideológicas y político partidarios vinculantes con la realidad social, sin legitimar los fundamentos que dan lugar a la hegemonía de estos pensamientos.

Para la descolonización de saberes se debe respetar pero por sobre todo aprovechar de la diversidad de miradas y perspectivas de la realidad, rompiendo con las relaciones de dominación, abandonando la idea de un saber privilegiado. En todo caso reducir la línea abismal que existe entre diferentes maneras de pensar. Este proceso de relativismo epistemológico, convierte lo reducido y no relevante en

algo existente y legítimo.

Los aportes del Indianismo de Fausto Reinaga nos permitieron generar un diálogo con los pensamientos decoloniales más radicales surgido en los albores de la guerra fría. Este se ha convertido en un aporte a los estudios epistemológicos en el contexto de Bolivia. Así, el indianismo se postula como una filosofía en donde su aporte a este estudio fue abordar la historia de dominación del indio y la función de las revoluciones indias en ella, reflexionar sobre la ciencia y la técnica occidental y la necesidad de retomar la revolución india en el siglo XX.

Pensar en una epistemología del Sur, fruto de una ecología de saberes, genera un marco conceptual distinto, que a su vez nos permita pensar en los métodos e investigación en ciencias sociales, orientados a transparentar las consecuencias del sistema capitalista, colonial y patriarcal y proponer y reivindicar nuevas formas de observar la realidad, sin depender de los cánones establecidos por la ciencia, y sobre todo sin estar influenciadas por los valores y los intereses del Norte Global, sosteniendo que los estudios y hallazgos no pierdan la calidad teórica o empírica de la investigación.

Este cambio de ángulo tiene efectos epistemológicos ya que hace inteligibles aspectos de la realidad social que no pueden ser visualizados desde la racionalidad occidental. A esto nos hemos referido como la ampliación del campo de objetos posibles en una expansión de la objetividad. Sin embargo, la apertura a una nueva constelación o configuración de la realidad no resuelve el problema estrictamente metodológico.

La propuesta de la filosofía de la liberación propuesto por Enrique Dussel aún no logra calar profundo en el mundo de los métodos y la investigación en ciencias sociales, esto se debe a que la influencia de Dussel es aun débil, a pesar de las extensas prácticas investigativas con comunidades subalternas poscoloniales, feministas, indigenistas, colaborativas y participativas en América Latina.

Estas reflexiones sobre la práctica investigativa invitan a un cuestionamiento o debate acerca del quehacer de los profesionales en Ciencias Sociales y Humanas, y sobre todo verificar las condiciones institucionales, verificando sus lógicas epistémicas de producción y validación del conocimiento. En este punto es

importante avanzar en la edificación de criterios de validación que no solo respondan a estándares del campo académico, sino también que no renuncien a la propia intencionalidad de la producción de un conocimiento político, con capacidad de intervenir en los procesos sociales, de lucha y de construcción de historia, con ética y convicción política.

La Epistemología Feminista por ejemplo, tal como se ha analizado en el último capítulo, dialoga con los feminismos radicales, liberales y con otros menos influyentes, sin embargo, no dispersa su mirada en otro horizonte que no sea el de descolonizar el saber hegemónico de los pensamientos al interior del propio feminismo. Y así viene cuestionando la supuesta neutralidad y objetividad de las categorías científicas, es así que su trabajo ha permitido visibilizar ¿cómo las concepciones y prácticas dominantes de atribución, adquisición y justificación del conocimiento perjudican sistemáticamente a las mujeres y a otros grupos subordinados y generan un círculo vicioso que reproduce las desigualdades?

Estas ecologías de saberes que se dan con diferentes características en cada sector de Sudamérica y otras regiones son la fundamentación de un conocimiento válido, capaz de aportar al estudio de los procesos de producción del orden social, pero también ubicado, en su politicidad, como parte de las luchas sociales por horizontes más justos.

La construcción de una epistemología del sur para Bolivia, que tenga base a la ecología de saberes, no es una labor sencilla. Es necesario involucrar la investigación, identificando en principio el origen de los saberes, relacionarlos unos con otros y evaluar como estos conocimientos se amalgaman en el mundo real. Entonces las preguntas epistemológicas de rigor serán ¿Desde qué perspectiva serán identificados los saberes? ¿Cómo reconocer los aportes del conocimiento científico y de aquel que no es científico pero cuenta con el mismo valor? ¿Cómo reconocer el conocimiento occidental de aquel que no es occidental?

Una vez que nos hagamos esas preguntas, podremos críticamente reconocer si el conocimiento está acorde a las problemáticas urgentes que existe en nuestro mundo real.

Los puntos señalados anteriormente nos indican que el Vivir Bien se

convierte en sí mismo en un proceso que rompe la postura reduccionista, pero a su vez reduce la idea de que exista una versión hegemónica del conocimiento, y enfrenta problemas asociados a las posturas conservadoras y neoliberales. Aun siendo este el panorama, es necesario que las dimensiones que surgen de la cosmovisión andina deban entrar en dialogo. En algunos casos el gobierno es el que asume el liderazgo de promover el Vivir bien, pero a costa de terminar controlando todos los procesos y limitando una real y libre participación de las organizaciones ciudadanas.

En otros casos, sucede lo contrario, y se señala que ha sido la sociedad civil que ha abandonado el debate en el sector rural, en parte debido a sus discrepancias con el gobierno, como es el caso del TIPNIS, ya ha bordado en los capítulos 2 y 4 de este trabajo. Es necesario que las tecnologías y las nuevas formas de producción entren en escena, sin embargo, no se debe dejar de lado el aspecto ético que sostiene la cosmovisión andina respecto al cuidado y protección de la madre tierra.

En este continente si tiene luchas ofensivas y defensivas, que no son necesariamente luchas socialistas, que surgen en diferentes sectores vulnerables y que son generalmente por buscar mejores condiciones de vida, y si bien, pueden tener una vocación socialista en principio, estas van más allá de una ideología política, buscan cambios radicales y soluciones inmediatas de trasformación de la sociedad y en estas luchas el Estado es la solución. Si bien la lucha va desde lo económico y atraviesa todo el espectro de dimensiones sociales hasta llegar a la construcción de los esquemas cognitivos que dan lugar al conocimiento podemos afirmar que los cambios sostenibles serán objetivables siempre y cuando existan soluciones estructurales. Las luchas que de lo académico a lo paradigmático y estructural son aun defensivas en torno a lo que ya se ha logrado o conquistado.

El objetivo central desde el Sur Global y sus epistemologías será luchar ofensivamente en el plano del conocimiento en principio hasta llegar a las calles, para lograr nuevos derechos y proponer nuevas soluciones a las problemáticas, desvinculando ya los parámetros hegemónicos del Norte Global.

RECOMENDACIONES

Los análisis que subyacen de este trabajo corresponden a los estudios necesarios en el campo extenso de la epistemología, filosofía y ontología. En posteriores abordajes será necesario vincular otros aspectos del conocimiento surgido al interior del pensamiento boliviano y abrazar la perspectiva de diversidad y pluralidad. Desde una mirada de complejidad esta diversidad y su dialogo con otros saberes puede estar ubicado en otras ramas como la propia literatura boliviana, los paradigmas de la psicología rural, la filosofía de los pueblos originarios, etc. Hitos que dan más luces sobre nuestra realidad social, que aquellos estudios en ciencias sociales, que tienen como limitación, observar la realidad desde una mirada descontextualizada.

Si los conceptos surgen de una epistemología propia o de una ecología de saberes es en esencia un conocimiento emancipador, esta transición implica no sólo cuestiones epistemológicas, sino también cuestiones económicas, sociales y políticas, por el carácter fundamental del conocimiento en la configuración económica, cultural y política de nuestras sociedades. Hoy en día, una visión pluralista crítica y práctica es en general democratizadora del conocimiento científico y es indispensable para abrir nuevos caminos que amplíen la noción de lo posible en el presente y de lo que pueda existir en el futuro.

Esto requiere una ecología de saberes pero también de temporalidades de reconocimientos, de escalas, de productividades. Desde esta perspectiva, el objetivo de la teoría no sería sólo extender y profundizar el conocimiento confirmando lo que ya sabemos, sino encontrar la felicidad y proporcionarnos nuevos espacios de libertad y posibilidad (Gibson-Graham, 2006: 6).

Es necesario que los posteriores análisis epistemológicos integren la ética y la convicción, con el propósito de que exista una denuncia de las concepciones y prácticas del conocimiento hegemónico que excluyen las experiencias, la diversidad de otros saberes, y niegan su condición estas a su inmersión a la vida social, cultural, jurídica y política. Y niegan su autoridad epistémica denigrando sus estilos cognitivos y modos de conocimiento populares.

Concluimos este trabajo de la única manera en que puede finalizar un estudio en filosofía, con más preguntas que respuestas, y para esto exhortamos a Santos Boaventura cuando se pregunta ¿Puede el trabajo de un filósofo oriundo de un país colonizador, contribuir a pos colonialismo? Y la respuesta desde una mirada completamente subjetiva es si, en tanto las premisas y razonamientos entren en un espacio de diversidad y pluralismo epistemológico, en donde se pueda eliminar las jerarquías de saberes y olvidarse por completo de una monocultura del saber. Y la pregunta desde el otro lado de la ventana será, ¿puede un filósofo que busca la emancipación, la democratización del saber, y sobre todo la justicia cognitiva aportar al pos colonialismo, involucrando conocimientos hegemónicos de occidente? Y la respuesta será la misma.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ✓ Albó, X. (2002). Iguales aunque diferentes: hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia (Vol. 52). Ministerio de Educación.
- ✓ Antunes, R., & Mészáros, I. (2005). *Los sentidos del trabajo: ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- ✓ Ayestarán, I., & Márquez-Fernández, Á. B. (2011). Pensamiento abismal y ecología de saberes ante la ecuación de la modernidad. En homenaje a la obra de Boaventura de Sousa Santos. Utopía y praxis latinoamericana, 16(54).
- ✓ Beigel, F. (2006). Vida, muerte y resurrección de las teorías de la dependencia. *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, 287-326.
- ✓ Biblioteconomía. Segundo cuatrimestre. Curso (2004-2005). Tema 5. Análisis documental Profesora asociada: Lourdes Castillo
- ✓ Blanco Catacora, F. (1987). El pensamiento pedagógico boliviano. Conferencia.
- ✓ Blomström, M. y Ente, B. 1990 La teoría del desarrollo en transición (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- ✓ Bueno, G. (1995). ¿Qué es la filosofía? Pentalfa.
- ✓ Bunge, M. (1980). Epistemología: curso de actualización. Siglo xxi.
- ✓ Bunge, M. (2014). La ciencia, su método y su filosofía. Sudamericana.
- ✓ Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Librería de Cuerpos Parlantes.
- ✓ Calvo Rufanges, J. (2008). El Foro Social Mundial: nuevas formas de hacer política.
- ✓ Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, 9-23.
- ✓ Cruz, G. R. (2015). Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, (51), 29-46.
- ✓ Cusicanqui, S. R., Albó, X., & Barrios, R. (2012). Violencias (re) encubiertas en Bolivia. Otramérica.

- ✓ de Bolivia, E. P. (2009). Constitución política del estado. *Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia*, *7*.
- ✓ de Feminismos Descoloniales, R. (2014). Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos descoloniales. Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala, 455-464.
- ✓ De Gialdino, I. V. (2006). La investigación cualitativa. Estrategias de investigación cualitativa, 23-64." y "Sierra Bravo, R. (2003). Técnicas de investigación social: teoría y ejercicios
- ✓ De Luque, S., Moralejo, E., Pardo, R. H., & Rivera, S. (1997). Metodología de las ciencias sociales. Biblos.
- ✓ De Sousa Santos, Boaventura (2009). Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI.
- ✓ De Sousa Santos, Boaventura (2010). Hablamos del socialismo del Buen Vivir. Camino socialista, 9, 4-7.
- ✓ De Sousa Santos, Boaventura (2011). Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Maracaibo-Venezuela.
- ✓ De Sousa Santos, Boaventura (2012). De las dualidades a las ecologías (pp. 1-161). REMTE.
- ✓ De Sousa Santos, Boaventura (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. *Epistemologías del sur (perspectivas)*, 21-66.
- ✓ De Sousa Santos, Boaventura (2018). Introducción a las epistemologías del sur. Epistemologías del Sur, 25-61.
- ✓ Dussel, E. (2005). Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). México City: UAM.
- ✓ Dussel, E. (2007). La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos. *Jáuregui y Moraña. Colonialidad y crítica en América Latina. México. Universidad de las Américas*.
- ✓ Dussel, E. (2011). Filosofía de la liberación. Fondo de Cultura Económica.
- ✓ Dussel, E. D. (1983). Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación.

- ✓ Dussel, E. D. (1992). Filosofía de la liberación como praxis de los oprimidos. Carthaginensia: Revista de estudios e investigación, 8(13), 395-414.
- ✓ Dussel, E (1974). “Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Ed. Sígueme, Salamanca, p.
- ✓ Echeverría, B. (2010). Definición de la cultura. Fondo de Cultura Económica.
- ✓ Escárzaga, F. (2012). Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe. Política y cultura, (37), 185-210.
- ✓ Flax, J. (1990). Posmodernismo y relaciones de género en la teoría feminista.
- ✓ Galeano, Eduardo (1997). “Ser como ellos”. Editores TM, 4ta reimpresión, Colombia, Pág. 14.
- ✓ García Linera, Á. (2011). Las tensiones creativas de la revolución. La Paz.
- ✓ García, F., & Roca, P. (2004). *Pachakuteq*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- ✓ Gargallo, F. (2015). Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Universidad Autonoma de la Ciudad de México.
- ✓ Gibson-Graham, JK (2006). Una política poscapitalista . U de Minnesota Press.
- ✓ Gudynas, E. (2016). Alternativas al desarrollo y Buen Vivir. *El Buen Vivir como paradigma societal alternativo*, 6.
- ✓ Guzmán, D. (2007). El ethos filosófico. Praxis filosófica, (24), 137-146.
- ✓ Harding, S. (1996). Ciencia y feminismo. Ediciones Morata.
- ✓ Imen, P., Frisch, P., & Stoppani, N. (2013). I encuentro hacia una pedagogia emancipatoria en nuestra america.
- ✓ INE, I. (2017). Cifras de Población a 1 de enero de 2017. Estadística Migraciones 2016. Datos provisionales.
- ✓ Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. Moscovici, Serge (comp.), Psicología Social II, Barcelona, Paidós, 469-494.
- ✓ José Manuel López García (2007) *LA FILOSOFIA CRITICA*, Eurasia hoy. http://eurasiahoy.com/24022017-la-filosofia-critica/
- ✓ Leff, E. (2007). Aventuras de la Epistemología Ambiental: De la articulación de Ciencias al Diálogo de Saberes. Siglo XXI.

- ✓ López, J. O. (2008). Paulo Freire y la pedagogía del oprimido. Revista Historia de la Educación Latinoamericana, (10).
- ✓ Madorrán Ayerra, C. (2012). Filosofías para la liberación latinoamericana.
- ✓ México, D. F.:
- ✓ Mignolo, W. (2002). El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder, 201-212.
- ✓ Mignolo, W. (2010). Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Ediciones del signo.
- ✓ Mohanty, C. T. (2003). Feminism without borders. Duke University Press.
- ✓ Molongwa Bayibayi, J. (2018). Epistemología africana y concepciones teóricas: reevaluar el impacto de los presupuestos sobre la filosofía de lo real.
- ✓ Morin, E. (1995). El pensamiento complejo. Gedisa. Madrid.
- ✓ Moscovici, S. (1981). Sobre representaciones sociales. Cognición social: Perspectivas sobre la comprensión diaria , 8 (12), 181-209.
- ✓ Najmanovich, D. (2010). Epistemología y Nuevos Paradigmas en Educación. Educar y aprender en la sociedad-red. Rizoma freirano, 6, 26-59.
- ✓ Palacios, X. (2005). Cosmovisión Andina: Síntesis. *REVISTA KREI*, (8).
- ✓ Pardo, R. (1997). La problemática del método en ciencias naturales y sociales. Metodologías de las ciencias sociales, 67-95.
- ✓ Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. Espinosa Miñoso, Y (Comp), Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano, 117-120.
- ✓ Paredes, J., & Guzmán, A. (2015) ¿Qué es el feminismo comunitario. Bases para la despatrarcalización.
- ✓ Pease, F. (1978). Las visitas como testimonio andino. Historia, problema y promesa, 50, 437-453.
- ✓ Peña A (2010) Racionalidad occidental y racionalidad andina, Cultura y Tecnología Andina, nº 2; cuadernos de investigación, Universidad de San Marcos, Lima.
- ✓ Peñuela Velásquez, L. A. (2005). La transdisciplinariedad: Mas allá de los conceptos, la dialéctica. *Andamios*, *1*(2), 43-77. *Editorial Graó*.pp. 100-115.

- ✓ Restrepo, D. H. (2010). Husserl y el mundo de la vida. Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu, 52(153), 247-274.
- ✓ Retamozo, M. (2017). Epistemología de las ciencias sociales en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Cinta de moebio, (60), 339-345.
- ✓ Ritzer, G. (1993). Teoría sociológica contemporánea. Ed. MacGrawHill, Madrid.
- ✓ Rivera Cusicanqui, S. (1986). Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980. Geneva
- ✓ Souza, B. Meneses, P. (2014) Epistemologías del Sur (Perspectivas) Madrid: Akal, 21-65.
- ✓ Terry, M. S., Hall, D., & Mendoza, V. T. (1990). Hermeneútica. Clie.
- ✓ Tortosa, J. M. (2001). El juego global. Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo mundial. *Icara. Barcelona*.
- ✓ Van Kessel, J. (1996). La cosmovisión aymara. *Etnografía: Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, 169-187.
- ✓ Varela, N. (2014). *Feminismo para principiantes*. B DE BOOKS.
- ✓ Viaña, J. (2009). Teoría crítica o positivismo en la práctica pedagógica. Revista Integra Educativa, 2(1), 109-123.

ANEXO

Glosario

Racionalidad

Es entonces un instrumento de sobrevivencia del grupo social, las distintas situaciones geográficas, históricas, sociales determinan la manera cómo ha de usarse la razón, de modo que pueda haber tantas racionalidades como culturas. Es un proceso mental que se va conformando y estructurando según las necesidades de sobrevivencia en confrontación con el reto que plantea el medio geográfico, la tradición y las creencias.

Ecología de Saberes

Es cuestionar y comenzar a reemplazar los marcos epistemológicos predominantes que continúan reproduciendo las estructuras de poder que han dominado el pensamiento occidental desde el renacimiento.

Subjetividad

Es básicamente la propiedad de las percepciones, argumentos y lenguaje basados en el punto de vista del sujeto, y por tanto influidos por los intereses y deseos particulares del mismo, sin dejar de pensar que las cosas se pueden apreciar desde diferentes tipos de vista.

Intersubjetividad

Es un concepto filosófico, que nace con el idealismo alemán, y surge por una necesidad de fundamentar ontológica y socialmente al "otro sujeto". Sin embargo, años más tarde, el filósofo alemán Edmund Husserl, será quien le otorgue un significado más amplio y sistemático a este concepto.

Universalismo

El universalismo, en sentido general, es una idea o creencia en la existencia de una verdad universal, objetiva y/o eterna, que lo determina todo, y que por lo tanto, es y debe estar presente igualmente en todos los seres humanos. Un pensamiento universalista asegura la veracidad de una forma única o específica de ver, explicar u organizar las cosas.

Dialéctica

Para Dussel, la dialéctica considera la unidad de los diferentes, de los contrarios en la totalidad del ser.

Analéctica

La analéctica significa ir más allá de la totalidad y encontrarse con el Otro, que es originalmente distinto y por tanto su *logos* irrumpe interpelante más allá de mi comprensión del ser, más allá de mi interés. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad.

Decolonialidad

Es un término utilizado principalmente por un movimiento emergente de América Latina que se centra en la comprensión de la modernidad en el contexto de una forma de teoría crítica aplicada a los estudios étnicos. Se ha descrito que consiste en opciones analíticas y prácticas que se enfrentan y se desvinculan de la matriz colonial del poder.

Colonialismo interno

Es según el sociólogo boliviano Félix Patzi el proceso social según el cual se asignan recursos, oportunidades de vida y ciudadanía real bajo criterios de exclusión o inclusión análogos a los de la colonia y, por lo tanto, raciales y étnicos.

Línea Abismal

Consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”.

La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no-

existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro.

Conocimiento Científico.

Llamado Conocimiento Crítico, no guarda una diferencia tajante, absoluta, con el conocimiento de la vida cotidiana y su objeto puede ser el mismo. Intenta relacionar de manera sistemática todos los conocimientos adquiridos acerca de un determinado ámbito de la realidad.

Es aquel que se obtiene mediante procedimientos con pretensión de validez, utilizando la reflexión, los razonamientos lógicos y respondiendo una búsqueda intencional por la cual se delimita a los objetos y se previenen los métodos de indagación. Es el método que nos permite satisfacer la necesidad de lograr un conocimiento verdadero.

Ideologías.

Clásicamente se ha entendido la ideología como un sistema de ideas fundamentales que definen un modo de pensamiento político, religioso, cultural, identitario, etc. propias de una persona o colectividad.

Ontología.

Es una rama de la metafísica que estudia lo que hay. Intenta responder preguntas generales como: ¿Qué es la materia? ¿Qué es un proceso? ¿Qué es el espacio-tiempo? ¿Hay propiedades emergentes? ¿Hay especies naturales? ¿Qué hace real a un objeto? ¿Hay causas finales? Además, la ontología estudia la manera en que se relacionan las entidades que existen. Por ejemplo, la relación entre un universal (rojo) y un particular que "lo tiene" (esta manzana), o la relación entre un acto (Sócrates bebió la cicuta) y sus participantes (Sócrates y la cicuta).

Paradigmas.

El concepto de paradigma se utiliza en la vida cotidiana como sinónimo de ejemplo o para hacer referencia en caso de algo que se toma como modelo digno de seguir. A partir de la década de 1960, los alcances de la noción se ampliaron y paradigma comenzó a ser un término común en el vocabulario científico y en expresiones epistemológicas cuando

se hacía necesario hablar de modelos de conocimiento aceptados por las comunidades científicas.

Representación.

Es la acción y efecto de representar, hacer presente algo con figuras o palabras, referir, sustituir a alguien, ejecutar una obra en público. La representación, por lo tanto, puede tratarse de la idea o imagen que sustituye a la realidad.