

Nota del traductor

El siguiente texto es la traducción del capítulo titulado originalmente "L'altérité épistémologique. Une perspective depuis l'Amérique latine" del libro *Sociétés en mouvement, sociologie en changement* (2018) editado por Marc-Henry Soulet. Le agradezco a la editorial Presses de l'Université Laval por permitirme publicar el texto en español en la revista *Ciencia Política*. El texto es resultado de la ponencia presentada en el evento *XX Congrès de la AISFL (Association internationale de des sociologues de langue française)*, que tuvo lugar en Montreal entre el 4 y el 8 julio de 2016, donde fui invitado como *Conférencier*.

Esta ponencia fue realizada en un tiempo no muy lejano al del coloquio sobre los *Saberes múltiples y las ciencias sociales y políticas* que tuvo lugar en Bogotá, en la Universidad Nacional de Colombia, entre el 18 y el 21 de octubre de 2016. A raíz de este evento escribí un artículo titulado "Un presupuesto, cuatro tesis y un corolario sobre las ciencias sociales y los saberes múltiples" publicado en el libro *Los saberes múltiples y las ciencias sociales y política* (2018). Tanto el texto publicado en *Sociétés en mouvement...* y el de *Los saberes múltiples...* comparten algunas ideas y fragmentos; sin embargo, son textos con un contenido diferente y que podrían ser considerados complementarios.

La traducción a continuación presenta algunas variaciones formales con respecto al texto original con el propósito de cumplir el formato de la revista *Ciencia Política*. Finalmente, le comento al lector o a la lectora que esta es una traducción textual de un *francés meteco*, de acuerdo con la expresión del escritor colombiano Heriberto López. Me expresé como el extranjero sin plenos derechos de ciudadanía en una lengua que no es su territorio.

Leopoldo Múnera Ruiz

[Traductor]

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá D. C., Colombia

lemuruiz@gmail.com



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

La alteridad epistemológica. Una perspectiva desde América Latina

The Epistemological Alterity. A Perspective from Latin America

Leopoldo Múnera

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., Colombia

lemuruiz@gmail.com

Cita original: Múnera, L. (2018). L'altérité épistémologique. Une perspective depuis l'Amérique latine. En M-H Soulet (Dir.), *Sociétés en mouvement, sociologie en changement* (pp.85-106). Québec: Presses de l'Université Laval.

DOI: <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.81902>

Cómo citar este artículo:

APA: Múnera, L. (2019). La alteridad epistemológica. Una perspectiva desde América Latina (Trad. L. Múnera). *Ciencia Política*, 14(28), 281-305.

MLA: Múnera, L. "La alteridad epistemológica. Una perspectiva desde América Latina" (Trad. L. Múnera). *Ciencia Política*, 14.28 (2019): 281-305.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

En primer lugar, no es correcto hacer de la ciencia un fetiche, como si esta tuviera entidad y vida propias capaces de gobernar el universo y determinar la forma y contexto de nuestra sociedad presente y futura. La ciencia, lejos de ser aquel monstruoso agente de ciencia ficción, no es sino el producto cultural del intelecto humano, producto que responde a necesidades colectivas concretas –incluyendo las consideradas artísticas, sobrenaturales y extracientíficas– y también a objetivos determinados por clases sociales que aparecen como dominantes en determinados períodos históricos. (Fals Borda, 1994, p. 89)

C'est peut-être la malédiction des sciences de l'homme que d'avoir affaire à un objet qui parle. (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1983, p. 56).

Tout peuple colonisé – c'est-à-dire tout peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité culturelle locale – se situe vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice, c'est-à-dire de la culture métropolitaine. Le colonisé se sera d'autant plus échappé de sa brousse qu'il aura fait siennes les valeurs culturelles de la métropole. Il sera d'autant plus blanc qu'il aura rejeté sa noirceur, sa brousse. (Fanon, 1952, p. 14)

Presentación

Los trabajos sociológicos y epistemológicos de Orlando Fals Borda en Colombia sirven para ilustrar la búsqueda latinoamericana de una producción intersubjetiva del conocimiento científico en diálogo con otros saberes sociales. Llevan a indagar sobre la convergencia entre diferentes racionalidades o entre diversas combinaciones de la razón, la imaginación y la percepción. También tropiezan con las barreras impuestas por lo que el sociólogo colombiano llamó el *colonialismo cultural* y su epidermización (*épidermisation*), que en términos de Frantz Fanon nos hacen pretender ser lo que no somos para asimilarnos al otro que nos coloniza. En esa frontera aparece el *ethos* de la razón científica y su relativización desde la vigilancia epistemológica propuesta por Bourdieu. Pero la crítica de la razón escolástica nos impide encontrar un sujeto que se pueda pensar a sí mismo y a los otros desde un no-lugar que anule la intersubjetividad. Al final, el pluriverso de Abya Yala-afro-latino-américa, propuesto por Arturo Escobar, nos permite asomarnos a la alteridad epistemológica

desde el análisis de los movimientos sociales, la comunidad y el *convivir en armonía*.

El conocimiento intersubjetivo

En agosto de 1980, durante el *Tercer Congreso Nacional de Sociología*, organizado por la Asociación Colombiana de Sociología, Orlando Fals Borda presentó un texto titulado *La Ciencia y el Pueblo: Nuevas Reflexiones sobre la Investigación-Acción (Participativa)*, en el cual sintetizaba sus críticas a la pretensión racional de universalización y de depuración cultural, dominante en las ciencias sociales occidentales y eurocéntricas. En su presentación, Fals Borda invitó a los asistentes a comprender la actividad científica como un proceso de producción social del conocimiento y a la ciencia como un producto cultural e histórico, resultante de las determinaciones y las contingencias características de las relaciones humanas (Fals Borda, 2010, pp. 179-200).

Fals Borda consideraba que el saber científico se producía o construía “mediante la aplicación de reglas, métodos y técnicas [que obedecían a un] tipo de racionalidad convencionalmente aceptada por una comunidad minoritaria constituida por personas humanas llamadas científicos” (Fals Borda, 1994, p. 89), quienes, precisamente, por ser humanas quedaban sujetas a las motivaciones, los intereses, las creencias, las supersticiones, las emociones y las interpretaciones correspondientes a su “desarrollo social específico” (Fals Borda, 1994, p. 89).

Veintisiete años después, hablando como orador principal en la *Conferencia Conmemorativa Oxfam America Martin Diskin*, realizada por la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA, por sus siglas en Inglés) en Montreal, Fals Borda diría que su trabajo como sociólogo en Colombia, desde la década de los años setenta, lo había llevado a abandonar las “rutinas universitarias” y a dedicarse a “búsquedas alternas”, al lado de investigadores o educadores latinoamericanos como Paulo Freire, Darcy Ribeiro, Rodolfo Stavenhagen, Camilo Torres o María Cristina Salazar, y de intelectuales de otros países del sur, como la India y Tanzania, o posteriormente del norte, como Inglaterra, Australia y los Estados Unidos (Fals Borda, 2010, pp. 360-361).

Su búsqueda cognitiva se hizo desde la alteridad que implicaba ser latinoamericano en el ámbito de las ciencias sociales. Dentro de la heterogeneidad de la región, su trabajo se intersecó con el de otros autores provenientes de la historia, la filosofía, la teología o la misma sociología;

por ejemplo, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Edmundo O’Gorman, Anibal Quijano o Leonardo Boff. Por ende, no se trató de una simple experiencia personal; su biografía intelectual contiene muchos elementos comunes con las de los intelectuales heterodoxos de la segunda mitad del siglo XX.

Como la mayoría de los intelectuales latinoamericanos que estudiaron en Europa o los Estados Unidos en los años cincuenta, su formación sociológica se inició mediante un diálogo intertextual con autores europeos o estadounidenses como Lynn Smith, Merton, Cooley, Sorokin, Spencer, Weber, Durkheim o Parsons. Posteriormente, Fals Borda amplió sus horizontes políticos y epistemológicos mediante la lectura de pensadores socialistas, comunistas o anarquistas, como Marx, Landauer o Manheim. Su relación con ellos estuvo guiada por lo que consideraba como un pluralismo intelectual anti dogmático, propio del trabajo científico.¹

Los textos sociológicos se fueron mezclando con el reconocimiento de una voz propia en la historiografía y las ciencias sociales latinoamericanas, mediante la interpretación crítica de trabajos como los de Luís López de Mesa, José Carlos Mariátegui, José María Samper o Luís Ospina Vásquez, que volvieron más compleja su mirada sobre el cruce entre diferentes disciplinas. Finalmente, la observación participante y el trabajo en el terreno le permitieron aproximarse al estudio de las relaciones sociales en el campo colombiano, mediante la utilización de herramientas sociológicas y etnográficas que guiaron su vida en la vereda Saucío y su viaje investigativo por Boyacá.

La combinación entre la intertextualidad sociológica, la voz propia y el trabajo en el terreno sistemático realizado mediante el uso de diferentes técnicas cuantitativas y cualitativas de las ciencias sociales, lo condujeron a adoptar una perspectiva interdisciplinaria y a tejer su obra en la intersección entre la sociología, la historia, la antropología, la economía, la literatura y la música. También lo llevaron a cambiar o a diversificar los *grupos de referencia* para la producción científica. Aparte de la comunidad académica occidental, empezó a reconocer al campesinado, al “pueblo” y a las antiélites colombianas como interlocutores válidos para la producción de la ciencia.

De esta manera, como lo dijo en un texto de 1967, su teoría y su investigación se volvieron *teléticas* –en los términos de Lester Ward– pues

1 La obra sociológica de Fals Borda es analizada en forma sintética por Cataño (1987), Pereira (2009) y Rojas (2009).

estuvieron orientadas a estudiar el presente ante el reflejo del futuro, con miras a conformarlo conscientemente. Fals Borda optó por una ciencia interesada al constatar en su oficio de sociólogo que el analista no puede ser neutral frente a los procesos sociales, “sino que debe hacer manifiestos los valores y juicios de valor” (Fals Borda, 2011, p. 173) que lo animan a hacer este tipo de interpretación de la sociedad.

El trabajo sociológico e histórico lo llevó a estructurar su propuesta de la Investigación Acción Participativa (IAP) sobre tres bases epistemológicas: (1) la superación del dilema sujeto-objeto mediante la producción del conocimiento científico en la intersubjetividad; (2) la integración dialéctica entre teoría y práctica; y (3) la combinación entre la razón, la imaginación y la percepción, sin aislarlas del sentimiento en lo que consideraba un ejercicio inútil de depuración sensitiva (Fals Borda, 2010, pp. 205-214).

Fals Borda aceptó la diferencia formal entre el sujeto y el objeto, a la que le asignó un origen aristotélico y le atribuyó variaciones hegelianas, pero consideró que, en la producción del conocimiento como en cualquier otro ámbito social, las relaciones sociales se traman entre sujetos que no pueden liberarse o purificarse de su sustrato social y cultural, aun así dentro de su proceso de conocimiento deban relativizarlo. Tal imposibilidad impide que el científico se abstraiga de su existencia concreta y convierta a los otros sujetos en meros objetos de su saber, despojándolos de sus formas de pensar y actuar.² La abstracción de la existencia subjetiva concreta, propia del ser humano, permite objetivar la realidad y transformarla en un medio apropiado para conseguir fines preestablecidos, pero no comprenderla para actuar intersubjetivamente sobre ella y transformarla.

La intersubjetividad en la producción del conocimiento según Fals Borda exige que el científico renuncie a la posición de poder derivada de considerar su saber como objetivamente verdadero y socialmente

2 “Cuando las expresiones humanas y las instituciones se consideran como objetos, es decir como cosas medibles –y por lo tanto cosificando el fenómeno de la sociedad– esta cosificación de la sociedad se vuelve inadmisibles. Para entender la realidad es necesario adoptar otro sistema de interpretación del sujeto y el objeto que proviene de advertir que se trata de personas pensantes y actuantes autónomas. La relación debe plantearse entre sujeto y sujeto, no entre sujeto y objeto, como ha sido en la aplicación concreta de la escuela positivista norteamericana” (Fals Borda, 2010, p. 208).

superior, frente a la subjetividad y parcialidad de los otros saberes sociales. Asimismo, conlleva al reconocimiento del otro, del que ha sido reducido a ser parte del objeto de conocimiento, como un sujeto cognoscente, cuyos saberes pueden entrar en diálogo con los del científico para enriquecer la comprensión de la realidad por parte de ambos sujetos. En ese sentido, Fals Borda sugiere construir técnicas dialógicas o participantes que superen la unilateralidad del investigador social (Fals Borda, 2010, p. 191) y acude al principio baconiano de la modestia científica, impensable en contextos culturales que *fetichizan* la ciencia entendido por él como constitutivo del “forcejeo contra la ignorancia y el imperialismo académico” (Fals Borda, 2010, p. 355).

La integración dialéctica entre teoría y práctica llevó a Fals Borda a plantear, de nuevo al lado de Bacon, que toda teoría tiene su práctica y toda práctica su teoría. Para él, unas y otras pueden retroalimentarse sin correr el riesgo de macular el conocimiento científico con los saberes sociales o estos con aquel. La ruptura de la asimetría presupuesta entre el saber de la ciencia y el de los actores o sujetos sociales permite proponer la construcción de teorías que podríamos denominar “mestizas”, ajenas a la pureza epistémica. Con la IAP Fals Borda contribuyó a derribar los muros entre diferentes formas de conocimiento, para que la práctica de la teoría se enriqueciera con la teoría de la práctica y viceversa, y así renunciar a los enclaves sociales dentro de los que la ciencia ha sido encerrada en Occidente.

Convergencia de racionalidades y colonialismo cultural

La relación entre la razón y el conocimiento es reformulada por Fals Borda a partir de la convergencia entre la racionalidad operativa o instrumental, atribuida a Newton y Descartes, y la racionalidad de lo comunicado socialmente (la sociabilidad comunicada) inspirada en su interpretación de Bacon. La primera, la instrumental, se caracteriza como orientada a objetivar el mundo para poder controlar, mediante el saber científico y dentro de sus límites, la naturaleza, la sociedad y el ser humano en virtud de una lógica autocomprensiva que somete la percepción y la imaginación a la razón. La segunda, la comunicada socialmente, corresponde a la racionalidad de lo cotidiano y a la sistematización de la sabiduría de lo común, es la “razón de las gentes comunes y corrientes que conviven cada día, que explican a su manera, científicamente por la relación causa efecto, los hechos del mundo” (Fals Borda 2010, p. 211).

El carácter científico de la racionalidad comunicada socialmente se constata de acuerdo con su pertinencia y efectividad para actuar en el universo de las relaciones humanas. Se basa en los efectos prácticos y cotidianos de la praxis humana, incluida en ella las interpretaciones o teorías utilizadas por los actores sociales, para lograr objetivos individuales y colectivos, y no por la correspondencia entre la percepción, los objetos construidos, las teorías elaboradas para comprenderlos y la ruptura con los saberes cotidianos. Para Fals Borda, la validación de este tipo de racionalidad no pasa por el filtro de la mirada esotérica de un grupo de agentes articulados alrededor del campo científico –que, sin embargo, considera necesaria–, sino por la experiencia exotérica de seres humanos que construyen su vida cotidiana gracias a este tipo de racionalidad y a las diversas formas en que se combina la razón con la percepción y la imaginación.³

La convergencia entre estos dos tipos de racionalidad fue analizada por Fals Borda dentro de un ámbito epistémico caracterizado por el conflicto entre saberes sociales. Desde los años setenta, el sociólogo colombiano plantea la existencia de relaciones de poder entre las “ciencias dominantes” y las “ciencias emergentes”, dentro de dos planos diferentes, distintivos del colonialismo cultural (Fals Borda, 1970).

El primer plano se refiere al monopolio que detenta la “comunidad de científicos occidentales especializados” para dictaminar lo que es científico o no; lo que más se aproxima a las verdades humanas. Por consiguiente, conlleva a la imposición universal de la racionalidad instrumental u operativa, negándole a la racionalidad comunicada socialmente sus aportes para interpretar la realidad. La objetivación racional se convierte así en la fuente exclusiva y excluyente de la comprensión o

3 En el segundo manifiesto sobre la ciencia en Colombia, Mora-Osejo y Fals Borda (2004) ilustraron este tipo de racionalidad: “Recordemos, entre otros ejemplos, que en la selva amazónica (donde se suponía, de acuerdo con los paradigmas foráneos, presencia de suelos ricos en nutrientes minerales) la escasez de nutrientes del suelo alcanza grados críticos, por lo cual las especies tienen que utilizar las más sutiles posibilidades para tener acceso a aquellos. Son nuestros grupos campesinos y aborígenes los que mejor conocen de estos ciclos vitales del continuo crecimiento, y los que han creado o descubierto variedades de plantas útiles, así como formas de conducta y organización social congruentes con esas condiciones básicas. Pero los paradigmas cerrados construidos en las zonas templadas, por regla general son incapaces de acomodar estas antiguas sabidurías indígenas” (Mora-Osejo y Fals Borda, p. 7).

explicación humana del mundo, mediante la distinción tajante y dicotómica entre el conocimiento científico y los saberes sociales (Fals Borda, 1994, pp. 89-90).

El segundo plano está constituido por la aplicación y transferencia a zonas tropicales –como las latinoamericanas– de conocimientos científicos elaborados en contextos naturales, culturales y sociales correspondientes a las zonas templadas, donde las relaciones sociales entre los seres humanos, mediadas por la naturaleza, tienen características muy diferentes. En tal sentido, Fals Borda publica, junto con el biólogo colombiano Luís Eduardo Mora-Osejo, dos manifiestos en los que hace un llamado a producir ciencias contextualizadas “con nuestras realidades singulares y complejas”, que partan de la creatividad local y de la “suma de saberes” y permitan comprender realidades tan diversas a las europeas o a la estadounidense (Mora-Osejo y Fals Borda, 2001, 2004).

Mora-Osejo y Fals Borda adoptaron de esta manera, en relación con el conocimiento social, una perspectiva que Mignolo (2009, pp. 312-323) ha caracterizado en la obra de Frantz Fanon (1952) como “fractura epistémica espacial”, particularmente en el libro titulado *Piel negra, máscaras blancas*. Para Mignolo (2009), las fracturas epistémicas temporales se hacen dentro de un mismo contexto geográfico y cultural, como sucede con Kuhn o Foucault; mientras las espaciales denotan la existencia de contextos diferentes, que ocupan posiciones asimétricas y jerarquizadas en virtud de las relaciones de poder dentro de la modernidad/colonialidad que configura a Occidente.

El colonialismo cultural resaltado por los dos autores colombianos al igual que la colonización estudiada por Fanon, remite a la existencia de un lenguaje y un saber que se imponen como dominante, bajo la forma del conocimiento científico y mediante la invisibilización de lenguajes y saberes que son colonizados o sometidos, incluso en el cuerpo del dominado, el oprimido o el sujetado. El encabezado del primer manifiesto *Por la autoestima de la ciencia colombiana* implica la existencia de un complejo de inferioridad epistémico, característico de la mayoría de comunidades académicas y científicas latinoamericanas, que es el producto de una larga historia de colonización y colonialidad económica, política y cultural, pero también de la epidermización (*épidermisation*) (Fanon, 1952, p. 8) de la incorporación en el cuerpo-mente de una inferioridad producida dentro de relaciones sociales y espaciales de poder que estructuran tanto al sujeto dominante como al dominado.

Al igual que el *negro*, el colonizado analizado por Fanon es más blanco en la medida en que adopte el lenguaje de los blancos y se aleje de sus sabanas. Las comunidades académicas y científicas latinoamericanas son consideradas más científicas por sus propios miembros y por la mayoría de sus pares académicos en el resto del mundo, en la medida en que se alejen de los saberes populares o ancestrales y se acerquen al conocimiento científico occidental. Los ejemplos en nuestro medio abundan y cada vez toman más forma institucional. A modo de ilustración, un sociólogo colombiano, colega de Fals Borda en la Universidad Nacional de Colombia, descalifica su propuesta epistemológica por no ajustarse al canon científico occidental, en un texto tan corto y poco elaborado, como visceral:

Señalo las características conservadoras, románticas y antintelectuales presentes en su postura frente a la sabiduría popular y a la ciencia; su irracionalismo ensalzador de la vivencia, el sentimiento y la experiencia en menosprecio de la teoría y la razón; y, por fin, su positivismo cerrero que idealiza la praxis y desconoce la teoría, que hipostatiza el saber como cientificismo y lo transforma en una coartada utilitarista y su visión pragmática del verdadero saber como móvil para la acción exitosa. (Uricoechea, 1988, p. 117)

El análisis de Fals Borda siempre fue acompañado de una ciencia que se iba haciendo –en los términos de Bourdieu–. Sus reflexiones epistemológicas fueron el resultado de investigaciones sociológicas e interdisciplinarias que le sirvieron de base, al tiempo que se enriquecieron con ellas. Por ejemplo, en una obra como *Historia doble de la Costa* (Fals Borda, 2010), publicada por primera vez en 1979, Fals Borda puso en evidencia lo que implicaba la convergencia de saberes. Los cuatro volúmenes están escritos en dos canales en el A, el de la izquierda “corren los relatos, las descripciones, el ambiente, la anécdota” (Fals Borda, 2010, p. xi); en el B, el de la derecha, “la interpretación teórica respectiva, los conceptos, las fuentes y la metodología de aquello que contiene el canal A y, a veces, resúmenes de hechos” (Fals Borda, 2010, p. xi). En el A se sistematiza la racionalidad comunicada socialmente; en el B se presentan los resultados de la racionalidad operativa, pero abierta al canal A. Por ninguno de los dos canales circula en forma exclusiva la comprensión de la realidad que solo puede ser el resultado de la lectura de ambos, el uno irreductible al otro.

Lo mismo que Fanon frente a la colonización, Fals Borda asumió la subjetividad de su propio conocimiento (Grosfoguel, 2009) y como Haraway (1995) en el feminismo, solo pretendió tener la objetividad desde un “punto de vista”, asumido en forma consciente y sentida que se podía confrontar con otros “puntos de vista”. Esta objetividad está determinada para Fals Borda por la pertinencia práctica de los saberes para transformar la realidad, en función de finalidades e intereses definidos socialmente en la intersubjetividad y dentro de un horizonte de sentido predeterminado. Su opción explícita fue por los “condenados de la tierra”, por quienes *no-están-ahí* desde el punto de vista de sujetos que solo reconocen su conocimiento como portador temporal de verdades objetivas (Maldonado-Torres, 2007, p. 146).

El *ethos de la razón científica*

En el núcleo de la crítica al monopolio racional sobre el que se construye la ciencia en Occidente, Fals Borda ubica lo que podríamos denominar el *ethos de la razón científica*. Es decir, el carácter, los rasgos culturales y el sentido que se le atribuye a la razón objetivante en Occidente, como fundamento de un conocimiento como el científico, depurado cultural y socialmente, y producido dentro de un proceso colectivo de diferenciación de los demás saberes sociales. Lo mismo sucede desde diferentes concepciones o teorías sobre las sociedades en la región, con la mayoría de las y los autores latinoamericanos de la IAP, los estudios postcoloniales, decoloniales o descoloniales, el feminismo de la interseccionalidad o la educación popular.

El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ha caracterizado con precisión este *ethos* como la *hybris del punto cero*, aunque a costa de homogeneizar la “razón occidental”:

[el] imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto [Tal observador tendría una] mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. (Castro-Gómez, 2005, p. 18)

La observación se haría desde un “no lugar” que permite ver los lugares de los otros, desde un “punto cero” en el que se anulan todos los puntos de vista: “El punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto,

pero también el del control económico y social sobre el mundo” (Castro-Gómez, 2005, p. 25).

De acuerdo con Castro Gómez (2005) esta pretensión de los científicos y filósofos en la modernidad occidental evoca la imagen teológica del *Deus absconditus* que observa sin ser observado y el diseño del panóptico de Bentham, estudiado por Foucault. La *hybris*, la desmesura de este *ethos*, yace en la pretensión de “rebasar los límites propios de la condición mortal, y llegar a ser como los dioses” (Castro Gómez, 2005, pp. 18-19), esto es, en la descorporización y consiguiente deslocalización del sujeto que conoce. Descartes, Hume o Newton, desde diferentes tradiciones cognitivas, fueron los primeros en formalizar un *ethos de la razón científica* que se habría estructurado lentamente dentro de las culturas europeas, como parte de una modernidad que tendría como contracara la “colonialidad del poder”.⁴

La vigilancia epistemológica

Más o menos en las mismas décadas en que Fals Borda, como parte de un grupo de autores latinoamericanos heterodoxos, iba elaborando la crítica al monopolio de la razón científica occidental, Bourdieu desarrollaba una reflexión sistemática sobre los procesos de producción del conocimiento científico y académico así como sobre el oficio del sociólogo, y los analizaba a partir de una sociología de la ciencia, que compartía conceptos como el *campo*, el *habitus* o la *illusio* con sociologías particulares. El trabajo de Bourdieu parece desvirtuar la imagen de un

4 “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa–, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder” (Quijano, 2007, pp. 93-94).

Deus absconditus, de un observador-inobservado, como un elemento del *ethos de la razón científica*.

Contrario a la idea de la producción científica en un ámbito social y culturalmente neutro, pero partidario de un conocimiento objetivante, Bourdieu se empeñó en estudiar las relaciones de poder que constituían los campos académicos y científicos, y la forma como condicionaban o estructuraban la ciencia. Sus *confesiones impersonales* son testimonio de una trayectoria dentro de la tradición francesa que representa una forma de pensar la sociología como ciencia, como un conocimiento objetivo que pasa por un proceso de depuración cultural y subjetiva. Sin embargo, el objetivo explícito de su análisis es el de observar al observador y observarse a sí mismo observando, el cual parece contradecir la *hybris del punto cero*, al menos parcialmente.

Dentro de un racionalismo aplicado, del cual solo se pretende sintetizar algunos aspectos relevantes para este texto, la ciencia para Bourdieu tiene como presupuesto una teoría de la verdad como error rectificado (en la línea epistemológica de Bachelard) que busca una comprensión objetiva de la realidad. Por ende, constituye un conocimiento rectificable por la misma razón que puede llevar al científico a la equivocación (Bourdieu, 1983, pp. 20-21). La autorreferencia de la razón científica no es puesta en cuestión, pero cualquier imagen teológica se desvanece ante la figura del sujeto que yerra y corrige.

Además, la ciencia debe respetar la jerarquía epistemológica de los actos científicos que subordina la constatación a la construcción y la construcción a la ruptura (Bourdieu, 1983, pp. 24-25). La constatación entre los hechos y la teoría es la que permite la objetividad siempre y cuando este precedida de una separación tajante de lo real y de las configuraciones que este le propone a la percepción (Bourdieu, 1983, p. 29). En otras palabras, exige la distinción dicotómica, hecha desde la ciencia, entre una sociología espontánea y una sociología sapiente (*savante*).

Se cierra de esta manera la puerta para un intercambio indefinido entre los saberes sociales y el conocimiento científico, pues entre los dos habita el principio *sine qua non* de la no-conciencia: “las relaciones sociales no se pueden reducir a relaciones entre subjetividades animadas por intenciones o ‘motivaciones’ porque ellas se establecen entre condiciones y proposiciones sociales y tienen, al mismo tiempo, más realidad que los sujetos que ellas enlazan” (Bourdieu, 1983, pp. 33-34). La objetividad de las prácticas y las relaciones sociales que implica una construcción científica, como la entiende Bourdieu, impide la intersubjetividad entre

la ciencia y los otros saberes sociales, aunque presupone un sujeto que, con la intención hacer la ciencia, pueda ubicarse en un no-lugar que neutralice su subjetividad.

Precisamente, las dificultades de la sociología como ciencia radican en la relación necesaria entre “la experiencia sapiente y la experiencia ingenua del mundo social y entre las expresiones ingenuas y sapientes de esas experiencias” (Bourdieu, 1983, p. 36). Debido a esta relación, el sociólogo corre el riesgo subjetivo de confundir sus interpretaciones con las de los agentes estudiados o de asumir las de estos últimos como propias. En consecuencia, la ruptura que debe hacer la ciencia evita la contaminación mutua en un doble sentido: de los saberes sociales por el conocimiento objetivo y de este por los saberes sociales.

Para Bourdieu la única posibilidad de impedir que las determinaciones culturales y sociales obstaculicen la objetivación del mundo es la reflexividad de los científicos sobre la ciencia que ellos mismos producen y sobre su práctica al producirla. La reflexividad toma forma en la “vigilancia epistemológica”, por medio de la cual se evita la doble contaminación al tiempo que se neutralizan las prenociones de los sujetos sociales y de los mismos científicos en la práctica de hacer ciencia. Desde esta perspectiva, solo la lógica objetiva de la sociedad construida por los científicos, en este caso, por los sociólogos, puede ayudarnos a explicar y comprender las actitudes, opiniones y aspiraciones de los agentes sociales.

La vigilancia epistemológica conlleva la necesidad de objetivar al científico –desde luego, también al filósofo– como sujeto social para evitar que su subjetividad altere el proceso de producción científica. Dentro de esta objetivación, merece especial atención, neutralizar el presupuesto de que el científico no tiene presupuestos, propio del etnocentrismo, que lo llevaría a universalizar su propia particularidad. Especialmente cuando se trata de los sociólogos que deben estar relacionados permanentemente con las experiencias singulares de los sujetos sociales en espacios compartidos. Etnocentrismo que analiza Bourdieu en lo relacionado con el sexo o el género, pero no en lo atinente a la modernidad/colonialidad que le resulta invisible.

Esta vigilancia debe hacerse desde una *metaciencia* (*méta-science*) que incluye una teoría del conocimiento científico, la cual, en el campo sociológico estudiado por Bourdieu, vendría ser “el sistema de reglas que orientan la producción de todos los actos y todos los discursos sociológicos posibles, y solamente de ellos [y que se constituye como] el

principio unificador del discurso propiamente sociológico” (Bourdieu, 1983, pp. 48-49). Pero dicha vigilancia epistemológica regida por la metaciencia no puede hacerse individualmente mediante un ejercicio de introspección subjetiva, sino que tiene que ser el resultado de un intercambio generalizado de críticas sociológicas que consideren la actividad científica como una práctica social (Bourdieu, 1983, pp. 100-102).

En la construcción de la metaciencia, Bourdieu (1976, 2001) ofrece los instrumentos de conocimiento para controlar y reforzar el sujeto de conocimiento y analiza el campo científico como un campo específico de interrelaciones de fuerza en el que, desde un lugar histórico, se producen verdades *transhistóricas*. En tal sentido, el acceso al campo es limitado a quienes adoptan lo que hemos llamado el *ethos de la razón científica* y el *arbitraje de lo “real”*, en virtud del cual:

Aceptan tácitamente la existencia de una realidad objetiva por el hecho de aceptar el proyecto de buscar y decir la verdad del mundo y de aceptar ser criticados, contradichos, refutados, en nombre de la referencia a lo real, constituido de ese modo en árbitro de la investigación. (Bourdieu, 2003b, p. 123)

De esta forma, la adopción del *ethos de la razón científica* impide tanto un constructivismo relativista, pues conserva un referente común para la producción del conocimiento, como un realismo ingenuo que concibe el discurso científico como un reflejo directo de la realidad. Para objetivar al sujeto del conocimiento, Bourdieu propone, desde sus trabajos sobre el campo científico hasta las *Meditaciones Pascalianas* (Bourdieu, 2003a), sacar a la luz los presupuestos que le hacen pertenecer a tres ordenes diferentes, es decir, tener una posición dentro de ellos: (1) el espacio social, debido a un trayectoria particular como agente de una clase o a la pertenencia a uno u otro género; (2) el campo de los especialistas, religioso, artístico, filosófico o sociológico; y, finalmente, (3) el universo escolástico, en relación con la *doxa epistémica* asociada con la *scholé* y con la ilusión de una ausencia de *illusio*.

Es precisamente en este punto donde Bourdieu llega hasta el borde del *ethos de la razón científica*, pues mediante la crítica de la razón escolástica analiza la imposibilidad con la que tropieza el sujeto del conocimiento para tomar distancia de sí mismo y comprender sus determinaciones en el ejercicio de una razón considerada pura. No obstante, ante el abismo de la *doxa epistémica*, que lleva al observador a los límites donde debe observarse observando, Bourdieu acepta que la única alternativa

es insistir en la objetivación del sujeto de conocimiento para establecer las condiciones económicas y sociales que condicionan la práctica de los científicos en la producción cognitiva.

A pesar de los esfuerzos explicativos de Bourdieu, de acuerdo con su crítica de la razón escolástica resulta imposible tomar distancia del sujeto del conocimiento y reflexionar sobre él desde la abstracción subjetiva del *ethos de la razón científica*. En particular porque, como afirma Dussel: “aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la ‘universalidad-mundialidad’. El ‘eurocentrismo’ de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta” (Dussel, 2000, p. 48). Los condicionamientos económicos, sociales o culturales de dicho sujeto, solo pueden ser puestos en evidencia y analizados si se supone que realiza su práctica desde un lugar subjetivo, definido por una posición o un posicionamiento en el espacio social, en el género, en un campo científico específico, en el proceso de racialización o en el mismo campo epistémico.

El análisis de la pureza escolástica de la razón únicamente puede realizarse si se comprende, como lo hace Bourdieu al asumir sus posiciones sociales y epistémicas, que todo sujeto ocupa un lugar en el mundo, que es un cuerpo-pensante y no un pensamiento descorporizado. Pensar desde la abstracción absoluta de los lugares social y culturalmente ocupados para producir verdades transhistóricas, nos condena al encierro definitivo en la *razón escolástica*.

En tal medida, la ruptura con la racionalidad de lo comunicado socialmente tendría que pasar a ser un distanciamiento para la convergencia posterior, como lo planteaba Fals Borda. Esto significa distanciarse temporalmente de ella gracias a la razón científica para poder relativizarla, pero dialogar desde la distancia para no perder la comprensión de la realidad que ofrece, la cual es irreductible al conocimiento mediante la objetivación. En consecuencia, es necesario renunciar a la pretensión de un conocimiento puro o en proceso continuo de depuración, y entender que por su parcialidad y no por su relativismo frente a un conocimiento absoluto inexistente, siempre estará contaminado por un saber localizado.

La objetivación significa tomarse en serio el juego del pensamiento desencarnado, debido a la pertinencia que ha demostrado para comprender el mundo y establecer relaciones entre los seres humanos y con la naturaleza, para luego enmarcarlo en los saberes del cuerpo-pensante

con su combinación heterogénea entre razón, sentimiento, imaginación y percepción, y en la racionalidad de lo comunicado socialmente, por la necesidad de construir intersubjetivamente el mundo, de acuerdo con referentes éticos que no permitan la objetivación de los otros como la forma por excelencia de relacionarnos socialmente.

A menos que la finalidad sea esa, como ha sucedido en buena parte de la historia de Occidente, instrumentalizar el mundo para controlarlo en función de los intereses de quien conoce y domina; sin importar las consecuencias que esta manipulación tenga sobre los otros, los que “no-es-tán-ahí”, y, por medio de ellos, sobre el nosotros que piensa el mundo objetivamente pero lo experimenta subjetivamente.

El *pluriverso* de saberes

En un artículo reciente Arturo Escobar (2016), en la línea interpretativa de Fals Borda relacionada con el conocimiento intersubjetivo, plantea que a mediados del segundo decenio del siglo XXI, América Latina asiste a la emergencia y consolidación de su *pluriverso*: “un mundo hecho de muchos mundos”, en el que cobran especial importancia los mundos indígenas y afrodescendientes. Para Escobar, este *pluriverso* comprende tres tipos de pensamiento, que clasifica como el de la izquierda política, el autonómico y el de la Tierra.

El pensamiento de la izquierda, al cual le dedica menos atención, es el de los partidos, los movimientos políticos y una parte de la academia. El pensamiento autonómico está representado por experiencias y propuestas como las de los Zapatistas, que se extienden a todo lo largo del continente y basan sus interpretaciones y prácticas sociales en la reconstitución de lo comunal sobre territorios específicos, como pilar de su autonomía. El pensamiento de la Tierra consiste en el saber distintivo de las comunidades que se fundamentan en ontologías relacionales y en su conexión indisoluble con la Tierra y otros seres vivos.

El texto de Escobar (2016) ilustra la diversidad que se está viviendo en la región que hemos conocido como América Latina y que él prefiere llamar Abya Yala-afro-latino-américa para dar cuenta de la pluralidad que la configura. Esta heterogeneidad epistémica ha hecho que el conocimiento científico y académico, en especial en las ciencias sociales, haya asistido a la emergencia de saberes disruptivos que surgen en conflicto con la razón científica y con la separación que ella hace entre lo verdadero y lo falso. Es decir, contra lo que Boaventura de Sousa Santos (2009) llama el

pensamiento abismal. Para el último, la división del conocimiento entre los saberes visibles e invisibles, y los aceptables e inaceptables, crea una frontera infranqueable entre lo científicamente verdadero y lo falso.

Al contrario de la ruptura en Bourdieu, en la disrupción de estos saberes se pone de presente la impertinencia y las limitaciones del conocimiento científico para comprender y explicar las realidades que están viviendo los individuos y las comunidades ubicados en territorios específicos o que son experimentadas desde cuerpos-pensantes que rechazan la abstracción de su subjetividad como una precondition cognitiva. Por consiguiente, estos individuos y estas comunidades cuestionan expresa o tácitamente la autoridad de las ciencias para establecer la verdad sobre las relaciones sociales o las relaciones con la naturaleza en las que están inmersos.

Esta disrupción se manifiesta en diferentes procesos sociales, especialmente en lo atinente a los movimientos sociales, las comunidades y el desarrollo, que a su vez están vinculados internamente. Desde las prácticas de los actores sociales, los interrogantes y las interpretaciones alternativas que ellos ofrecen irrumpen en las aulas universitarias; en el escepticismo frente al trabajo de campo de los investigadores profesionales; en los medios de comunicación; en las redes sociales o en los temas, las propuestas, las sistematizaciones o los proyectos que se realizan dentro de la academia o al margen de ella.

Como vimos con anterioridad, esta diversidad epistémica no es nueva en la región. Es el resultado del último siglo, donde se consolidó la educación popular liberadora, la IAP, la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, el feminismo de la interseccionalidad, los estudios culturales latinoamericanos o las teorías postcoloniales, decoloniales y descoloniales, y donde los movimientos obreros y campesinos dejaron de ser el eje de las protestas y las movilizaciones sociales, pues vieron surgir o resurgir a los movimientos cívicos y urbanos, los ambientales, los de indígenas y afrodescendientes, los de mujeres, los estudiantiles y los territoriales con nuevas reivindicaciones y nuevas propuestas. También fueron los años en los que la izquierda política pasó en muchos países de la resistencia al gobierno, con sus esperanzas y frustraciones.

En medio de estos cambios rápidos, el análisis de los movimientos sociales desde la óptica de las acciones colectivas se manifestó como demasiado centrado en el sujeto individual occidental y ajeno a muchas de las formas de sociabilidad en la región. Incluso la descalificación como movimientos sociales de las formas de movilización y articulación

organizada desarrolladas en América Latina, porque no se ajustaban a los patrones de modernidad impuestos por teorías producidas en otros contextos o a determinados referentes occidentales de democracia, incrementó la sospecha de colonialidad teórica y conceptual que ya existía en el pasado dentro de algunos autores (Flórez, 2010, pp. 61-78).

Los trabajos de intelectuales o activistas que estaban en relación directa y en diálogo epistémico abierto con movimientos sociales en Bolivia, México o Colombia llevó a que se multiplicaran por fuera de los paradigmas dominantes, los interrogantes y los problemas de investigación (Múnera, 2012). El estudio de los movimientos sociales, de acuerdo con las ciencias sociales eurocéntricas o estadounidenses, resultó fundamentalmente articulado alrededor de formas de sociabilidad secundaria para la acción colectiva, como las organizaciones o las acciones colectivas, y de espaldas a formas de sociabilidad primarias, como las comunidades o a las formas de vida social que parecían no tener cabida dentro de la sociología occidental, más preocupada por la asociación racional entre los individuos (Gutiérrez, 1995; Rivera, 2003; Mamani, 2004; Zibechi, 2006).

Las sociabilidades primarias, a su vez, abrieron el juego entre las identidades previas al movimiento y a las construidas dentro de él, mediante entramados racionales, afectivos e imaginarios que se imbricaban con la vida cotidiana y con lazos como la vecindad, la familia o el compadrazgo, por fuera del marco estrecho de las acciones colectivas. Además, la relación entre la sociabilidad primaria y la secundaria, por ejemplo, entre las comunidades y las articulaciones de acciones, parecía con frecuencia la prolongación de formas de vida y sociabilidad y no simples medios para conseguir fines predefinidos.

En consonancia con lo anterior, el sentido de los movimientos no se definió a partir de marcos de sentido para la acción, sino a partir de las estructuras de sentido que caracterizan las formas de vida que implican las comunidades o la sociabilidad primaria. Por ende, son escenarios de expresión de los sentidos sociales o comunitarios y no talleres de producción de estos. Este sentido amplía el horizonte de los movimientos que no están necesaria o exclusivamente atados al Estado o a su reconocimiento, sino que implican la existencia de órdenes sociales alternos.

En estos términos, el movimiento y las movilizaciones son solo las manifestaciones externas de las sociedades y comunidades que se despliegan como tales, con sus memorias largas (Rivera, 2003) y sus procesos de subjetivación excedente con respecto a la acción colectiva (Aguilera,

2014). El análisis de los movimientos es dual: en primer lugar, se centra en las trayectorias sociales que pasan por los sujetos, los constituyen como actores y los llevan a articular sus prácticas con las de otros sujetos; en segundo lugar, parte de dichos sujetos, entendidos como singularidades que existen como parte de formas de sociabilidad primaria, para comprender cómo constituyen o integran formas de sociabilidad secundaria. Los individuos en su composición racional, simbólico-afectiva e imaginativa, son vistos como parte de una comunidad o una forma de sociabilidad y no como el núcleo de las acciones colectivas.

Esta concepción de los movimientos sociales, como parte de sociedades o comunidades en movimiento, supone que adquieren su impulso dinámico en las relaciones familiares, las redes de sociabilidad, las organizaciones políticas o gremiales, los partidos, la escuela o la universidad, pero particularmente en formas o proyectos de vida, en modos de relacionarse con la naturaleza, con lo común, con la organización de lo político y lo cotidiano, con los otros en la producción y reproducción de la vida material o en la construcción del universo simbólico que los mantiene unidos.

Las comunidades hacen parte de estas formas o proyectos de vida con una triple dimensión (Torres, 2013). (1) Como modos de organización social de pueblos ancestrales que han sido conservados y transformados mediante la propiedad colectiva de la tierra, el trabajo compartido, la organización política que privilegia el nosotros sobre el yo, la integración con la naturaleza y con los seres que la conforman o el arraigo a un territorio como ámbito relacional. (2) Como formas de sociabilidad que se basan en la pertenencia a un grupo dentro de un territorio y que sirven como estructura de resistencia a los procesos de individuación y fragmentación social generados por el capitalismo, gracias a prácticas de solidaridad o ayuda mutua, y a la gestión colectiva de recursos indispensables para la supervivencia de quienes las integran. (3) Finalmente, como “vínculo o proyecto fundado en un conjunto de creencias, valores, actitudes y sentimientos compartidos” (Torres, 2013, p. 204).

En los tres casos, en América Latina se trata de formas de vida que no se oponen a la existencia de una sociedad que las comprenda y que no implican necesariamente el rechazo a los desafíos impuestos por la modernidad/colonialidad en Occidente. Tampoco la anulación de la individualidad en nombre de lo común, sino su resignificación dentro de un ámbito relacional que no está dominado por la simple asociación por

intereses. Por consiguiente, las comunidades no se caracterizan por un predominio de lo afectivo sobre lo racional, sino por una combinación diferente entre racionalidades y afectividades que no se articulan alrededor de la individualidad. No se trata de la comunidad superada sobre la que se construye la sociedad occidental, sino de la comunidad vivida en el presente o proyectada hacia el futuro.

Los nuevos retos epistémicos en la comprensión de los movimientos sociales y la comunidad han ido acompañados por la propuesta de mover el eje del cambio social desde el desarrollo al *buen vivir* o al *convivir en armonía* (*Sumak Kawsay* o *Suma Quamaña*).⁵ Independientemente de los debates que se han dado en el mundo andino sobre la apropiación post-moderna del concepto para quitarle su potencialidad transformadora, y de las dificultades que todavía existen para definirlo con claridad y convertirlo en un referente para las prácticas sociales, implica una propuesta política y epistémica para abandonar la noción evolucionista del desarrollo que establece como referencia un cierto tipo de modernidad occidental

A partir de las culturas indígenas andinas se desplaza la reflexión y las investigaciones sobre el cambio social; las hace transitar desde el crecimiento económico como motor del progreso hacia el relacionamiento equilibrado con la naturaleza y los seres vivos que la conforman. El *convivir en armonía*, exige una visión no antropocéntrica o no antropomórfica de la naturaleza, una suerte de ontología relacional y una concepción del cambio social en términos de creación de las condiciones para la realización conjunta entre el individuo, la comunidad o las formas de sociabilidad y la Tierra, la cual depende de las características específicas de los territorios.

Las denominadas ciencias del desarrollo, que construyeron su objeto de conocimiento desde una objetividad incapaz de observar su etnocentrismo –como sucede con toda ciencia–, se resisten a aceptar una concepción que no responde a la racionalidad del progreso y que no está dentro de su *dogma epistémico*. Valdría la pena preguntarse si desde los saberes indígenas, poco formalizados en los términos de la academia, no surgen interrogantes y respuestas que las ciencias sociales han invisibilizado. Tal y como pasa con todos los saberes sociales que habitan el lado oscuro de la verdad científica.

5 Véase, por ejemplo: Medina (2006), Acosta (2012) y Oviedo Freire (2013).

Referencias

- Acosta, A. (2012). *Buen vivir. Sumak kawsay*. Quito: Abya-Yala.
- Bourdieu, P. (1976). Le champ scientifique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2(2-3), 88-104.
- Bourdieu, P. (2001). *Science de la science et réflexivité*. Paris : Éditions Raisons d'agir.
- Bourdieu, P. (2003a). *Méditations Pascaliennes*. Paris : Seuil.
- Bourdieu, P. (2003b). *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad. Curso del Collège de France 2000-2001* (Trad. J. Jordá). Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. y Passeron, J.-C. (1983). *Le métier du sociologue*. Paris: Mouton.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cataño, G. (1987). Presentación de Orlando Fals Borda. En. G. Cataño (Comp.), *Ciencia y compromiso. En torno a la obra de Orlando Fals Borda* (pp. 9-25). Bogotá: Asociación Colombiana de Sociología.
- De Sousa Santos, B. (2009). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En Varios Autores (Eds.), *Pluralismo Epistemológico* (pp. 31-84). La Paz: Clacso; Cides; Muela del Diablo; Comuna.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-54). Buenos Aires: Clacso.
- Escobar, A. (2016, enero 26). Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala-afro-latino-américa. *Pueblos en camino*. Recuperado de <http://pueblosencamino.org/?p=2213>
- Fals Borda, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. CDMX: Nuestro Tiempo.
- Fals Borda, O. (1994). *El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Fals Borda, O. (2010). *Antología*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fals Borda, O. (2011). Ciencia y compromiso: problemas metodológicos del libro. La subversión en Colombia. *Revista Colombiana de Sociología*, 34(2), 169-180. Doi: <http://dx.doi.org/10.15446/rsc>
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.
- Flórez, J. (2010). *Lecturas emergentes. Decolonialidad y subjetividad en las teorías de movimientos sociales*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Grosfoguel R. (2009). Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales. En F. Fanon (Ed.), *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 261-284). Madrid: Akal.
- Gutiérrez, R. (1995). *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. La Paz: Juan Pablos-Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos.

- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mamani, P. (2004). *El rugir de las multitudes*. La Paz: Yachawasi.
- Medina, J. (2006). *Suma Qamaña. Por una convivialidad postindustrial*. La Paz: Garza Azul.
- Mignolo, W. (2009). Frantz Fanón y la opción decolonial: el conocimiento y lo político. En F. Fanon (Ed.), *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 309-326). Madrid: Akal.
- Mora-Osejo, L. y Fals Borda, O. (2001). Manifiesto por la autoestima de la ciencia colombiana. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias*, 25(94), 137-142.
- Mora-Osejo, L. y Fals Borda, O. (2004). La superación del Eurocentrismo. *Polis*, (7), 1-10. Recuperado de <http://polis.revues.org/6210>.
- Múnera, L. (2012). Movimientos sociales en América Latina: Entre la forma-Estado y la forma-comunidad. En Varios Autores (Eds.), *¿Otros Mundos Posibles? Crisis, gobiernos progresistas, alternativas de sociedad* (pp. 45-58), Medellín: Universidad Nacional de Colombia; Fundación Rosa Luxemburg.
- Múnera, L. (2018). Un presupuesto, cuatro tesis y un corolario sobre las ciencias sociales y políticas y los saberes múltiples. En S. Gómez, C. Moore y L. Múnera (Eds.), *Los saberes múltiples y las ciencias sociales y políticas* (pp. 377-398). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Oviedo, A. (2013). *Buen Vivir vs. Sumak Kawsay*. Buenos Aires: Ciccus.
- Pereira, A. (2009). Orlando Fals Borda: la travesía romántica de la sociología en Colombia. *Crítica y Emancipación*, (2), 211-247.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Rivera, S. (2003). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. La Paz: Ayuuyiri-Yachaywasi.
- Rojas, J. (2009). Sobre la fundación de la sociología en Colombia. En *Antología. Orlando Fals Borda. Colección Obra Selecta* (pp. ix-liii). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Torres, A. (2013). *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. Bogotá: Cinde; El Búho.
- Uricoechea, F. (1988). Orlando Fals Borda. Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual: Los nuevos rumbos. *Revista Colombiana de Sociología*, 6(1), 117-120.
- Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón.