

Lejos de la barbarie y la civilización. Nuevas narrativas para pensar América Latina desde las sociologías

Alejandro Espinosa Yáñez¹

Cada día que pasa nuestro país es más provinciano

[...] No me sorprendería que la enseñanza del latín fuera reemplazada por
la del guaraní

Jorge Luis Borges (*El otro*)

Resumen

Con base en la prolífica discusión de las ciencias sociales en América Latina, considerando una parte sustancial para el abordaje de los Estudios Organizacionales (EO) en México y América Latina, hacemos un mapeo de la contribución desde las ciencias sociales, en particular de los estudios sociológicos, en la configuración de los estudios organizacionales. Para avanzar en esta tarea, hacemos un recorte de la discusión, con atención en las denominadas Epistemologías del Sur y el Diálogo de saberes. Esto obliga la consideración de alcances de los clásicos para pensar América Latina, formulando sucintas anotaciones sobre la Teoría de la Dependencia, el Pensamiento Crítico y, como se anotó, las Epistemologías del Sur y el Diálogo de saberes, sobre todo este último bloque de tensión teórica. Las ciencias sociales no son un bloque monolítico; coexisten en ellas muchos sentidos, colisiones y determinaciones. Tomamos distancia de narrativas *ad hoc* a la neutralidad científica. Parte de lo que realizamos fue esbozado por Marcos Roitman (2022), refiriéndose a la Asociación Latinoamericana de Sociología: «Hoy, dos corrientes cohabitan en su interior; una ligada a los centros hegemónicos del saber eurocéntrico y otra articulada a la tradición del pensamiento crítico latinoamericano». En el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), con matices, se presenta una situación similar en cuanto a confrontación teórica. El objetivo es contribuir abordando puntos de tensión desde la sociología, la configuración de organizaciones en las condiciones actuales, así como en parte de sus materializaciones, ensamble de una tarea que consideramos pendiente desde los EO.

Palabras clave: Eurocentrismo, pensamiento crítico, epistemologías del sur, diálogo de saberes.

Introducción

En las primeras líneas de su obra clásica *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber (1991) señala:

Si alguien perteneciente a la civilización moderna europea se propone indagar alguna cuestión que concierne a la historia universal, es lógico e inevitable que trate de considerar el asunto de este modo: ¿qué serie de circunstancias ha determinado que sólo sea en Occidente donde hayan surgido ciertos sorprendentes hechos culturales (ésta es, por lo menos, la impresión que nos producen con frecuencia), los cuales parecen señalar un rumbo evolutivo de validez y alcance universal?²

El argumento weberiano se decanta en los campos de la ciencia, el arte (música), la arquitectura, la organización política, arribando al sistema capitalista. Es un abordaje meticuloso, pero se cuela la subjetividad del peso de Occidente.³ Varias décadas antes, sin anestesia, Sarmiento⁴ (1811-1888) planteaba, en carta a Mitre (presidente argentino entre 1862-1868): «Quisiéramos apartar de toda cuestión social americana a los salvajes por quienes sentimos sin poderlo remediar, una invencible repugnancia».⁵ Niveles analíticos diferentes, pero que tienen puntos de encuentro.

En la historia de los países subordinados no es nada nuevo lo planteado por Sarmiento y Weber, entre otros. Tampoco sorprende que se trate de un hecho del presente. Por ello, en una revisión desde la sociología sobre lo planteado en particular, se señala:

Una de las dos posturas fundamentales era aquella que tomaba como modelo el proceso europeo, identificándolo con la *civilización*, para el cual lo propio, lo autóctono, lo indígena, era la *barbarie*, un obstáculo a la modernización. Así, se consideraba bárbaro todo lo que no era europeo (Puga, Espinosa et al., 2002. p. 100).

Siguiendo esta saga, las autoras citarán que

Juan Bautista Alberdi, señala que: 'la revolución fue hecha por el pueblo europeo de origen y de raza, no el pueblo de nacionalidad indígena y salvaje. Es en nombre de la Europa que somos hoy

los dueños de la América Salvaje'.⁶ Es, también, Carlos Octavio Bunge quien, en su obra *Nuestra América* (1903), se refiere a un mestizaje positivo que se logrará cuando se imponga el más fuerte sobre el más débil, racialmente hablando, y en lo que propone no excluye, por cierto, el genocidio (Puga, Espinosa et al., 2002, p. 102).⁷

Como señalaba Cueva, adscrito al pensamiento crítico y con distancia de la teoría de la dependencia,

Desde la perspectiva ideológica del colonizador todo pueblo colonizado carece de historia; por definición no la posee, ya que tal categoría es un atributo de la 'civilización' y no de la 'barbarie'. Los procesos de emancipación son interpretados a su turno como un triunfo de ésta sobre aquélla: derrotados los partidarios de la 'civilización', las antiguas colonias no hacen más que recobrar el estado 'natural' que les es propio (Cueva Agustín, 1983, p. 31).

.

Sucintamente acerquémonos a la otra orilla, la otra historia, la otra lectura de las cosas. Un antecedente notable es el aportado por Fernández Retamar (1971), citando a José Martí: «*No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza*» (p. 47). Ya en el siglo XX se pone de relieve en las elaboraciones de Manuel Gamio, así como del

[...] notable trabajo de antropólogos como Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Enrique Valencia y Arturo Warman quienes denuncian el carácter colonial de la antropología, el genocidio y el etnocidio de los indígenas; André Gunder Frank defiende una antropología de la liberación y Ricardo Pozas incursiona en el problema de los indios y las clases sociales (Puga, Espinosa et al., 2002, p. 103).⁸

Pragmáticamente, se trata de hombres explotados por otros hombres.

En este caldo de cultivo, espeso por el condimento del racismo, la explotación y la ignorancia, el pensamiento crítico, la teoría de la dependencia y las Epistemologías del Sur son, en el siglo XX, parte de las respuestas desde las ciencias sociales (y en otros casos, la acción armada, más allá de sus desventuras) para transformar la sociedad. Su decantación

se aprecia en diferentes iniciativas sociales y ejes de tensión académicas, que articulan al pensamiento crítico y las Epistemologías del Sur. En lo referente a iniciativas sociales, y es una pequeña muestra, destacan el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), fundado en Brasil en 1984, y que propugna por la reforma agraria y la justicia social en el campo. En una lectura amplia, apunta a la constitución de un referente anticapitalista. Otra organización de organizaciones es el *Foro Social Mundial*, como espacio de encuentro, de reflexión colectiva, que está presente en la acción social colectiva en el mundo, dirigiendo su energía crítica hacia el neoliberalismo, con una agenda amplia de repertorios y problemas.

La Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), fundada en México en 1979, es otra de las organizaciones significativas, que agrupa al magisterio disidente. Uno de sus fundadores, Misael Núñez Acosta, fue asesinado por las fuerzas ligadas a Carlos Jonguitud Barrios y Elba Esther Gordillo (Vanguardia Revolucionaria), la minoría compacta que dominaba al magisterio nacional en los setentas, y controlaba al sindicato más grande de América Latina. Si bien la CNTE es una organización mexicana ha logrado tener presencia en el pensamiento crítico en América Latina, con los ejes de defensa de la educación pública y de los derechos de los trabajadores. Es un ejemplo muy breve de la complejidad presente en el subcontinente. Aquí solamente lo enunciamos, pues, por ejemplo, para el caso mexicano, David Barkin (Barkin, 2018, pp. 365-366), en el mapa de la complejidad, señala:

Al presente, hay más de 15 millones de personas en comunidades campesinas e indígenas involucradas activamente en estos proyectos para la construcción de soluciones colectivas para la producción no mercantil o para la producción no capitalista [...] También estamos reconociendo la importancia de considerar y valorar las aportaciones de estas nuevas

estrategias rurales, las cuales están contribuyendo a elevar la calidad de vida para los que viven en estas comunidades.⁹

Pensamiento crítico y Epistemologías del Sur en la tierra americana

Fronteras que se cruzan

Podemos comenzar señalando una historia de encuentros y desencuentros teóricos en América Latina. Avancemos en esto. Armando Bartra (2008), frente a los argumentos que subrayan el peso del proletariado y su vínculo con el progreso, mientras que los campesinos y los indios son ubicados como premodernos –están en «los márgenes», son «periféricos»–, apunta: «en nuestro Continente opresión de clase y de raza se entreveran, el indio ancestral presuntamente transmutado en moderno campesino reaparece junto a este revestido de su específica identidad». La categoría raza es central en su elaboración, siempre vinculada a la clase: «si las clases se definen no cada una en sí misma, sino como sistemas de clases más o menos contrapuestas que se reproducen dentro de un determinado orden social, el campesinado moderno es una clase del capitalismo». Estas alusiones son de relieve, pues una parte de la discusión teórica en América Latina hace a un lado el concepto clase, dándole centralidad a la raza. Por otra parte, sin mirada nostálgica, el relieve de la milpa, como espacio identitario, está presente en el trabajo de Bartra. La alusión a la clase social (apoyándose en Edward Palmer Thompson), sin ser mecánica, tiene un vínculo con la explotación.¹⁰

Más todavía, si pensamos que las Epistemologías del Sur y el pensamiento crítico tienen como sustento, aparte del giro epistemológico frente al

eurocentrismo, el reconocimiento de otros saberes, de otras formas de producción de conocimiento, de abstracción y síntesis.

Como el pensamiento crítico, las Epistemologías del Sur enfocan su energía crítica hacia las prácticas dominantes en la producción de conocimiento, particularmente en el contexto del Sur geopolítico. Nos apoyamos en Boaventura de Sousa Santos (2018) para inquirir de qué se habla cuando se alude a las Epistemologías del Sur:

[...] afirman y valoran las diferencias que quedan después de que las jerarquías han sido eliminadas. Su objetivo es el cosmopolitismo subalterno desde abajo. Más que la universalidad abstracta, promueven la pluriversalidad: un tipo de pensamiento que fomenta la descolonización, el criollismo (*creolisation*) o mestizaje a través de la traducción intercultural (p. 35).

Esta posición de Santos, articulada al Diálogo de saberes, es cuestionada por de la Garza (2021), al argumentar que

La poscolonialidad oscurece las grandes disputas entre saberes que se han dado en toda la historia de los pensamientos occidentales (Santos, Boaventura de Sousa, 2004); basta mencionar las disputas entre empiristas y racionalistas, entre positivistas y hermenéuticos, entre marxistas occidentales, positivistas y hermeneutas. Estas disputas han implicado el predominio de unos o de otros y la marginación de saberes alternativos (p. 28).

Este último aspecto, «la marginación de saberes alternativos», es el objeto de disputa y central en la discusión desde la perspectiva de las Epistemologías del Sur y, específicamente, del Diálogo de saberes. No obstante, de la Garza señalará que el problema de fondo es que «si algo aportaron las epistemologías occidentales fue la necesidad de la prueba fundada en la teoría. Esta cuestión no está presente sistemáticamente en los saberes tradicionales» (p. 30).

Vale señalar que uno de los nodos teóricos de relieve en las Epistemologías del Sur, bajo la premisa que estas no conforman un bloque monolítico, surge de la tradición epistémica occidental y, por ello, de las

relaciones de poder mundial. Entre los problemas que se resaltan desde las Epistemologías del Sur destacan el universalismo y el eurocentrismo, que de alguna manera dio inicio a esta reflexión. Es difícil disociar al universalismo del eurocentrismo, que por otra parte están presentes en teorías y discursos académicos, y como claros indicadores legibles, en planes y programas, bibliografías y webinarios, en fin, en lo académico dentro y fuera de los muros universitarios y escolares en general.¹¹ No sobra añadir que estas presencias del universalismo y el eurocentrismo se han impuesto y privilegiado sobre formas de comprender el mundo, de hacerlo legible a partir de saberes concretos. Y en esto último entra sin dificultades la denominada colonialidad del saber, como forma de conocimiento que aún tiene repercusiones en el presente. En fin, nada de neutralidad en la producción de conocimiento que, entre otros efectos, ha generado la subalternidad, desvalorización, invisibilización y silenciamiento colectivo, como aceptación y respuesta frente a las narrativas dominantes, como saberes disminuidos y la mantención de relaciones asimétricas, desiguales.¹²

El giro epistemológico apunta a la necesidad de la descolonización del conocimiento, abriendo espacios y repertorios para la presencia multívoca de voces y prismas distintos en la producción de conocimientos, como claros desafíos frente a la hegemonía de la narrativa científica dominante (en el caso de los espacios universitarios, presentes en epistemes teóricas, espacios de discusión, revistas, foros, presencia en comités editoriales, en comisiones dictaminadores, entre otras). El correlato de estos posicionamientos implica diálogos interculturales, con metodologías que priman la horizontalidad, entre diferentes experiencias y tradiciones en la producción de conocimiento.

Algunos aspectos destacados sobre la importancia del Diálogo de saberes en las Epistemologías del Sur apuntan a la crítica y superación del eurocentrismo, pues se trata de una respuesta directa a este como productor de conocimiento dominante. Reconoce y valora los saberes y perspectivas que se originan en contextos no occidentales, desafiando así la idea de que solo hay un enfoque válido para la generación de conocimiento –¿se recuerda el argumento monológico del ingeniero Frederick Taylor, pionero de la Administración Científica del Trabajo, de la única mejor forma (*one best way*)?–. En la valoración de los saberes subalternos, esto alude a la reflexión desde la academia; pero lo más significativo es que se relaciona con la acción de múltiples espacios organizados en los que se congregan esfuerzos sociales que abarcan el amplio espectro de la organización popular. Esto se vincula a su vez con el conocimiento situado, esto es, el relieve de los contextos locales y su aportación en el repertorio de experiencias. Enrique de la Garza (2021) dirige su crítica a este concepto, encaminando su argumentación hacia Santos:

La idea de sujeto situado, de no divorcio sujeto-objeto nació en Occidente, tanto como su opuesto. El Renacimiento inauguró una nueva concepción de conocimiento basado en la prueba y prueba es la verificación, así como es la praxis. En cambio, el conocimiento cotidiano puede tener elementos de objetividad situada, pero carece de fundamentos en teoría, en metodología, en alguna concepción científica del mundo. El conocimiento cotidiano para vincularse con la ciencia tiene que aceptar criterios de científicidad, sin negar que estos también están en discusión, tiene que someterse a pruebas metódicas vinculadas con la teoría (p. 192).

Más allá de la crítica, en la que nos detendremos al final, el peso de lo local a su vez se relaciona con los procesos de autonomía y la autodeterminación. Todo ensamblado. Sin embargo, es importante tener en cuenta que las Epistemologías del Sur no son, como apuntamos, un enfoque homogéneo y existen diversas corrientes dentro de ellas. Algunos teóricos y académicos que participan en las Epistemologías del Sur pueden hacer referencia o

integrar elementos del giro lingüístico en sus análisis críticos, pero esto no implica que el giro lingüístico en sí mismo sea parte integral de las Epistemologías del Sur, las cuales se centran más en cuestiones de poder, colonialidad y descolonización del conocimiento desde una perspectiva geopolítica y epistémica más amplia. Sin embargo, esta fortaleza es, al mismo tiempo, desde una lectura crítica, algo que debe incorporarse en la necesidad de la rigurosidad analítica para comprender:

La poscolonialidad-neocolonialidad es también un tratamiento tardío del giro lingüístico, sustituido por Boaventura con la ecología de saberes. El primero deja de distinguir tajantemente, como hacia el positivismo, ciencia y pensamiento cotidiano. La segunda pone en paralelo sin jerarquías estas dos formas de pensamiento. Si bien habría que reconocer las interpenetraciones entre pensar cotidiano y científico, aquí y en China el científico tiene un concepto de prueba y de vínculo con la teoría para alcanzar las explicaciones que no son propios del cotidiano (De la Garza, 2021, p. 20).

Regresando a los conocimientos y saberes tradicionales, que no están en disputa bajo el reconocimiento de que «desde el giro lingüístico es ampliamente aceptado en Occidente que no puede haber un criterio tajante de demarcación entre ciencia y pensamiento cotidiano, que hay un continuum» (De la Garza, 2021, p. 29), es pertinente reconocer la importante contribución de Paulo Freire, en su obra temprana *¿Extensión o comunicación?* La concientización en el medio rural (1973) y, posteriormente, siguiendo en la insistencia de no soltar este punto de tensión en América Latina, en la *Pedagogía de la esperanza* (2005), como una bisagra para las escuelas referidas. Omar Felipe Giraldo (2015, versión online) se ubica parcialmente en esta discusión, al señalar que

El saber campesino consiste en toda una suerte de conocimientos que no son independientes de sus contextos de vida. Por eso el campesino sabe que en su milpa, su chacra o su parcela no se rompen los equilibrios naturales, pues es ahí donde se ha fincado su residencia.

Con ello se argumenta que

[...] el dualismo entre naturaleza y cultura como racionalidad dominante de la cultura occidental no corresponde a todos los supuestos ontológicos y epistémicos de todos los pueblos, sino que concierne a una perspectiva muy específica de saber, que si bien ha pretendido engullir las demás formas de conocimiento [...] para las cuales la materialidad de su entorno y los símbolos se mezclan indisolublemente. En lo comunitario se funden lo humano y el medio ambiente, «como parte inseparable del dominio social». [13](#)

Como una forma de avasallar a la población rural e indígena, «En el caso del agroextractivismo se presenta toda una colonialidad interna en la que se dispone de diversos dispositivos discursivos para reproducir las ontologías duales y la producción de relaciones socio-naturales útiles al rentismo» –la acumulación del capital sin fin, en una mirada–, que precia antes «desterritorializar el saber, disciplinar los cuerpos naturales y humanos y avasallar las ontologías relacionales» –los «cuerpos dóciles», dominados y útiles para el rentismo, es lo que se viene a la cabeza en este planteo decolonial. En la discusión teórica se distinguen los conceptos colonialidad interna y colonialismo interno.

Más allá de matices, es muy difícil no simpatizar con este conjunto de ideas, aunque vale tomar distancia para apreciar otras posturas. Con distancia analítica, no está explícitamente aludido el problema de la explotación. Insistimos en esto al señalar que esta categoría es central en la elaboración de Pablo González Casanova, lo que le distancia de los planteos decoloniales y de las Epistemologías del Sur, en la lectura que estamos proponiendo.

No obstante, María Haydeé García Bravo (2021) ubica la reflexión de González Casanova próxima a las Epistemologías del Sur, sin entrar a esta parte de la discusión. No es lo mismo que haya cosas en las que se acercan distintos autores, por ejemplo, la justicia, a que la estructura teórica en que se fundan las distintas elaboraciones sigan rumbos paralelos, entre otras cosas compartiendo supuestos y evidencia empírica. No explica la autora,

más allá de la enunciación, el nexo de González Casanova con los autores de las Epistemologías del Sur.

Lo mismo ocurre con Carlos Juan Núñez (2023), de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Ubica a González Casanova como parte del esfuerzo teórico de las Epistemologías del Sur. Sin embargo, tengo dudas de que allí se le deba clasificar, porque si bien Boaventura de Sousa y González Casanova coinciden en el esfuerzo de ruptura con «la epistemología de la modernidad, de corte positivista, la que proclamaba la única ontología», como plantea Núñez, al mismo tiempo que tienen puntos de encuentro en el cuestionamiento a la epistemología hegemónica, González Casanova hace un apunte que matiza la escena académica, y que cita Núñez: «El pensamiento alternativo encuentra que la crítica, la praxis y la ciencia forman un todo articulado del pensar hacer desde una posición de lucha contra la opresión y la explotación». Citemos a González Casanova (2006) para ilustrar más esta discusión:

El colonialismo interno como *continuum* de la estructura social de las nuevas naciones, ligado a la evolución de los grupos participantes y marginalizados del desarrollo, puede constituir un obstáculo más a la integración de un sistema de clases típico de la sociedad industrial, y oscurecer de hecho la lucha de clases, por una lucha racial. Los estereotipos colonialistas, la «cosificación» y manipulación que los caracteriza se pueden encontrar en el continuum colonialista y explicar algunas resistencias seculares a la evolución democrática de estas sociedades (p. 155).

Revisando documentos de González Casanova, cuando alude a Boaventura de Sousa Santos es para referir, por ejemplo, que

Entre las tareas principales de las fuerzas que se proponen construir un mundo nuevo se encuentra la necesidad de reestructurar el propio pensamiento alternativo. Para ese fin es muy importante el legado teórico realmente existente del marxismo, de la socialdemocracia, del comunismo, de la nueva izquierda, y de los grandes pensadores y líderes de los movimientos de liberación-nacional que en las colonias y los países dependientes concretaron los

planteamientos teórico-políticos eurocentristas con los propios planteamientos de la soberanía.

En fin, cosas importantes, pero generales, y en las que es difícil que se presente la confrontación. En otro documento, González Casanova se refiere a la importancia de pensar en la democracia y la redistribución en las políticas del Partido del Trabajo en Brasil, y cita un trabajo de Santos. Pero en esto coinciden muchos.

En la necesidad de encontrarse y articular esfuerzos, es ineludible coincidir en lo que señala de Sousa Santos en las primeras líneas de Justicia entre saberes, aludiendo a las Epistemologías del Sur contra el epistemicidio: «la interpretación del mundo supera con mucho la interpretación occidental del mundo». Esto no implica –desborda la geografía– la disminución del pensamiento crítico producido en otras latitudes. Pienso en lo que planteaba Engels frente a la tumba de Marx hace 140 años (17 de marzo, 1883):

Marx descubrió [...] la ley específica que mueve el actual modo de producción capitalista y la sociedad burguesa creada por él. El descubrimiento de la plusvalía iluminó de pronto estos problemas, mientras que todas las investigaciones anteriores, tanto las de los economistas burgueses como las de los críticos socialistas, habían vagado en las tinieblas.

¿La explotación perdió centralidad, capacidad explicativa? Retomando a González Casanova y las condiciones actuales del capital, se puede apuntalar sobre la vigencia y capacidad explicativa de la categoría explotación.

Otro problema en la escena de las ciencias sociales en América Latina tiene que ver con las organizaciones amplias de reflexión colectiva, que fungen como laboratorios de ideas y que también tienen como parte de sus sentidos de propósito influir en la academia y en la vida social y política. Es el caso que se vive desde hace décadas en la Asociación Latinoamericana de

Sociología (ALAS). Parte de lo que podría abordarse en este espacio fue avanzado por Marcos Roitman. En 2022, refiriéndose a ALAS, señalaba: «Hoy, dos corrientes cohabitan en su interior; una ligada a los centros hegemónicos del saber eurocéntrico y otra articulada a la tradición del pensamiento crítico latinoamericano». No necesariamente el saber eurocéntrico es proclive a la mantención del estado de cosas, aunque es lo dominante; tampoco el pensamiento crítico latinoamericano se decanta de manera general y hegemónica en la producción teórica latinoamericana. Esta es más amplia. Como se afirma en este apartado, hay encuentros/desencuentros, por lo que los análisis binarios son poco productivos para entender la complejidad social. La mundialización es un proceso en curso, la historia de los intercambios desiguales entre países del centro y periferia persiste, ensanchando la desigualdad entre estos, y al interior reproduciendo el colonialismo interno. Configuraciones para pensar América Latina sin, como plantea Jaime Osorio (2016), jerarquizar historias de naciones, como cartografía teórica en alteridad a las fronteras geográficas.

Recuperando parte de la discusión que se ha dado en los teóricos que comparten la reflexión desde la teoría de la dependencia, como señala Osorio, es algo en lo que se coincide en el capitalismo latinoamericano, «como resultado genuino del despliegue del capitalismo en condiciones dependientes». Desde el filón analítico de la estructura de las clases sociales podemos apreciar «un proceso estructural de violación del valor de la fuerza de trabajo que permite mantener y reproducir las transferencias de valor hacia los capitales del mundo central, así como compensar dichas transferencias al capital local» (Osorio, 2016). Con matices de significación frente a la teoría de la dependencia, podemos ubicar la reflexión de González Casanova:

La historia de la descolonización es una historia de apropiación –por expropiación e imitación racional– de la técnica y la cultura de las grandes potencias. En el caso de la cultura técnica la imitación racional, creadora, no enajenada, ha sido la técnica de apropiación de técnicas enajenadas en la estructura colonial, y la forma cultural de desenajenación. Otro tanto ocurre y ocurrirá con la sociología latinoamericana si esta ha de alcanzar un nivel universal. Para ello es necesario recordar la capacidad de distancia que tiene la técnica respecto a las ideologías y los intereses políticos, el hecho frecuente de que una misma técnica está al servicio de intereses distintos y opuestos. En el caso concreto de la sociología es evidente que con supuestos distintos, con hipótesis alternativas y contrarias se pueden emplear técnicas iguales o parecidas (González Casanova, 2015, p. 58).

Podemos sumar argumentos para atender esta complejidad pues, como plantea Bizberg (2015), hay capitalismo diferentes en América Latina, en particular tomando las experiencias de Brasil, Chile, México y Argentina. En una lectura simple, muy presente en distintas escuelas de sociología, se apoyan los argumentos en establecer comparaciones de los populismos en América Latina. Hay cosas que se comparten, por supuesto, entre otras los momentos históricos muy próximos en la cronología, pero la articulación Estado-sociedad, la reconfiguración de las fuerzas sociales, en especial partidos políticos, organizaciones sindicales, los trabajadores rurales organizados, esa parte de filigrana fina en la que hay que detenerse, es insuficientemente abordada, y que se puede concretar en preguntas: ¿en qué se parece y cómo se pondera el peso del varguismo, del cardenismo y del peronismo, por ejemplo? Allí hay múltiples dificultades en su abordaje. Tradiciones y prácticas sociales de los respectivos bloques del capital, de los destacamentos de trabajadores del campo, la industria y los servicios, así como experiencias distintas de regulación y acción estatal, es otro de los aspectos que tendrían que revisarse. Es decir, nos parecemos, pero también nos diferenciamos.

Agreguemos a esto las condiciones históricas que fueron sustento para la efervescencia de las dictaduras militares, que encuentra en el *Plan Cóndor*

su momento estelar, y que a su vez generó culturas sobre los derechos humanos diferenciadas. De esta manera, como agenda aún pendiente, se presentaban los problemas referentes a la desigualdad, el colonialismo interno y la explotación, a la par de la importancia de los derechos humanos.

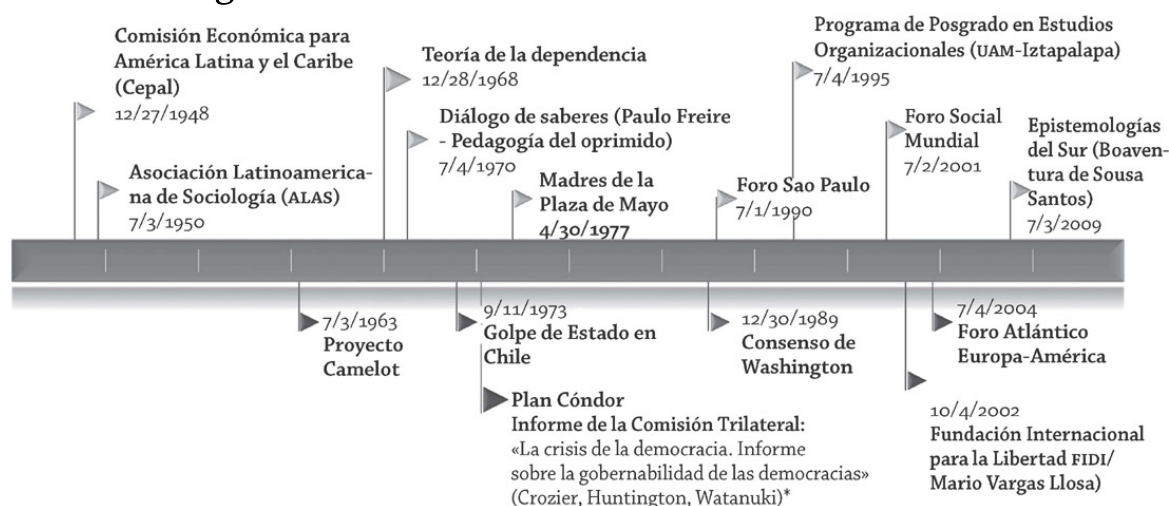
Pero así como en ALAS y en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) hay diferencias y confrontaciones (brevemente hemos referido las disputas De la Garza-Santos), en otros espacios de representación colectiva de arbitrariedad cultural también hay desencuentros, no solo matices, como es el caso del Foro Social Mundial. Desde su fundación, más en el presente, como apuntamos líneas atrás, se puede apreciar un giro epistemológico frente al discurso colonial, las epistemologías eurocentristas, el relieve de los saberes locales y, no menor, la crítica frente al capital, en algunos casos de manera directa, en otros como opciones alternas, de coexistencia.

Así, de frente al argumento tajante de Max Weber (1991), que reproducimos a continuación, se ensayan otras rutas colectivas desde el quehacer del *Foro Social Mundial* y su racimo organizacional en el mundo, en particular por lo que hemos revisado, en el caso de América Latina:

El actual sistema económico capitalista es un inmenso cosmos. El individuo nace en él; le es dado como un edificio en el que debe vivir y al cual, al menos como individuo, le resulta imposible cambiar. En la medida en que el ser aislado se encuentra entrelazado con las interrelaciones del mercado, el sistema le impone al individuo las normas del comportamiento económico. El fabricante que actúe constantemente en contra de estas normas quedará eliminado económicamente con la misma infalibilidad con la que quedará en la calle en calidad de desocupado el trabajador que no pueda o no quiera adaptarse a ellas. Por medio de la selección económica, el capitalismo actual, que ha llegado a dominar la vida económica, educa y se procura los individuos que necesita –tanto empresarios como trabajadores–. Es precisamente aquí que resulta posible advertir en concreto las barreras del concepto de «selección» como medio para explicar los fenómenos históricos. Para que pudiese «seleccionarse» la forma de vivir y de trabajar que se adapta a la particularidad del capitalismo

–es decir: para que esa forma pudiese triunfar sobre las demás– la misma tuvo que haber existido previamente y no precisamente en individuos aislados sino como una concepción particular sustentada por grupos humanos enteros (pp. 44-45).

Intencionalmente, el *Foro Social Mundial* se aparta del determinismo weberiano, más allá del cuidado atento al señalar sobre los cambios que «al menos como individuo, le resulta imposible cambiar». Apreciamos esto a partir de algunas iniciativas colectivas, como las que se exponen en la ilustración siguiente.



* «La Comisión Trilateral fue el primer antecedente de gobierno mundial en el que participaban las principales empresas y gobiernos occidentales (Estados Unidos, Japón y la entonces Comunidad Económica Europea) para dar respuesta a lo que iba a ser el capitalismo sin fronteras, esa nueva fase del sistema capitalista que hoy conocemos como globalización con la que se pretendía superar el colapso del keynesianismo» (Monedero, 2012). Tuvo gran influencia en el ascenso del pensamiento neoconservador y la inauguración de los gobiernos neoliberales en todo el mundo.

La alteridad de un Currículum Global de la Economía Social Solidaria

Múltiples iniciativas se articulan a los esfuerzos del *Foro Social Mundial* (FSM). Una destacada como producto de este, pero, asimismo, por su significación en términos de encarar al sistema capitalista, es la «Campaña por un Currículum Global de la Economía Social Solidaria». Como iniciativa

que busca transitar del movimiento social a la configuración de instituciones, tiene un aporte sustancial en la Red internacional de Educación y Economía Social Solidaria, constituyéndose en un punto de encuentro de la reflexión y solidaridad internacionales, por organizaciones cooperativistas y de la economía social y solidaria de distintas latitudes del mundo.

En la disputa hegemónica por la construcción de sentido, desde la Campaña por un Currículum Global de la Economía Social Solidaria se enfrenta al capital en un aspecto central: la aceptación y normalización de que el capitalismo es el único espacio donde se pueden realizar transacciones monetizadas, lo que tiene efecto en el amplio espectro social, al reducir el conjunto diverso de la actividad humana a la condición de mercancía: la salud, la naturaleza, el agua, el trabajo, las emociones. Todo es el objetivo, ahora más claro con el denominado capitalismo de la vigilancia (nosotros como materia prima para alimentar el negocio de control y predicción de comportamientos).

Como producto del *Foro Social Mundial*, y de los años aciagos en que surge (2001), vale traer a la memoria el contexto histórico convulso que se vive en el mundo, y de manera particular en América Latina: el movimiento de fábricas recuperadas –producto de la desindustrialización, el vaciamiento, la búsqueda de imponer el derecho a la propiedad privada por sobre el derecho al trabajo en Argentina–, las luchas del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil, entre otros, y en general las luchas de los pueblos originarios –invisibilizadas¹⁴ por el peso de la «blanquitud» cultural–, y que han forzado que volteemos la mirada hacia una realidad aplaudida en lo museístico, pero violentada en el piso de la cotidianidad local.

La reflexión de que es necesario encarar al capital, en su versión más agresiva del neoliberalismo, así como la claridad de la construcción social de la realidad, son de las contribuciones centrales del movimiento social en ese contexto. No es para nada ajeno este proceso a la atención a propuestas educativas «descolonizadoras». La acción humana constituida en pedagogía desde los oprimidos. ¿Qué otra cosa son las exigencias de diálogos de saberes –destacando cuando se trata de prácticas de extensión y recolonización interna, como parte de la crítica–, las Epistemologías del Sur, las Buenas Prácticas y el relieve de lo intercultural, entre otras?

Es parte de encarar activamente esa lectura de la barbarie y la civilización, al rescatar el saber popular incrustado en las praxis laboral y ordinaria en los pueblos originarios y establecer puentes de diálogo con el saber científico. El respeto a la naturaleza y la preocupación por acciones sustentables es parte del patrimonio cultural del Currículum Global de la Economía Social Solidaria. No obstante, vale señalar que siguen siendo hegemónicas las posturas científicas que desdeñan el acercamiento con los saberes tradicionales y populares –o, para sintetizar, si es Bayer, es bueno–.

Desde donde se sitúa esta propuesta, el reto no consiste en edulcorar la realidad o impulsar nuevos modelos de certificación, sino de cambiar el modelo dominante de desarrollo económico, es decir, el modelo capitalista. Se oye ambicioso, pero los destacamentos organizados, en una gran parte, están en esta tarea. También es necesario, frente a un modelo de negocios que genera pobreza en masa y riqueza selectiva; toneladas de alimentos y hambrunas; premia a los fabricantes de armas, pero sin rubor alude a la importancia de la cohesión social y la paz.

Para visibilizar un poco más estos esfuerzos colectivos, parte de una labor necesaria, es pertinente citar en extenso el principio 16 de la Carta de Principios:

La Campaña Currículum Global de la Economía Social Solidaria quiere movilizar voluntades y recursos para la construcción de un Mapa Global de iniciativas en educación para una Economía Social y Solidaria realizadas en contexto formales y no formales en todo el mundo; de un portal que posibilite acceso a planes y programas de formación en Economía Social y Solidaria, materiales educativos y herramientas pedagógicas producidas en todos los países por movimientos sociales, comunidades y organizaciones de la sociedad civil, organizaciones gubernamentales, Universidades y escuelas.

Bajo estos argumentos, desde la perspectiva del *Foro Social Mundial*, otro mundo es posible. El último *Foro Social Mundial* (mayo de 2022) se realizó en México. En él se presentaron documentos, experiencias locales, reflexiones con distintos niveles de abstracción, videos, conversatorios, todos este esfuerzo en relación con la economía social solidaria y la sustentabilidad, el decolonialismo, la cultura activa de la paz, la importancia de las redes sociales y la economía social –en un vínculo necesario de trabajar–, la comunalidad (frente al individualismo posesivo en la otra esquina), los diálogos de saberes y la epistemología del sur, entre muchas otras temáticas. En este ensamble problemático hay un eje articulador que, como señala Raúl Zibechi, deja ver la distancia de pueblos y grupos poblacionales frente al capital, distancia que se expresa en sus acciones cotidianas, las que encaran la naturalización del capital, su inefable presencia: «Los pueblos, originarios, negros y mestizos en América Latina, los pueblos oprimidos del mundo, están colocando límites al capital que éste considera insostenibles. Por eso ataca con paramilitares y *narcos*» (Zibechi, «Cuando la guerra ya no salva al sistema», *La Jornada*, 6 mayo 2022).¹⁵ La batalla es aún muy desigual, empero, las prácticas cotidianas de las poblaciones insumisas responden en parte la pregunta de si otro mundo es posible.

Y esa construcción de posibles avanza a pesar de los obstáculos, de las ataduras a tradiciones y costumbres proclives a la mantención del estado de cosas. Por ejemplo, en parte de la economía social, en las denominadas

fábricas recuperadas, al esfuerzo mayúsculo para defender la fuente de trabajo –poniendo en tensión y confrontación el derecho al trabajo *versus* el derecho a la propiedad–, su posterior activación y la tarea gigante de mantenerlas, no hay que soslayar, como señalan Dicapua, María de los Ángeles y Melina Perbellini (2013), que se trata de «unidades productivas que constituyen un híbrido que rompe con la forma de explotación capitalista, creando nuevas formas de asociatividad pero que queda dentro y dependiente del mercado» (p. 346). El peso del mercado. Se dice fácilmente, pero se trata de muchos siglos de dominación capitalista, de esfuerzos denodados para minar o anular la personalidad de pueblos enteros –aquí se inscribe el colonialismo, como presión externa sobre la población local, y el colonialismo interno (*dixit* González Casanova), el que se aprecia, v.gr., en la dominación y explotación de los mestizos sobre la población indígena, como una, entre distintas facetas. En resumen, la gravitación del mercado por sobre el hombre, disminuyéndolo, oprimiéndolo.

Pero como otro legado, en una densidad cultural que conjuga esfuerzos por tomar distancia del comando capitalista, de la jerarquía tan común en las fábricas tradicionales, y plantear nuevas formas de asociatividad horizontales, Dicapua y Perbellini también aluden a un problema presente en espacios más democráticos y horizontales, aludiendo al modelo patriarcal: «los vestigios de ese modelo patriarcal se convierten en obstáculos (sobre todo en el plano de la producción, en los mismos lugares de trabajo) para la distribución de autoridad que se asigna a cada trabajador/ra» (p. 347). Se lucha por distanciarse de la lógica del capital, pero en el propio piso de la fábrica sin patrones, se cuela «La organización de trabajo capitalista», con la producción de «sufrimiento», y «descompensación psíquica», señalan las autoras, destacando que no

eliminan las diferencias hacia las mujeres, aunque se han reducido estas, y con ello el sufrimiento que generan.

Los tiempos y destiempos en tensión. Esfuerzos por liberarse de las ataduras económicas del capital, pero la presencia subrepticia de una urdimbre menos visible mediada por la cultura. Estos son apenas indicios de los desafíos a encarar bajo la premisa de que otro mundo es posible. Pensar en colectivo, muy *ad hoc* al esfuerzo del *Foro Social Mundial*, abre espacios a la esperanza, con sustento en mucho trabajo y la efervescencia social.¹⁶

En el pasado próximo hay otro aspecto que vale resaltar, relacionado el Plan de estudios de la educación básica 2022. En una visión crítica que cuestiona la propuesta gubernamental en materia educativa, Laura Frade Rubio (2022) destaca el vínculo entre la propuesta del Plan de estudios con las Epistemologías del Sur. Empero, en el Plan de estudios citado,

No se busca enseñar conocimientos, valores y actitudes para que las niñas, niños y adolescentes se asimilen y adapten a la sociedad a la que pertenecen, tampoco es función de la escuela formar capital humano para responder a los perfiles que establece el mercado laboral desde la educación básica hasta la educación superior [...] ciudadanos críticos del mundo que les rodea, emancipados, capaces de tomar decisiones que benefician sus vidas y las de los demás.

La propuesta oficial incorpora conceptos que recorren el *corpus* de las Epistemologías del Sur, como es el caso de decolonial, con la intención precisa de construcción y creación de nuevas subjetividades. En los planes y programas ocupan un lugar de relieve los saberes y los conocimientos, en igualdad de jerarquía. En el documento base se apunta sobre la «apropiación de la realidad», con sustento en experiencias y conocimientos, así como prácticas sociales que se articulan en la apropiación. Por ello, se señala en el documento de la Secretaría de Educación Pública (Sep):

Los saberes provienen de conocimientos y prácticas específicas contruidos en diversos contextos incluyendo el conocimiento científico que conforman un acervo social y cultural que se refiere a las distintas maneras de pensar, expresar, representar y hacer de las personas que

determinan la pertenencia a una comunidad o a un grupo social. Las ciencias son construcciones, entre muchas posibles, para explicar la realidad física, que a su vez está condicionada por factores culturales e históricos. En tanto construcción cultural no se puede afirmar que sea superior a otros sistemas de conocimientos, ya que cada explicación puede ser adecuada en mayor o menor medida según el contexto en el que se aplique.

Podemos discutir sobre la capacidad explicativa de los saberes y de los conocimientos, aunque esto implica una trampa, pues desde la perspectiva de las Epistemologías del Sur no se trata de competir. Mientras que Prade cuenta cuántas veces se utilizó una palabra, que no es una forma consistente de abordar el problema teórico, Petruccelli (2021), siguiendo la línea crítica de De la Garza, señala sin concesiones sobre la decolonialidad:

Antes que pensamiento crítico, la decolonialidad se nos presenta como un nuevo dogmatismo, plagado de tajantes afirmaciones nunca justificadas, contradicciones manifiestas, uso y abuso de la falacia de la descalificación *ad hominem*, críticas genéricas en lugar de discusiones detalladas, énfasis en diferenciar su concepción de otras corrientes emancipatorias (antes que tender puentes con las mismas), proliferación de nociones «novedosas» que rara vez se convierten en conceptos precisos (condición indispensable para evaluar su pertinencia teórica), «apropiación» sin reconocimiento de las ideas de otros, etc. (pp. 80-81).

Un asunto que ha causado escozor, y debe revisarse con sensibilidad, es la supuesta desaparición de las matemáticas como asignatura. De nueva cuenta, como se plantea en el documento base: «En matemáticas, se dio prioridad a la solución de problemas y el desarrollo del razonamiento matemático a partir de situaciones prácticas», que es un supuesto de las Epistemologías del Sur, de trabajar con preguntas y problemas a resolver. Pero, efectivamente, no hay pistas suficientes para entender el peso de las Matemáticas en el currículo, aunque es pertinente señalar que no es el documento en el que debe entrar esta discusión. Citamos el documento de la Sep, numeral 5.3: «El currículo: finalidades de la propuesta», señala que «Los planes y programas de estudio tendrán perspectiva de género y una orientación integral», pero no se detallan los contenidos, por ejemplo, en

Matemáticas o en Geografía. Es sobre la base de esta propuesta que se erigirán los contenidos específicos, en realidades concretas.

En la posición crítica, Prade señala:

Si bien es cierto que existen múltiples aportaciones que emergen del conocimiento popular como pueden ser el uso de las hierbas medicinales, los refranes, dichos, poemas y canciones, así como los valores familiares, también existen otras que tienen consecuencias muy negativas. Tomando en cuenta lo anterior, el problema de fondo con las *'Epistemologías del Sur'* es que pudiera existir una contradicción profunda con el artículo 3º constitucional.

No se indica prolijamente a qué consecuencias negativas se refiere, así como en el mapeo domina una visión folclórica («hierbas medicinales, los refranes, dichos, poemas y canciones...»),¹⁷ de las aportaciones desde el diálogo de saberes, es decir, no se anota, por ejemplo, el relieve en el sembrado de agua, en el manejo de los ciclos productivos permitiendo la recuperación de la tierra, en la importancia de establecer una relación con la naturaleza en donde esta no sea una mercancía.

Consideraciones finales

Del lado de la crítica, como una tarea a realizar, destacan diferentes ángulos. Por ejemplo, Julio César Neffa señala que

Para algunos, la variable determinante para explicar el subdesarrollo ya no es el intercambio desigual de mercancías mediante el comercio internacional sino la dominación cultural, iniciada en el periodo de la conquista por medio de la colonización forzada española y portuguesa...

A lo que se suma, para los fines que se han desarrollado en esta exposición, la marginación de «Las formas ancestrales de pensamiento vigente antes de la llegada europea» (Neffa, en De la Garza, 2021, p. 12), que implica el trazo de una línea para reivindicar el relieve de la explotación y de las clases sociales, como factor explicativo (relegadas por su origen eurocéntrico), y

con prudencia y medida retomar (y tomar distancia de) la poscolonialidad y la neocolonialidad, en el entendido de que son conversaciones no resueltas en lo teórico entre el Pensamiento crítico y las Epistemologías del Sur, con evidencias empíricas también diversas.

Se trata de una crítica directa a los enfoques poscoloniales, y al abuso conceptual de trasladar mecánicamente de los países «centrales» los conceptos para aplicarlos a la realidad latinoamericana. En el mismo sentido, bajo el supuesto de que «Roma se pensaba en griego» (Bayart, Jean-François, 2018, p. 61), Bayart es crítico de los estudios poscoloniales:

Los postcolonial studies se ufanan de sondear los riñones y el corazón de los indígenas. Tal vez. Pero, en cuanto a su intimidad, incluso, de su 'enemigo íntimo', no salen del dogma dependentista y nacionalista con el cual pretendían romper (pp. 61-62).

Si bien Quijano (2014) incorpora algunos conceptos en un umbral de significación menor, como son los casos de clases, explotación y la relación capital-trabajo, su clasificación pondera de manera principal lo relacionado al lenguaje, y en particular a la raza, concepto polémico que va a contracorriente de los que señalan que el concepto raza se sustenta más en construcciones sociales, pero, para nada, en algo relacionado con la biología. La articulación que plantea Quijano con el trabajo es sugerente, pero no suficiente para explicar el fenómeno. No obstante, los apuntes sobre el poder permiten encontrar como lo señala Quijano (p. 290) el «común linaje eurocéntrico». La crítica de Barriga (2021) a Quijano, por sus alusiones sistemáticas a los saberes, pero sin problematización, está por encima, pues cada sociedad, indica Barriga, tiene cosmovisiones, saberes, aunque pueden apartarse, como indicaba de la Garza, del conocimiento científico.¹⁸

No es un diálogo roto, pero destaca la aspereza de los términos de intercambio. En la exposición se señaló taxativamente que hay filones del pensamiento crítico que dirigen sus baterías al Diálogo de saberes y las

Epistemologías del Sur, lo que expresa desacuerdos teóricos, un escenario en construcción, aún no resuelto.

La tozuda realidad exige abordajes complejos, relecturas, nuevas formas de encarar los problemas, parte de lo que nos convocó a lo largo del texto. Esta exigencia de campos dialógicos está en el centro, por ejemplo, para pensar la Economía Social, las nuevas formas de asociatividad, los reacomodos, destacando la crítica a la forma en que se abordan las cosas. Esto se decanta en muchas formas de organización, que complejizan el mosaico latinoamericano en el que, como apunta Barkin (primera conferencia del «Tercer encuentro de la Sociedad Latinoamericana de Economía Política y Pensamiento Crítico» –SEPLA– México, UAM-A), la presencia de sociedades poscapitalistas alientan la reproducción de la comunidad. En un comentario muy local, a pesar de su relieve, en los espacios universitarios de la UAM, específicamente revisando los casos del personal académico adscrito a las disciplinas distintas, a saber, economía, sociología, agronomía y administración, las reflexiones sobre las Epistemologías del Sur, el Diálogo de saberes o sobre la economía social y solidaria o el cooperativismo, no ocupan un lugar significativo, destacando débiles alusiones sobre estas experiencias que se manifiestan en las conversaciones materializadas en publicaciones, asesorías de tesis, líneas de investigación y bibliografía en los cursos (cf. Espinosa, 2021).

Relacionado con la discusión que establecimos a lo largo del texto, Gómez et al. (2014) señalan que

[...] la instalación de las Ciencias Sociales y profesiones afines en las universidades latinoamericanas ha sido desde el siglo XX, huella histórica de procesos de colonización en el campo intelectual, que perviven a través de las ciencias y los cientistas sociales (p. 12).

Sarandón (2011) apunta en una dirección similar:

El problema no es sólo de las técnicas aplicadas, sino del enfoque con que se han encarado los sistemas de producción agropecuaria. Es decir, cuestiona el modelo de agricultura y las bases filosóficas y de pensamiento que la originaron. Considera que la agricultura no es una sola, que existen varios modos de hacerla, y que las características de la actual son dependientes o una consecuencia de una forma de entender la relación del hombre con la naturaleza y a la naturaleza en sí misma (p. 2).

En la Convocatoria para el diseño de propuestas de Programas en Economía Social, encontramos incluidos, bajo la premisa de la Campaña por un Currículum Global de la Economía Social Solidaria de que los cambios sustanciales que necesita la humanidad se alcanzarán «sólo cambiando el modelo dominante de desarrollo económico», en el profesorado argentino, agrupado en el Consejo General de Educación en la provincia de Buenos Aires, se apuntaba la necesidad de «formar docentes desde la Economía Política», todo ello «desde una perspectiva histórica y social, con centro en la producción y apropiación del excedente económico, el análisis de los actores sociales, el vínculo con la naturaleza y la inescindible perspectiva ética». La discusión abordada es un desafío para aprender a trabajar con el desacuerdo teórico, con un amplio repertorio conceptual en disputa y con organizaciones en proceso de mutación constante.

En el tránsito de noción a categoría hay un enconado debate presente en distintos campos disciplinarios como la antropología, los estudios culturales, la sociología, la educación y la medicina. Ubicando esta discusión resalta la tensión en la pluralidad de conocimientos. Como Diálogo de saberes, no hay sobreentendidos, se reconoce la existencia y legitimidad de múltiples formas de conocimiento, lo mismo el conocimiento científico, el conocimiento indígena, el conocimiento tradicional. Así, se edifica un valladar al principio (se aludía líneas atrás a F. Taylor, y la única mejor forma de hacer las cosas –«The One Best Way»–), materializado en la discusión

como el rechazo a la idea de que el conocimiento científico es la única forma válida de conocer el mundo.

Más allá de la discusión teórica (la Teoría de la dependencia, las elaboraciones sobre las Epistemologías del Sur, el Diálogo de Saberes, entre otras), se han conformado espacios complejos en los que persisten críticas, incluso desencuentros, como son –entre lo que se destacaron– las experiencias de la Cepal, la organización de las Madres de Plaza de Mayo –con diferencias entre ellas–, y el *Foro Social Mundial*, a la par de iniciativas que están en las antípodas, como es el caso del Proyecto Camelot, y del Informe de la Comisión Trilateral, con los efectos en la multiplicación de organizaciones neoconservadoras (la proliferación de fundaciones y laboratorios de ideas, como ofensiva intelectual del capital).

Pero esta diversidad cultural, desde las rendijas analíticas eurocéntricas, puede ser incorporada como asimetría en la capacidad de explicación de las cosas. Habría que reformular la pregunta para ver qué queremos explicar y desde dónde. Por ello, no es menor referirse a la equidad y la justicia cognitiva, que implica como primer paso confrontar las relaciones de poder asimétricas entre diferentes formas de conocimiento. La historia se ha encargado de esta construcción, denostando, haciendo a la orilla, subsumiendo, ciertos tipos de saberes. El no reconocimiento de esto es parte de la materia que se confronta de ordinario desde el Diálogo de saberes. Bajo esta mirada de incorporación y reconocimiento de la diversidad cultural y las formas distintas de aproximación para la comprensión de problemas, vale resaltar que el Diálogo de saberes promueve lo transdisciplinario, lo que implica a su vez la alusión a marcos normativos, y la importancia de que prevalezca la ética del diálogo. Se destaca la importancia de establecer un marco ético para el diálogo entre

diferentes formas de conocimiento, en el que el respeto mutuo, la escucha atenta y horizontal, los espacios para la crítica, sean lo cotidiano.

En el Diálogo de saberes –como espacio de lo organizado que se corporifica de diferentes maneras– coexisten múltiples perspectivas y diversas herramientas conceptuales y metodológicas. En la construcción y explicación del problema no es suficiente con la presentación de datos empíricos y modelos teóricos, dado que la aportación compleja de la articulación de saberes tiene implicaciones culturales, sociales, políticas y éticas que no pueden ser despojadas de la anatomía de los problemas, a menos que se reproduzcan las escisiones tan frecuentes en la forma en que miramos las cosas.

Concluimos reconociendo que faltó el abordaje de problemas, así como de autores a incorporar. Un aspecto no explorado, pero latente en el transcurso de la exposición, apunta hacia la anulación de la personalidad, se trate de clase social, grupo étnico, grupos sociales subordinados, «raza». No es una postura determinista, pues en el repertorio múltiple de evidencias empíricas del Diálogo de saberes es recurrentemente significativo tropezar con evidencias que toman distancia de procesos de adaptación y normalización, por ejemplo, para «dar cuenta de las causas por las que los trabajadores, que durante años obedecieron a sus patrones, un día dejaron de hacerlo y ocuparon la fábrica» (González, 2007, p. 6).

Subrayo nuevamente, sin determinismos –con fundamento en el pensamiento crítico–, en términos resumidos, en todos los casos, se constata lo enunciado por Marx y Engels (1846), respecto a que «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante». Al final de estas páginas llego a esta conclusión, que implica, en la operacionalización

del enunciado, que sus dimensiones se dirigen hacia la ofensiva a los conocimientos de pueblos originarios, clases subordinadas y de grupos populares en contextos específicos, como un paso permanente de expropiar las condiciones subjetivas de clase social, grupo étnico, grupos sociales subordinados. No es relativismo cultural, sí la necesidad de poner mayor atención en el análisis de los campos de la cultura, la subjetividad y la hegemonía, tarea que exige posicionamientos dialógicos desde los estudios organizacionales, reconociendo asimismo la emergencia de organizaciones que marcan el terreno de una realidad en construcción.

Referencias

- Barkin, D. (2018). *De la protesta a la propuesta: 50 años imaginando y construyendo el futuro*. Siglo XXI.
- Barriga, A. (2021). Aníbal Quijano y la colonialidad del poder. En De la Garza Toledo, E. (coord., prólogo de J. C. Neffa). *Crítica de la razón neocolonial*. CLACSO; CEIL-CONICET, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Bartra, A. (2008). Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. *Boletín de Antropología Americana* (44).
- Bayart, J.-F. (2018). *Los estudios postcoloniales. Un carnaval académico*. Villagómez Velázquez, Y. (ed. y trad.). El Colegio de Michoacán: Fideicomiso Teixidor.
- Bizberg, I. (2015). *Variedades del capitalismo en América Latina: los casos de México, Brasil, Argentina y Chile*. El Colegio de México.
- Calle, Á., Gallar, D. (2010). Agroecología Política: transición social y campesinado. *VIII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural-ALASRU*. Porto de Galinhas, Permabuco, Instituto de Sociología y Estudios Campesinos, Universidad de Córdoba, España.

- Césaire, Aimé (2008). En: Philippe Ollé-Laprune (selección y presentación). *Para leer a Aimé Césaire*. FCE.
- Concheiro Bórquez, J. L., Núñez Rodríguez, V. y Concheiro Bórquez, L. (coords., 2006). Propiedad, biodiversidad y conocimiento tradicional. En *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural. Entre el bien común y la propiedad privada*. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados, LIX Legislatura en convenio con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Cueva, A. (1983). *El desarrollo del capitalismo en América Latina: ensayo de interpretación histórica*. Siglo XXI.
- De la Garza Toledo, E. et al. (2021). *Crítica de la razón neocolonial* (coord., prólogo de J. C. Neffa). CLACSO, CEIL-CONICET, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Dicapua, M. de los Á., Perbellini, M. (2013). La división sexual y el sufrimiento en el trabajo. El caso de las empresas recuperadas. *Trabajo y Sociedad*, 20 Universidad Nacional de Santiago del Estero.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y «blanquitud»*. Era.
- Espinosa Yáñez, A. (2021). Fábricas recuperadas y cooperativas. Un universo descuidado en la Administración, *Análisis Organizacional* Número 13. Remineo.
- Fernández Retamar, R. (1971). *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. Diógenes.
- Frade Rubio, L. (2022). Destaca el relieve de los vínculos entre «La Nueva escuela mexicana y las epistemologías del sur». *Nexos*, 27/07.
- Freire, P. (1973). ¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural. Siglo XXI.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía de la esperanza*. Siglo XXI.

- Galeano, Eduardo (2015). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI.
- Garcés Aguilar, W. N. y Robayo Coral, L. J. (2022). Descentrar-nos e impensar-nos los estudios organizacionales enclave de una latinoamérica diversa. *Brazilian Journal of Business*, 4, vol. 4, oct-dic. 2157-2167.
- García Bravo, M. H. (2021). El horizonte interdisciplinario, una apuesta disidente. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 94, vol. 26. Universidad del Zulia.
- Giraldo, O. F. (2015). Agroextractivismo y acaparamiento de tierras en América Latina: una lectura desde la ecología política. *Revista Mexicana de Sociología*, 77, núm. 4, oct-dic.
- Gómez, E. et al. (2014). *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social*. Pulso & Letra.
- González Casanova, P. (2006). El colonialismo interno. En González Casanova, P. *Sociología de la explotación*. CLACSO.
- González Casanova, P. (2015). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. Roitman Rosenmann, M. (comp.). Siglo XXI, CLACSO.
- González, M. A. (2007). Empresas recuperadas y un estudio de caso: SASETRU Gestión obrera (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional de La Plata.
- Martínez Terán, T. (2007). El imaginario del colonizador. *Argumentos*, 53, vol. 20, enero-abril. UAM-Unidad Xochimilco.
- Marx, K. (1976). *El Capital. Crítica de la economía política*. FCE.
- Marx, K. y F. Engels (1846) (1968). *La ideología alemana*, Pueblos Unidos.
- Mejía, E. (2000). Civilización y barbarie. En Sarmiento, D. F. *Facundo*. *Revista Historia y Espacio*, 16, Universidad del Valle.
- Meza G., F. J. (2012). La cultura del desprecio. *Argumentos*, 68, vol. 25, ene-abr. UAM.

- Mieder, W. (2001) El mejor indio es un indio muerto. Sobre la internacionalización de un refrán americano Universidad de Vermont (Burlington, Estados Unidos), *Paremia*, 10.
- Neffa, J. C. (2021). Prólogo, en *Crítica de la razón neocolonial*. CLACSO, CEIL-CONICET, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Monedero, J.C. (2012). El programa de máximos del neoliberalismo: el Informe a la Trilateral de 1975, *Sociología Histórica* 1, España.
- Neira Rozas, J. (2004). Salud y pueblos indígenas en Chile: una mirada desde la Medicina Social. *Nueva Época/Salud Problema*. Año 9, núm. 17, jul-dic.
- Núñez, C. J. (2023). La construcción social del conocimiento y las epistemologías del sur. *Redpol*, 8. UAM Azcapotzalco.
- Osorio, J. (2016). *Teoría marxista de la dependencia*. Ítaca.
- Petrucelli, A. (2021). Teoría y práctica decolonial: un examen crítico. En De la Garza Toledo, E. (coord., prólogo de J. C. Neffa). *Crítica de la razón neocolonial*. CLACSO, CEIL-CONICET, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Phelan, J. (1979). El origen de la idea de América. *Latinoamérica, Cuadernos de cultura latinoamericana*. Coordinación de Humanidades, CELA-FFYL-UNAM.
- Puga Espinosa, M. C., Peschard Mariscal, J., Castro Escudero, T. (2002). *Hacia la sociología* (4ª. ed.). Pearson Educación.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a*

la colonialidad/descolonialidad del poder. CLACSO.

Roitman, M. (2002). *Pensamiento sociológico y realidad nacional en América Latina*. Rebelión.

Rosset, P. M., Martínez Torres, M. E. (2016). Agroecología, territorio, recampesinización y movimientos sociales. *Estudios Sociales*, 47, vol. 25, ene-jun. Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo.

Santos, Boaventura de Sousa (2011). Epistemología del Sur (V. Universidad de Maracaibo, Ed.) *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 16 (54), julio-septiembre.

Santos, Boaventura de Sousa (2018). Introducción a las Epistemologías del Sur. En: Meneses, M. P. y Bidaseca, K. (coords.). *Epistemologías del Sur*. CES, Clacso.

Santos, Boaventura de Sousa (2022). *Tesis sobre la descolonización de la historia*. Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra-CLACSO.

Sarandón, S. J. (2011). Capítulo 2, La Agroecología: su rol en el logro de una agricultura sustentable. *Curso de Agroecología y Agricultura Sustentable*. EDULP, UNLP.

Taylor, F. W. (1961). *Principios de la administración científica*. Herrero Hermanos.

Walsh, R. (1974). *La revolución palestina*, Diario Noticias, Argentina.

Weber, M. (1991). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Premiá.

Zibechi R. (2022). Cuando la guerra ya no salva al sistema. *La Jornada*, 6 de mayo.

¹ Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

² «Weber planteó un enigma histórico. Escribió que lo peculiar de Occidente estaba en que era una historia que había sabido crear instituciones, obras, planteamientos, proyectos que, a diferencia de las de otras civilizaciones y otras historias, poseen un carácter universal [...] decía con una

ingenuidad eurocentrista muy de su época –que lo peculiar de Europa, algo que sólo en Europa podemos encontrar–, es una serie de creaciones humanas que no están atadas a su origen étnico o cultural-étnico, es decir, una serie de instituciones que no se reducen a ser expresiones de la identidad de una cierta cultura o de un cierto grupo humano» (Echeverría, 2010, p. 219).

³ La narrativa dominante resalta el vínculo entre barbarie y servidumbre, lo que le da justificación al proceso dominación-sumisión, despojando a los pueblos de sus orígenes (p.ej. Hegel señalará que América no tenía historia). El peso de lo europeo en la lectura histórica, que reeditaba la visión hacia las mujeres de pertenecer a «razas inferiores», a la par de los indígenas como «naturales», en la reflexión de Boaventura de Sousa, que agrega otro aspecto central: [...] la historia de las emergencias no hace sino demostrar que el binarismo cartesiano eurocéntrico humanidad/naturaleza fue bastante excepcional, exótico y destructivo. La idea de que la naturaleza nos pertenece era totalmente incomprensible para el mundo no europeo. Por el contrario, en ese mundo prevalecía la concepción según la cual nosotros pertenecemos a la naturaleza (Boaventura de Sousa, 2018, p. 44). En la época colonial, la cuestión indígena es invisibilizada. Se da una disputa en los grupos que tienen la tarea de la evangelización, pero en lo dominante la evangelización cuela por la puerta de atrás la idea de la no naturaleza humana de los indios, destacando la prohibición de la lengua aborígen. Se ve al indio de la manera europea.

⁴ «En la oposición civilización y barbarie, Sarmiento resume todo su planteamiento a la vez que es su tesis central para la comprensión de la historia argentina. Se trataría, entonces, de domar el campo introduciendo en él los elementos de la civilización que sólo la ciudad puede proveer. En este sentido, el pueblo o masa habitante de la zona rural deberá ser transformado, superando su barbarie producto de su relación directa con la naturaleza; en caso contrario, sólo servirá su eliminación física como condición única para que los países de América se enruten en la vía del progreso» (Mejía, 2000, p. 118).

⁵ Emociones y odios aparte, documentando el espíritu de Sarmiento, Meza (2012) encuentra la recurrencia de esta narrativa en la experiencia mexicana: «independientemente de las diferencias de medios entre detractores y defensores de los indígenas, ambos coincidían en el mismo fin: convertirlos al catolicismo y someterlos al imperio universal de la Iglesia. No podía ser de otra forma, estaban convencidos de que su deber era predicar e imponer universalmente las ideas de salvación [...] entre el amor y el odio hacia el indio, el negro, el mestizo, etcétera, triunfó el odio. Para la inmensa mayoría siempre fueron y son: inferiores, polígamos, flojos, borrachos, diabólicos, sodomitas, sin inteligencia e ignorantes del verdadero dios (p. 45) [...] desde el inicio los indígenas fueron y han sido: abominables, locos, dementes, niños, homúnculos, diabólicos, perros, macuaches, cuatro orejas, gente débil» (p. 53).

⁶ Con un claro dejo de ironía, Césaire apunta: «la humanidad no debe, no puede permitir que la incapacidad, la incuria, la pereza de los pueblos salvajes dejen indefinidamente sin emplear las riquezas que Dios les ha confiado con la misión de ponerlas al servicio del bien de todos» (Aimé,

2008). Relacionemos los usos del lenguaje, para denotar parte de la realidad: «A principios de los años ochenta quedó ‘solucionado’ el problema de los indios conforme a la consigna *The only good Indian is a dead Indian* (esp.: ‘El mejor indio es un indio muerto’) formulada por Philip Henry Sheridan (1831-1888), general primero y Comandante en jefe más tarde del ejército norteamericano, con ocasión de la sangrienta campaña llevada a cabo en el invierno de 1869 para someter a los indios kiowa» (Mieder, 2001, p. 50). Este es un dicho ampliamente conocido, pero Mieder se sumerge en muchos refranes «que motejan a la población nativa de primitiva y salvaje». Salgamos de América, vamos hacia Palestina en el presente para establecer un símil, utilizando una referencia escrita en la década del setenta del siglo XX: «Algunos colonizadores admitían que los palestinos eran hombres, aunque más parecidos a los pieles rojas. ‘¿Quién ha dicho – preguntaba en 1921 la Organización Sionista de Gran Bretaña– que la colonización de un territorio subdesarrollado debe hacerse con el consentimiento de sus habitantes? Si así fuera [...] un puñado de pieles rojas reinarían en el espacio ilimitado de América’» (Walsh, 1974, p. 10).

⁷ Karl Marx, en su obra cumbre *El Capital*, en una nota de pie de página (el poder de una nota no perdida, sino el sustento de una explicación), hacía anotaciones sobre el libro *Colonización y cristiandad. Historia popular de cómo los europeos tratan a los nativos en todas sus colonias*, develando «en qué es capaz de convertirse el burgués y en qué convierte a sus obreros allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza» (Marx, 1976, p. 639). No hay piedad, «Aquellos hombres, virtuosos intachables del protestantismo, los puritanos de la Nueva Inglaterra, otorgaron en 1703, por acuerdo de su Assembly [Asamblea Legislativa], un premio de 40 libras esterlinas por cada escalpo de indio y por cada piel roja apresado; en 1720, el premio era de 100 libras por escalpo; en 1744, después de declarar en rebeldía a una tribu de Massachusetts-Bay, los premios eran los siguientes: por los escalpos de varón, desde doce años para arriba, 100 libras esterlinas de nuevo cuño; por cada hombre apresado, 105 libras; por cada mujer y cada niño, 55 libras; ¡por cada escalpo de mujer o niño, 50 libras!» (Marx, 1976, p. 640). La vida no vale nada. Eduardo Galeano (2015) aporta en este sentido, historias similares de destazamiento, que se expresaba en la violencia de los soldados en la Patagonia argentina, pues al presentar restos de los cuerpos (testículos, vientres de mujeres embarazadas, niños, es decir, sin dejar rastros de los pueblos originarios) recibían su recompensa.

⁸ Se trata de una discusión no clausurada. Valga como ejemplo que el historiador Pedro Salmerón Sanginés (en distintas entregas periodísticas publicadas en *La Jornada* en 2020 y sobre todo 2022), apoyándose en Edmundo O’Gorman, silenciado en los circuitos oficiales del poder, destacará del autor incómodo el lado violento de la conquista, criticando a Miguel León-Portilla (deviene de su elaboración una visión «funcional al poder en México»). Asimismo, señala: «Hemos mostrado, siguiendo a Rozat, que la mal llamada visión de los vencidos es en realidad la visión de esos padres franciscanos, y que Miguel León-Portilla (por otro lado, académico cultísimo, valiente, sagaz, que puso el pensamiento, la filosofía náhuatl en el universo académico del mundo entero) se equivocó al atribuirle a esas fuentes, la voz de los mexicas derrotados». En la misma

tesitura, el argumento de Phelan (Phelan, 1979, p. 21): «Para los americanistas el descubrimiento de la paternidad, de la idea de Latinoamérica confirma algo que nosotros ya sabíamos. Como Edmundo O’Gorman lo ha señalado, América es, entre otras muchas cosas, una idea creada por europeos, una abstracción metafísica y metahistórica, al mismo tiempo que un programa práctico de acción. Estas imágenes europeas del nuevo mundo, encuentran sus símbolos apropiados en los diversos nombres bajo los cuales América ha sido conocida».

Podría agregarse a esto la discusión que el polémico Boaventura de Sousa (2022) establece al aludir al epistemicidio: «la destrucción sistemática de las cosmovisiones, las filosofías y los conocimientos valorados por las poblaciones colonizadas. El epistemicidio va de la mano con el genocidio y el lingüicidio» (p. 28). Es una gran discusión que tensa la(s) lectura(s) que tenemos sobre nuestra historia y esa América, mirando bajo ese prisma el problema, aún en construcción.

⁹ Relacionado con el planteo de Barkin, en la mirada amplia, «las economías no capitalistas (campesinas, cooperativas, parcelarias, indígenas, populares, feministas, asociativas) forman parte integral de las luchas que se enfrentan y trascienden al capitalismo, el colonialismo y el patriarcado» (Boaventura de Sousa 2022, p. 45).

¹⁰ «Las organizaciones y movimientos sociales de las poblaciones rurales –agricultores familiares, campesinos, pueblos indígenas, mujeres rurales, trabajadores rurales y sin tierra que participan en ocupaciones de tierra y otros– utilizan cada vez más la agroecología [...] como elemento clave en la construcción de la soberanía alimentaria y como herramienta de lucha, defensa, (re)configuración y transformación de tierras y territorios disputados en territorios campesinos, en un proceso de recampesinización» (Rosset y Martínez, 2016, p. 277). Garcés y Robayo (2022) se meten en esta discusión, en un sugerente apartado en su documento, en el que enfatizan en la necesidad de «untarnos de tierra», al reflexionar el caso de una comunidad indígena, desde lo organizacional.

¹¹ Incluso, como paradoja se cuela que «El colonialismo ha calado tan hondamente en nosotros, que sólo leemos con verdadero respeto a los autores anticolonialistas difundidos desde las metrópolis. De ahí que dejemos de lado la lección mayor de Martí; de ahí que apenas estemos familiarizados con Artigas, con Recabarren, con Mella, incluso con Mariátegui y Ponce» (Fernández Retamar, 1971, p. 40). Basta revisar, al azar, las bibliografías de diferentes programas de estudio de sociología en otras tantas instituciones educativas.

¹² Sobre esto, Calle y Gallar (2010), desde la agroecología, hacen anotaciones sugerentes: por «*innovaciones sociales* nos referimos a las recreaciones de nuevas formas de hacer, pensar y sentir, críticamente, el sistema agroalimentario en su conjunto. Dichas innovaciones constituirán estilos alimentarios emergentes de nuevo cuño. Lo cual no es óbice para que puedan suponer, en muchos casos, bien una des-invisibilización de estrategias ancestrales (campesinado del llamado Sur), bien una recuperación de conocimientos tradicionales (propios de los diálogos que propone la agroecología entre ciencia y saberes)» (p. 9).

¹³ Como parte de esta amplia discusión, y con el eje de crítica al capital, Víctor Manuel Toledo encuadra el problema: Una cosa es pregonar la recuperación del ‘equilibrio de los ecosistemas’ y otra muy diferente asumir la defensa de la Madre Naturaleza. Lo primero domina los discursos que brotan de las élites académicas, las organizaciones empresariales y los organismos de Naciones Unidas. Lo segundo está cada vez más presente en las resistencias de los pueblos campesinos e indígenas y en las luchas ambientales más radicales y avanzadas. Sólo la espiritualidad logrará detener el camino al colapso («La espiritualidad y la defensa de la tierra», *La Jornada*, 14/07/2022).

Como una narrativa similar, «El conocimiento tradicional entiende la naturaleza de la que somos parte como algo integral, sin embargo, para aprender del conocimiento tradicional como objeto de estudio, para aproximar su comprensión, puede segmentarse en el conocimiento sagrado o espiritual, que es aquel que sella una cosmovisión que da coherencia y equilibrio, y que tiene una funcionalidad lógica en la comunidad; conocimiento que parte de una relativa especialización, como puede ser quien se dedica a la construcción o al tejido u otras actividades que requieren de saberes que se han reunido a lo largo de varias generaciones y que se van transmitiendo por medio de habilidades especiales que se requiere para esas labores (Concheiro Bórquez et. al., 2006, p. 75).

¹⁴ El objetivo de crear distancia respecto de la tradición eurocéntrica es abrir espacios analíticos para las realidades que son ‘sorprendentes’ porque son nuevas o han sido ignoradas o invisibilizadas, es decir, consideradas no existentes por la tradición crítica eurocéntrica. Solo pueden ser recuperadas por lo que denomino la «sociología de las ausencias» (Boaventura de Sousa, 2018, p. 26).

¹⁵ La situación actual en Chiapas es un indicador evidente.

¹⁶ La urgencia de que otra economía y otro mundo son posibles animan los espacios contruidos con tales fines. Por ejemplo, inaugurando el 2023 se realiza el *Encuentro internacional Economía Social y Territorio*, en el contexto del *Foro Social Mundial*, convocado por múltiples organizaciones nacionales e internacionales de la ESS, tratándose de experiencias populares, campesinas e indígenas, y en este ensamble problemático, se puso atención en las estrategias locales, regionales, continentales, y las propuestas para la acción, p.ej., la moneda comunitaria, el multitrueque, la articulación con las experiencias en las ecoaldeas, entre otras, todo ello como «alternativa» para encarar y superar la crisis económica. Esfuerzos colectivos que exigen a los estudiosos de las organizaciones abrir la mirada más allá de las construcciones organizacionales recurrentemente presentes en los estudios de caso, procesos que en parte materializan las convenciones desde el filón académico eurocéntrico dominante.

¹⁷ Algo que se acerca a esta narrativa, es el planteo de Guillermo Sheridan (*El Universal*, 2020), «Los científicos malos y el Buen Supremo», que ironiza de que se le califique a Boaventura Santos de «faro visionario», «gurú ideológico», «líder espiritual de moda», que combina al Chomsky

«iberoamericano», al que «La ciencia, le parece, debe abrirse a ‘formas de conocimiento no científico’ y aprender de ellas [...]. ‘¿Qué sabe la ciencia de la espiritualidad de los pueblos indios de campesinos?’, se pregunta. ‘Los indígenas saben que el maíz es sagrado, que los ríos y los bosques son sagrados. Es una espiritualidad que no se entiende desde el punto de vista científico que no ve que la naturaleza es un ser viviente: la Tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la Madre Tierra’, contesta ya en poeta». Una respuesta, en el campo médico y lejos de la monumentalización estéril de las culturas indígenas en un debate imaginario con Sheridan, es el argumento de Neira: «La participación de agentes de medicina tradicional al interior de los establecimientos, la destinación de espacios físicos para la realización de rogativas o procedimientos tradicionales han generado un amplio debate que cuenta con detractores acérrimos, quienes señalan que se trata de nuevas estrategias de asimilación y folklorización de aspectos que resultan sagrados en el contexto de la cultura; por otra parte, existen también defensores de esta propuesta quienes ven en la institucionalización de las prácticas una ventana al futuro reconocimiento formal y legal de las prácticas de salud mapuche». (Neira Rozas, 2004, p. 60).

¹⁸ Se insistió a lo largo del texto, pero cerrando la discusión vale repensar lo anotado por Martínez (2007): La filosofía maya (tzeltal, totsíl, tojolabal, etcétera) tiene mucho que decir y que fundar en la elaboración de otra ética y otro pensamiento político. La ciencia de la sociedad tiene que aprender de las sabidurías indígenas. Pero esto reclama analizar cuidadosamente los conceptos y marcos desde los cuales se las pretende interpretar, y aproximándose a la comprensión de su visión del mundo (Martínez Terán, 2007, p. 151).