

# Educación en derechos humanos: compromiso ético-político con la democracia

---

- Educação em direitos humanos: compromisso ético-político com a democracia
- Human rights education: ethical-political commitment to democracy

Mónica Fernández<sup>1</sup>

**Resumen:** En el presente artículo pretendemos dialogar sobre educación, ética, derechos humanos y democracia, desde una perspectiva insurgente. Se trata de brindar una mirada sobre la Educación en Derechos Humanos (EDH), que nos distancie de las clásicas recomendaciones de las Naciones Unidas. Dicho de otro modo, nos interesa alejarnos de las teorías eurocéntricas, colonialistas y patriarcales, que parecen estar impidiendo la gestación de una configuración acorde con la cultura de nuestra región. Otro factor relevante que se hallará en este artículo, se vincula con una serie de críticas a la perspectiva eurocéntrica que da origen a nuestro sistema de conocimiento, una epistemología que también influye en nuestras perspectivas jurídicas sobre los contratos sociales. Para esta tarea hemos seleccionado una serie de autores que esbozan un tipo de epistemología contra-hegemónica, que viene atada de una nueva mirada teórica sobre los factores políticos que han contaminado nuestras programaciones educativas, discursivas y prácticas sobre la EDH. Los autores que offician de marco teórico, entre otros son: Boaventura de Sousa Santos y Rodolfo Kusch.

**Palabras clave:** Educación. Derechos Humanos. Ética. Política. Insurgencia

---

1 Universidad Nacional de Quilmes, mbfernandez@unq.edu.ar

**Resumo:** Neste artigo pretendemos refletir sobre educação, ética, direitos humanos e democracia numa perspectiva insurgente. Trata-se de um olhar a Educação em Direitos Humanos (EDH), que se distancia das recomendações clássicas das Nações Unidas. Em outras palavras, estamos interessados em afastar-se das teorias eurocêntricas, colonialistas e patriarcais que parecem impedir a criação de uma configuração que esteja em sintonia com a cultura da nossa região. Outro fator relevante a ser encontrado neste artigo está relacionado a uma série de críticas à perspectiva eurocêntrica, que dá origem ao nosso sistema de conhecimento, uma epistemologia que também influencia muitas perspectivas legais sobre os contratos sociais. Para essa tarefa, selecionamos uma série de autores que descrevem um tipo de epistemologia contra-hegemônica vinculada a uma nova visão teórica dos fatores políticos que contaminaram nossos programas educacionais, discursivos e práticos sobre EDH. Os autores que trabalham com esta estrutura teórica, entre outros são: Boaventura de Sousa Santos e Rodolfo Kusch.

**Palavras-chave:** Educação. Direitos Humanos. Ética. Política. Insurgência.

**Abstract:** In this article we intend to discuss education, ethics, human rights and democracy from an insurgent perspective. It is about giving a look at Human Rights Education (HRE), which distances us from the classic recommendations of the United Nations. In other words, we are interested in moving away from the Eurocentric, colonialist and patriarchal theories that seem to be preventing the creation of a configuration that is in keeping with the culture of our region. Another relevant factor to be found in this article is related to a series of criticisms of the Eurocentric perspective that gives rise to our knowledge system, an epistemology that also influences our legal perspectives on social contracts. For this task, we have selected a series of authors that outline a type of counter-hegemonic epistemology, which is bound by a new theoretical view of the political factors that have contaminated our educational, discursive and practical programs on HRE. The authors who work with theoretical framework, among others are: Boaventura de Sousa Santos and Rodolfo Kusch.

**Keywords:** Education. Human Rights. Ethics. Politics. Insurgency.

## Inicio del diálogo: una experiencia política retornante

Desde finales de 2015, la ciudadanía argentina padece el ejercicio de un poder ejecutivo que, al mejor estilo monárquico, gobierna con decretos que anulan leyes creadas y aprobadas por los cuerpos legislativos. Esta aventura del terror

neoliberal, que sabe como dejar su estela de pobreza y desesperanza, ya la habíamos vivido durante los años noventa del siglo pasado, recrudesciendo una serie de actos de violencia social en los primeros años del siglo XX. Parecía que habíamos aprendido a resistir las imposiciones perversas de los gobiernos, puesto que durante más de una década (entre 2003 y 2015) la Argentina logró ver que el respeto y presencia efectiva de los derechos humanos, era posible y que ya nadie podría arrancarnos de las manos los logros económicos, sociales y culturales que habíamos ganado.

No sabemos cómo, pero estamos advirtiendo que nos equivocamos. La involución de derechos está presente. La Argentina está viviendo en estos últimos dos años, una serie de abrogaciones que están restringiendo la presencia efectiva y jurídica de los derechos humanos, y también se visualiza que existen restricciones a su vigencia. Por un lado, se conciben una serie de delirios económicos, que cada vez con más fuerza, están dejando sin trabajo a millones de personas. Pegado a la infamia que se visualiza en la esfera económica, se hallan las perversidades financieras que avalan varias intervenciones internacionales, junto con los negociados que permiten que se lleve a cabo lo que corrientemente se conoce como “fuga de capitales” y evasión impositiva. A la gestión de la política económico-financiera, se suma parte del poder judicial, que actúa *ad hoc* y permite que se encarcele a una mujer: Milagros Sala, sin pruebas que demuestren que cometió algún delito. Para acompañar ese panorama político, vale mencionar algunas políticas públicas vinculadas con la aparente seguridad: se reprime a personas que reclaman en lugares públicos por salarios dignos, y otros derechos económicos, sociales y culturales. Lo más reciente, desapariciones forzadas de personas.

Cada vez se suspende con más fuerza el financiamiento de programas de capacitación y formación docente; se recortan subsidios para la investigación; se achica el financiamiento a las universidades (programas varios de capacitación y formación, programas de becas, financiamiento para escuelas secundarias y programas de formación de adultos, etc.); se anula el financiamiento de otras políticas sociales (para mujeres jefas de hogar, para planes trabajar, para becas de finalización de estudios, para subsidios destinados a la compra de mobiliario y libros, para que funcionen los comedores escolares y barriales, etc.), entre otras tantas acciones gubernamentales que muestran que los derechos humanos no forman parte de su plataforma política.

A estas perversidades de la gestión pública de algunos grupos que conforman el poder judicial, y las atrocidades del poder ejecutivo de turno, se suma la implacable acción mediática. Los medios de comunicación, no solo desinforman a diario a la ciudadanía ocupada en organizar su vida individual, sino que también acompañan las barbaridades que dicen algunos políticos. Entre otras cosas, se suceden dichos como: “nosotros no hacemos nada contra los derechos

humanos”, “nos han mentido, los desaparecidos no son más de ocho mil”, y “los derechos humanos no tienen dueño”. Como si esto fuera poco, a estas declaraciones que suelen aparecer en boca de algunos políticos oficialistas, se suma el resurgimiento de la nefasta “teoría de los dos demonios”. ¿Qué es lo que nos está pasando? ¿Cómo pensar respuestas adecuadas para explicar estas acciones políticas que no hacen otra cosa que concatenar derechos básicos? ¿Cómo dialogar educativamente sobre los problemas ético-políticos que nos aquejan?

El relato anterior visibiliza una serie de sucesos anti democráticos y negadores de los derechos humanos, que se puede hacer extensiva a otros países de América Latina. Estas decisiones contra derecho, echan por tierra una serie de acciones políticas que trajeron calma a la discusión por el reparto de los bienes materiales y simbólicos en nuestra región (léase respeto y presencia efectiva de derechos básicos). Se dirá que son todos hechos sociales y por ende posibles de interpretación. A lo que podríamos responder con una pregunta, ¿qué es la ciencia política sino una sucesión de interpretaciones apoyadas en factores fácticos?

En ese marco de desesperanza, el presente artículo pretendemos brindar una serie de argumentos para iniciar un diálogo reflexivo que nos ayude a pensar una nueva EDH, que nos permita ir más allá de las recomendaciones internacionales (ONU, OEA, etc.). Sabemos que hace años que recibimos directrices internacionales para planear la EDH, pero en lugar de visualizar avances en la presencia efectiva de derechos, estamos viendo cómo se aplasta a la ciudadanía latinoamericana en particular y todas las naciones del sur global en general. Así, vemos como el modelo educativo recomendado para la EDH no ha logrado mejorar las condiciones económicas, sociales y culturales de nuestro sur global, sino que esa arquitectónica empeora cada día. Dicho de modo distinto, mientras recibimos esos modelos educativos planificados en lujosos hoteles del mundo, los dueños de ese impresionante universo que representa a las naciones unidas se enriquecen aceleradamente, el sur se hace cada vez más pobre, y cada vez vemos menos posibilidades para reclamar por mejores condiciones de vida.

En ese marco de desesperanza, este trabajo pretende ser un disparador para discutir formas de resistencia política con perspectiva educativa, es decir una especie de EDH revolucionaria, insurgente y decolonial. Hemos preferido recurrir, principalmente, a dos autores que oficiarán de marco crítico-reflexivo: Rodolfo Kusch (filósofo argentino fallecido en 1978) que supo recrear y relatar una perspectiva antropológica sobre nuestra *América Profunda*; y Boaventura de Sousa Santos (filósofo portugués-brasileño) que ha fundando recientemente una corriente de pensamiento crítico que parece superadora de las antecedentes: la *epistemología del sur*. Queremos dialogar sobre una lucha que no es nueva, pero como el Ave Fénix, siempre resurge: el eterno viaje circular de los fascismos y la condición de posibilidad de superar ese terror político desde una EDH contra hegemónica.

## El concepto de EDH: lo oficial y lo insurgente

Entre la enseñanza de los derechos humanos, pensada como teoría propia del campo jurídico, y la EDH, entendida como entramado ético-político caracterizado por una acción educativa específica, ocurre un conflicto epistemológico que es necesario visualizar, porque es el nudo para abordar la cuestión metodológica de la EDH. Dicho de otro modo, concurre una diferenciación epistemológica entre enseñar derechos humanos como campo jurídico y educar en derechos humanos como campo cultural, propio de la *praxis* ético-política.

El punto primordial es que lo *político* hace referencia a un nudo controversial en el que identificamos un reclamo. Se trata de la exigencia de la necesidad de reconocimiento, que se convierte en la lucha por una parte de algo. Rancière (El desacuerdo. Política y filosofía, 2012), señala que estamos frente al problema del «reparto de la parte de los sin parte». La historia de la filosofía (¿política o educación?) es útil como ejemplo de la tesis de Rancière: filósofos-sofistas, salvajes y civilizados, estado de naturaleza y estado de civilidad, capitalismo y proletariado, comunitarismo y liberalismo, etc. Parece que el desacuerdo perdura porque él es el signo o símbolo de la lucha política. Dicho en otros términos, el conflicto entre seres humanos es siempre político, y mientras la política exista como conflicto habrá posibilidades de luchar por el reconocimiento de derechos. La educación del siglo XXI, atravesada por la revolución de la información, las ciudadanías internacionales y, sobre todo, ante la desigual distribución de los recursos económicos, necesita pensar marcos teórico-prácticos tendientes a recuperar y actualizar el perfil ético-político de la educación.

Desde el punto de vista oficial, vale citar algunos documentos internacionales, y decir que, la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) incluye esos derechos básicos que se han ido reconociendo en la normativa de los distintos Estados parte, porque, a medida que se aprobaron y ratificaron los diversos tratados, se fueron incorporando en las normas nacionales de los integrantes de las Naciones Unidas. En ese camino, se gestaron las preguntas por cómo enseñarlos, para qué hacerlo y quiénes lo harían, que se fueron cristalizando en una serie de reuniones internacionales que se llevaron a cabo desde 1974, de la mano de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura y que posteriormente acompañó el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. De ese modo fue naciendo la denominación de EDH, como un campo disciplinar más vinculado al establecimiento o fundación de una cultura de respeto y presencia efectiva de los derechos humanos en la esfera educativa de la cotidianidad que a su enseñanza como campo jurídico. Sabemos que dialogar sobre EDH como campo de construcción cultural resulta un fenómeno complejo, cuya principal característica es la comprensión del pro-

ceso de la praxis educativa. En este sentido parece adecuado pensar el fenómeno educativo en relación directa y estrecha con ese movimiento de rehabilitación de la noción de filosofía práctica y su vínculo con la noción de racionalidad práctica, tal como viene abordándose desde fines del siglo XX. Tal como lo expresa Fernando Bárcena Orbe (*La práctica reflexiva en educación*, 1994):

[...] es necesario situar el debate pedagógico en el contexto de una discusión de mayor alcance filosófico, y dentro del cual se viene subrayando la necesidad de recuperar para las ciencias de la actividad humana la tradición de la filosofía práctica, aquella en cuyo ámbito entran las disciplinas encargadas del estudio de las actividades características de la dimensión ético-política del hombre (1994, p. 16).

Surge aquí el problema de la reciprocidad entre un campo reflexivo y crítico y la acción humana, representando esa línea teórico/práctica que Carlos Cullen (*Perfiles ético-políticos de la educación*, 2004) identifica como campo de la “filosofía práctica” (2004, p. 29). La filosofía práctica puede definirse como el nexo entre conocimiento y acción. El primero, como un saber sistematizado, por tanto reflexivo y crítico que surge de la segunda: la acción humana; es decir, de la práctica educativa cotidiana que ocurre en el mundo circundante y que, al articularse con la teoría, retorna actualizada al mundo de la vida para convertirse nuevamente en acción. Es un situarse frente a las cosas de un modo particular, con una actitud característica. Podría decirse que se trata de un circuito de acción-reflexión/crítica-acción. Así como la educación, la cultura, el arte y la política resultan actividades prácticas y por tanto experiencias de la sensibilidad, los movimientos pedagógicos actuales buscan recuperar ese saber de la experiencia, práctico por excelencia. Dicho con Bárcena:

Se trata de un discurso que tiene en cuenta la experiencia del individuo (lo oral, lo particular, lo local, lo temporal). Un discurso que trata de explicar y comprender la educación no mediante abstracciones conceptuales, y para las cuales el tiempo de la historia, las circunstancias sociales y los contextos de vida pueden ser desestimados, sino precisamente un discurso que parte de lo que le acontece al hombre [y a la mujer] en su relación con el mundo. (2005, p. 67).

Desde el punto de vista insurgente, vale dialogar sobre la perspectiva que nos acerca la epistemología del sur. Hay un triple entramado en nuestras formas de pensar Latinoamérica que nos impide deshacernos de los tradicionales sistemas de dominación: el colonialismo, el capitalismo y el patriarcalismo. Tres formas de hegemonía cultural que de Sousa Santos llama: *fascismos* (2016), puesto que en todos ellos se destacan relaciones sociales de violencia y desinterés por

el prójimo. Según la mirada de este mismo autor, los medios para salir de estos fascismos, están vinculados con la participación activa de la ciudadanía, tanto en las decisiones sobre las políticas públicas, como en los debates políticos para concretar mejoras comunitarias y territoriales. Se trata de una forma de participación que permita el surgimiento de un tipo de democracia articulada entre representación (lo instituido) y participación activa (lo instituyente), puesto que ambos son un circuito continuo de la praxis ciudadana.

Una epistemología del sur destaca un conjunto de saberes negados y desestimados por la tradición académica occidental, y nos invitan a hacer valer o darle legitimidad a aquellas prácticas populares que han demostrado firmeza en las luchas sociales por ser reconocidas. La epistemología del sur es un modo de nombrar un conjunto de saberes surgidos de la lucha encarada por poblaciones históricamente silenciadas y excluidas, pero que aún así siguen luchando como siempre, contra el sexismo, el colonialismo, la homofobia, la xenofobia, la marginalidad a la que se somete a personas migrantes, personas con alguna discapacidad o personas desempleadas, la discriminación religiosa, etc. Dicho con palabras del autor:

Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo (2011, p. 35).

Para evitar el avance de los fascismos culturales que afectan nuestro mundo de la vida, resulta primordial que nos pongamos a participar de las deliberaciones que afectan a las políticas públicas en general y a las educativas en particular. Dicho de otro modo, urge buscar los medios para dar paso a una serie de prácticas políticas participativas, como si la ciudadanía y lo popular estuviesen nombrando lo mismo. Aquí surgen varios interrogantes vinculados a la política y lo político, pero nos interesa colocar aquellos que nos permitan un acercamiento a las áreas sustantivas básicas de la academia: la investigación y la docencia. Entre muchos posibles interrogantes, aquí podríamos mencionar: la academia, ¿capitaliza de algún modo el saber insurgente? En las aulas de las universidades, ¿se distribuye el saber insurrecto? La política educativa universitaria ¿se apropia del saber territorial para aplicarlo al saber científico y volcarlo en programas educativos? ¿Cuál es el nexo entre nuestro concepto de EDH y la noción de epistemología del sur? Intentaremos a continuación desvelar alguna de estas preguntas, primero con la ayuda de Kusch, y después reforzando el legado epistemológico del sur.

## El legado metodológico de Rodolfo Kusch<sup>2</sup>

Leer a Kusch es una experiencia irreproducible, aún así, intentaremos hacer unos comentarios que no irán más allá del Kusch que logramos interpretar subjetivamente. Dicho de modo distinto, con la lectura de los textos del autor, se puede aprehender un modo, entre tantos otros, de reflexionar sobre el pensamiento y el sentir de la América del Sur ignorante y popular. Podría decirse que la narración de este autor emerge desde dos vectores cognitivos precisos. Primero, en la lectura de los textos de Kusch se descubre, sin realizar un trabajo interpretativo radical, un profundo conocimiento de la filosofía alemana. Acá se manifiestan los aportes recibidos desde la corriente filosófica que hoy llamamos, en la estela de Ricoeur (2003), fenomenología-hermenéutica. En segundo lugar, se percibe en la narrativa de Kusch, un sentir folclórico de América del Sur, y esto lo pone en un lugar metodológico característico. En este sentido, vale mencionar que Kusch relata su propia praxis, pero además, con una perspectiva existencialista, parece ponernos frente a metodologías de estudio en las que se verifica un conocimiento profundo sobre lo que él mismo denomina, una antropología filosófica americana.

La obra de Kusch propone una perspectiva antropológica característica, en la que se puede leer, claramente, la huella de Heidegger. Pero aún así, sus textos nunca reproducen una fundamentación (constructivista, re-constructivista o de-constructivista) sobre el ser y el tiempo, o sobre cualquier otro factor que incluya vínculos con una problematización existencialista de la temporalidad. La antropología de Kusch, toma una parte del legado fenomenológico, pero va mucho más allá de una transcripción de la hermenéutica heideggeriana. Lo que Kusch pretende (busca, inventa, crea, propone) es un camino para comprender nuestra América del Sur a partir de la formulación de un pensamiento propio. En ese andar por los caminos andinos, los resultados de su labor investigativa, aportan conocimientos metodológicos, junto con el descubrimiento de las lógicas de pensamiento que caracterizan a la cultura (y el estilo de comunicación) indígena y popular.

El descubrimiento de la metodología adecuada para conocer el pensamiento indígena y popular de nuestra América, le llevó varios años de estudio teórico y trabajo de campo. De los resultados de esa investigación realizada bajo la impronta de una filosofía antropológica para América, surge un legado epistemológico inestimable, capaz de auxiliar interpretaciones tendientes a compren-

---

2 Este apartado ha sido extraído de otro artículo que será publicado durante este año en la “Revista Ixtli Filosofía de la Educación”, escrito por Mónica Fernández (2016), bajo el siguiente título: “Construcción de la ciudadanía con perspectiva en derechos humanos: un aporte sudamericano desde la metodología geocultural de Rodolfo Kusch”.

der contextos educativos (volveremos sobre este punto más adelante). Kusch divide su método en tres áreas o etapas, a saber: fenoménica, teórica y genética (Kusch, 1976). “El área FENOMÉNICA es lo que está a la vista de cualquier investigador. Coincide con la recolección de datos” (1976, p. 138). Se trata de una etapa en la que se muestra lo que hay frente al/a investigador/a. De ahí su denominación de etapa fenoménica. No obstante, dado que se trata de analizar los discursos de las personas que informan o prestan testimonio, esa instancia fenoménica, deja de ser mera ciencia y se transforma en antropología filosófica. Este tránsito metódico es fundamental para analizar problemáticas culturales, puesto que allí se identifica una traslación cognitiva para comprender la otredad como “modo de ser”; dejando de lado la posibilidad de conocer el mundo como forma de conocimiento. Así, el tránsito que va del objeto de investigación al sujeto del relato, hace asomar lo puramente humano. Dicho con palabras del autor:

Para proceder al análisis del discurso se trató de que lo meramente antropológico se disuelva en la antropología filosófica, para llegar a ese punto donde el informante pasa de ser un mero objeto para convertirse en sujeto, y finalmente que ese sujeto se disuelva a su vez en lo puramente humano (1978, p. 23).

Así, el movimiento analítico-interpretativo comienza con un trabajo de campo, donde se aplican entrevistas, o simplemente se dialoga. Finalizado el trabajo de recolección de datos, hay que proceder al análisis de la transcripción del relato de la persona que hace de informante. Se trata del segundo momento del método, es decir el área teórica. Kusch advierte sobre la importancia de destacar que las tres etapas del método, de alguna manera constituyen una interpretación de tipo hermenéutica. Esto que es casi obvio, se suma a otra característica fundamental: aquella que muestra que el método aplicado por el autor implica un tipo de relación intersubjetiva entre quien investiga y quien informa, en la que se identifica una especie de intercambio cultural entre investigador/a e informante. En función de esa interconexión cultural o interculturalidad, se precisa de una etapa de puesta entre paréntesis, de los supuestos culturales o conocimientos previos (supuestos teñidos por las teorías) de quien está investigando. En este modo de tomar distancia cultural (puesta entre paréntesis) se pretende evitar el uso de reduccionismos, o supuestos teóricos de la parte que investiga, tendientes a impedir la invalidación del punto de vista de la parte informante. Kusch lo dice así

Por ejemplo, la mención que hace la informante de la peonada en el sentido de que son pobres y humildes y que por eso no encuentran solución para su enfermedad, podría ser interpretada desde el punto de vista económico. Sin embargo, si suponemos que detrás de esa mención pudiera haber una espe-

cial concepción de lo que es la pobreza para la informante, y el sentido que tiene la cura, el concepto económico se invalida. La pobreza responde ante todo a un criterio no económico, y por su parte el concepto de cura, no hace solo a la salud física del paciente, sino que tiene serias implicaciones como veremos con el concepto de salvación en el sentido religioso (1978, p. 24):

Dicho de otro modo, alejarse del objeto de conocimiento, implica no teñir el discurso dicho por otros/as con nuestros propios prejuicios o supuestos culturales y/o cognitivos. Con lo cual, el paso de la etapa fenoménica a la etapa teórica, pretende analizar la transcripción del relato, y para eso, necesita extremar las opciones descriptivas con toda la exterioridad que ellas representan. Se trata de la exterioridad del problema, nunca de su profundidad. Dicho con palabras del autor:

El área TEÓRICA corresponde a la EXPLORACIÓN de posibles causas como también de posibles motivaciones no expuestas en el área fenoménica. Aquí se utilizan los medios que son indirectos. La ubicación de esta área es evidentemente transfenoménica. Por su parte la proporción de causas dan las diversas ciencias. Comprender un saber previo de lo mismo. La Psicología, la Sociología, la Economía, posturas políticas diversas, suelen tener un código de causas que sirven teóricamente para fundamentar el área fenoménica [...] En muchos casos corresponde la elección de cada uno de estos sectores de acuerdo a la ideología en vigencia. Metodológicamente corresponde a una etapa de exploración (1978, p. 139)

Repasemos, analizar la transcripción del relato, extremar los medios para alejarse del objeto de estudio (puesta entre paréntesis), y así, permitir que surja la posibilidad de arribar al fondo seminal del pensamiento expuesto en el relato que se está analizando. Hemos llegado al área o etapa genética del método. Para ello, hemos extremado las medidas metodológicas tendientes a lograr que el discurso o relato (objeto de análisis) se transforme en sujeto, para fundirse en lo puramente humano, allí donde descubrimos el factor existencial de todo viviente humano. Así, creo que vale la pena la transcripción de la larga cita, Kusch entiende que:

El área GENÉTICA corresponde a una hipótesis que se abre una vez pasado las otras dos áreas. Comprende este punto central que sostiene la vitalidad del grupo. Afirmar este punto, por supuesto, implica una hipótesis sobre una causación última que escapa al pensamiento meramente científico. Comprende más bien un punto para cuya comprensión está mucho más dotada la Filosofía [...] En esta área, metodológicamente se penetra a través del pensamiento, de ahí la importancia del análisis de éste a los hechos de la investigación en general. A su vez el acceso al pensamiento

está determinado por el lenguaje, cabe hacer notar la importancia de todo esto a los efectos de una Antropología Aplicada. Finalmente, incluso desde el punto de vista filosófico, esta área entra dentro de una problemática propia de una Antropología Filosófica, ya que predispone, no a la descripción del hombre, sino a la captación que hace de fundamento a lo humano mismo (1978, p. 139).

Esta última etapa del método se cierra el circuito hermenéutico iniciado por la transcripción del relato fenoménico, detenido en el análisis que intenta alejarse del objeto de estudio para permitir la emergencia, ya no de uno sino de dos sujetos (informante e investigador/a) y finalizado en aquella etapa que el autor denomina genética, lugar donde se descubre la seminalidad del fundamento del pensamiento popular. Surgen varios interrogantes que pueden encerrarse en lo siguiente, ¿Qué elementos distintivos descubre Kusch al oponer un modo de pensamiento popular a otro occidental? La respuesta es múltiple y compleja, pero aquí pretendemos caracterizar algunos dispositivos diferenciales, que consideramos los más importantes, porque de alguna manera son como el origen del pensar de América del Sur, y esto incluye la posibilidad de pensar la heterogeneidad educativa, esas múltiples subculturas que se encuentran en el ámbito educativo.

En América profunda (1962), Kusch ya tiene andado un camino propio de investigación, que se halla motivado por una inquietud antropológica específica. Específica porque no pretende imponer una mirada europea sino que marca un quiebre rotundo entre uno y otro modo de ver el mundo. Se trata del convencimiento ético-político (ideológico, experiencial, de la praxis, etc.) de la continuidad del pasado americano en el contexto geopolítico en el que se escribe este texto, que continúa, potenciado por nuevas penetraciones culturales, en nuestro propio tiempo. El texto habla de dos polos de pensamiento. Por un lado, el ser alguien (la mentalidad burguesa de la Europa del siglo XVI); por el otro, el estar aquí (la cultura precolombina). Así, “De la conjunción del ser y del estar durante el descubrimiento, surge la fagocitación, que constituye el concepto resultante de aquellos dos y que explica ese proceso negativo de nuestra actividad como ciudadanos de países supuestamente civilizados” (1962, p. 3).

América profunda explica el germen de la negación de lo propiamente americano. Con un amplio conocimiento sobre el pensamiento indígena de la cultura andina y un profundo compromiso popular, Kusch describe con eficacia un mundo silenciado por las luces de la ciudad. Ahí nace, aunque en varios textos anteriores ya estaba gravitando<sup>3</sup>, la oposición entre un pensamiento popular (indígena) y uno tecnológico (que caracteriza a la ciudad). Ese tironeo ideológico

---

3 Solo por nombrar un libro y un ensayo citados por Sada (1996): *La seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo* (1953) y *Anotaciones para una estética de lo americano* (1955).

que se visualiza en los textos de Kusch (anticolonialista, anticapitalista y antipatriarcalista<sup>4</sup> se asemeja mucho a ese entramado conceptual que citamos antes: la Epistemología del sur.

La influencia recibida de la fenomenología en general y la hermenéutica de Heidegger en particular, se descubre, primordialmente, en la oposición de dos modos de pensar, de un lado, la utilidad de las cosas (¿óntico?); y del otro, el estar siendo del sujeto existente (¿ontológico?). A lo anterior habría que adicionarle esa referencia que Kusch hace al patio de los objetos<sup>5</sup>. Esta metáfora habla de una ciudad, con sus luces y toda una batería tecnológica puesta al servicio de una ciudadanía que vive en ese sitio. El patio de los objetos separa un vivir de confort (colonizado, capitalista y patriarcal) de otro caracterizado por un estar siendo, que no ha sido alcanzado por la tecnología, y que por eso mismo, tampoco ha sido contaminado por esos resortes ético-políticos de las ideologías occidentales. Esto ya muestra modos diferentes de ver y comprender el mundo. Son dos mundos, el del estar (que muestra una ontología particularmente americana) y el del ser (el patio de los objetos). Sada (Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch, 1996) rastrea el concepto de estar en varios libros y obras de teatro escritas por Kusch. Señala que hay casos en los que este concepto se aproxima a la noción heideggeriana de Dasein; mientras que en otros, pretende diferenciarlos. En el primer caso, se trata de América Profunda; mientras que en el segundo, Sada está refiriéndose a El pensamiento indígena y popular en América. Así, la imposibilidad de contar con un modo de filosofar americano, se debe a que:

Nuestra dificultad de erigirnos en sujetos filosofantes se debe a que estamos sometidos a un patio de los objetos que carece de sujeto. El pueblo, en cambio, invierte la fórmula, es un sujeto que niega el patio de los objetos, o mejor se sustrae a éstos. Somos víctimas de la importación de objetos, pero éstos llegan solo hasta la frontera donde comienza el pueblo. (1976, p.125).

4 Respecto del patriarcalismo, hay que tener en cuenta que aunque Kusch no habla de la problemática del género tal como la conocemos actualmente, sus descripciones sobre las interpretaciones religiosas, que descubre en el manuscrito de Pachacuti donde describe el altar de Coricancha (Cuzco, Perú), son una clara denuncia sobre la opresión del triple entramado: colonialismo, capitalismo, patriarcalismo. Hay en esa descripción del gráfico, signos de bisexualidad (que hacen pensar en la complementariedad de hombre y mujer), acompañados por una caracterización de la economía basada en la riqueza de la tierra (circuito económico), y complementado por las señales míticas que indican toda una trama religiosa que muestra los fundamentos de la estructura social (cosmovisiones sobre el sujeto comunitario). El gráfico da cuenta de la ausencia de héroes épicos que vendrían a dar vida a un mundo individualizado, tal como ocurre con la historia occidental. Por el contrario, La tierra, la vida y el ser que gravita entre ambos, constituyen un mundo específico, sin necesidad de mitos coloniales, capital opresor o diferenciación entre los géneros.

5 Metáfora tomada de la obra de Hartmann, tal como lo menciona en reiteradas oportunidades, el propio Kusch.

De alguna manera, la noción de patio de los objetos, identifica la principal contradicción entre lo ciudadano y lo popular, entre la Europa civilizada y la América de la barbarie. Entre otras cosas vinculadas con la cosa útil, el patio de los objetos equipara la historia narrada por occidente con el ser de la técnica. La historia narrada con una perspectiva basada en ese mundo llamado el patio de los objetos, trata de explicar ese relato que identifica, lo que podría llamarse, la parte antinatural. Antinatural porque relata la historia a partir de una epopeya, donde la humanidad está andamiada por el útil (la tecnología). Así, el problema de la oposición popular-ciudad radica entre otras cosas, en que «los historiadores europeos, solo ven como historia lo ocurrido en un solo vector en los últimos cuatrocientos años europeos o sea, todo aquello que favoreció a la cultura dinámica y urbana» (1962, p. 136). Una es la gran historia, es decir aquella que nos marca como sobrevivientes de una especie: la historia natural. En cambio, la pequeña historia, es aquella que nos pone frente a lo útil, lo antinatural: ese relato de la humanidad civilizada que nace con las teorizaciones sobre la polis griega. De un lado, la gran historia natural, si se quiere, esa historia de acontecimientos que miento indígena y popular de nuestra América, le llevó varios años de estudio teórico y trabajo de campo. De los resultados de esa investigación realizada bajo la impronta de una filosofía antropológica para América, surge un legado epistémico a hombres y mujeres subsistiendo, buscando alimento y viviendo en una actitud casi pura: el estar; del otro lado, la pequeña historia, la de las élites, la de la ciudad europea que vive en y por la técnica: esa vida que caracteriza al ser. De un lado, una ética del acontecimiento, esa forma de actuar que nos exige una respuesta originaria; del otro lado, una ética del deber, es decir del imperativo categórico que se mezcla y se solapa con las normas jurídicas y religiosas.

## Las epistemologías del sur como saber posabismal y poscolonial<sup>6</sup>

*La epistemología del sur* (SANTOS, 2011) es una teoría reciente. Se trata de una corriente de pensamiento crítica novedosa, que denuncia, entre otras cosas derivadas de la colonialidad del poder, la hegemonía científica impuesta por

---

6 Este apartado fue extraído de un ensayo preparado con Marcelo Cosnard, para ser presentado en II Congreso Internacional Interdisciplinario de Pensamiento Crítico: pensar América en Diálogo/ VI Jornadas sobre el Pensamiento de Rodolfo Kusch/Foro de Pensamiento Filosófico Colombia, octubre de 2017, bajo el siguiente título: Más allá del conocimiento ético-político de la biblioteca colonial: el concepto vivir bien como saber posabismal: una biblioteca indígena en construcción

la tradición occidental. Así, entre muchas otras categorías occidentales que se critican desde la *epistemología del sur*, hay tres de ellas que se presentan como las más relevantes o las principales denuncias: acumulación acelerada de conocimientos científicos, falta de compromiso y responsabilidad política y falsa conciencia. Se trata de tres categorías que se suman a la contra-hegemónica triada del sur: *colonialismo, capitalismo y patriarcalismo*.

Todo ese caudal de conocimientos que se presentan como universales desde la vertiente eurocéntrica, son algo así como una serie de saberes insípidos que logran un camino desfasado entre el caudal de saberes producidos, y lo que de esa porción se traslada al campo social para su efectiva transformación. En las actuales condiciones de vida social, la lucha ya no es entre ricos y pobres como se desprende de la clásica noción marxista sobre el capital, sino que ahora la beligerancia, visible y tácita, se percibe entre aquellos sujetos que se han considerado pertenecientes a la clase media, pero que se empobrecen cada vez más con las medidas o proyectos político-económicos que llegan desde espacios decisivos internacionales. Con la caída de la ideología comunista o «cortina de hierro» y los avances del capitalismo internacional financiero, los dueños del capital han dejado de tener miedo a la revolución social, porque tienen todo el aparato tecnológico, que siempre posee base financiera, a su favor. Ahora pueden destruir territorios a la distancia, y es suficiente asistir financieramente a los países pobres, en este caso, con el fin de generar aumento de su deuda. Hay que tener presente que el capital financiero crece de modo proporcional al aumento de la pobreza.

En esta geopolítica, hacer la guerra por un territorio determinado ha dejado de ser rentable. Actualmente se destruyen países bajo un discurso democrático esquizofrénico, porque destruye, con la ayuda de la tecnología bélica, todo lo que encuentra a su paso, bajo la exaltación de una práctica discursiva que insiste en instalar procesos democráticos autoritariamente. Incomprensible la capacidad que puede alcanzar la monstruosidad humana, porque deja de hacer la guerra por el territorio, al tiempo que genera una guerra financiera. Pero, ¿a quién beneficia esta situación democrática forzada mediante hechos bélicos? El beneficio parece alcanzar solo a los fascismos (SANTOS, 2014): esa violencia que no ve al otro, esa violencia que busca imponer su perspectiva política por la fuerza y destruyéndolo todo a su alrededor.

En este contexto, ¿cuáles son las propuestas de *las epistemologías del sur* para superar esa violencia fascista o imposición de la política hegemónica? Existen varios factores concatenados que podríamos sintetizar en dos, aunque sabemos que ambos se influyen mutuamente: lo político y lo epistémico. Para combatir esa epistemología moderna que se presenta como verdad universal (colonialista, capitalista y patriarcal) es necesario encontrar modos que nos permitan validar otros conocimientos: los ancestrales, por un lado; y los saberes que

se construyen en las prácticas cotidianas de los grupos humanos discriminados, abandonados y sometidos por las vertientes cognitivas hegemónicas.

Comenzaremos por el segundo punto, es decir el relato de las luchas y sus prácticas de reconocimiento. El factor de la batalla política que también es epistemológica, es decir en lo que hace al conocimiento surgido de las prácticas que florecen al interior de las luchas sociales. Aquí se trata de prestar atención a las estrategias prácticas que circundan todo emprendimiento comunitario que encara una lucha social, porque cada una de ellas muestra hechos comunitarios, complementarios y solidarios que constantemente crean conocimiento desde sus experiencias habituales, pero que las epistemologías del norte no consideran un saber válido. La nueva epistemología pretende categorizar y sistematizar el conocimiento práctico que surge de las luchas.

Otra de las propuestas de Boaventura de Sousa Santos, es la necesidad de re-polarizar categorías que han sido despolarizadas, principalmente: opresor-oprimido y derecha -izquierda. Re-polarizar es volver a polarizar estas oposiciones que resultan fundamentales para instalar la noción de *epistemología del sur*. En esta corriente, la lucha social vale porque contribuye a la reducción de los estadios de dominación, no por tener características científicas. No estamos frente a concepciones científicas sino ante la acción práctica de las políticas. La lucha social es política y aunque la ciencia en algún momento pueda acompañar esas luchas, las batallas políticas se dirimen en la lucha social. Por ser un campo político, analizar estas experiencias políticas que están en el corazón de las luchas, necesitan evaluarse con criterios pragmáticos de validación. Si se quiere, los criterios son el conocimiento surgido de las luchas y su contribución a la disminución de la opresión de los fascismos: colonialistas, capitalistas y patriarcales. Hay una cierta verticalidad en el discurso científico cuando se valida el conocimiento y esa verticalidad está dada por la orientación o ideología política.

Dice de Sousa Santos, que “no estudiamos con algo sino que estudiamos sobre algo”, a lo que podríamos agregar un interrogante, a saber: si ese algo permanece invisibilizado, ¿será posible su investigación? Así, vemos que la categoría de «sociología de las ausencias» no es un contrasentido sino la posibilidad de hablar sobre algo invisibilizado. Algo de la cultura quedó oculto por no haber sido visualizado, logrando que se produzca como algo “no existente”. Aquí es donde surge la posibilidad de aplicar las metodologías que este autor llama «sociología de las emergencias». Lo que surge de la visibilización de ausencias es la emergencia. La emergencia es una forma de valorar las alternativas. Hay que tener presente que aquí estamos hablando del conocimiento de lo político, no de cualquier tipo de conocimiento. De ahí la posibilidad de pensar otros criterios de validación del saber, en este caso, sobre la validación del conocimiento político.

Estrictamente pensando en el factor epistemológico, es decir saliendo de

lo político que hace a las estrategias de lucha, e ingresando a lo específicamente epistémico, diremos que aquí sí resulta aplicable la categoría que emerge con la denominación de «ecología de saberes» (de Santos Sousa, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, 2010), como medio para articular la diversidad de conocimientos: artesanal, popular, de las mujeres, de los hombres, de los movimientos sociales y las organizaciones, y también el conocimiento científico. El ejemplo parece salido de los textos de Rodolfo Kusch, porque de Sousa Santos se refiere a la posibilidad de hablar de derechos con personas de poblaciones originarias o de otras etnias y de modo intercultural<sup>7</sup>, puesto que sus lenguajes interpretan el respeto y la igualdad desde sus saberes ancestrales, y esta perspectiva nos pone frente a un enfoque distinto. Así, la ecología de saberes, además de no perder de vista el saber científico, incluye esos otros tantos saberes de la experiencia, siendo muchos de ellos, conocimientos ancestrales o populares. La experiencia es un saber testimonial, muy atacado por la tradición occidental moderna, que se presenta como muy auspicioso para acercarnos saberes ancestrales o populares desde lo narrativo.

Uno de los puntos destacados de la ecología de saberes, como metodología pensada como camino superador de la epistemología eurocéntrica, es el cuestionamiento a la racionalidad que caracteriza a las ciencias sociales. Esta es la racionalidad que domina el pensar e investigar del norte y que en el sur, al estar atravesados por esas epistemologías, pensamos el mundo y la vida entera con la misma vara racional. Se trata de un tipo de racionalidad que Santos Sousa llama indolente y perezosa<sup>8</sup>. La crítica de la razón indolente nos habla del desperdicio del saber de la experiencia. Este desperdicio vino disfrazado de razón y cometió múltiples *epistemicidios* a su paso. Dice el autor que:

Para ir contra ese desperdicio, lo que estoy intentando hacer aquí hoy es una crítica a la razón indolente, perezosa, que se considera única, exclusiva, y que no se ejercita lo suficiente como para poder mirar la riqueza inagotable del mundo. Pienso que el mundo tiene una diversidad epistemológica inagotable, y nuestras categorías son muy reduccionistas (2006, p. 26).

---

7 El autor habla de interculturalidad. Sin embargo, Rita Segato (2013) advierte sobre este error de interpretación, indicando que la cultura monista, con su binarismo, nunca podrá pensar lo intercultural, a causa de su perspectiva dual del poder. La autora considera que la matriz occidental destruyó las estructuras sociopolíticas ancestrales, sometiendo el poder que tenían las mujeres en la aldea, a partir de la instalación de su paradigma jerárquico. El poder doméstico ancestral entiende que el espacio doméstico es político. Es cierto que quienes deliberan en la esfera pública son los hombres, pero nunca deciden sin consultar con el poder doméstico. Así, lo ancestral es un poder dual, mientras que lo colonial es un poder binario.

8 También puede consultarse el siguiente texto de Boaventura de Santos Sousa (2003) *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao. Disponible en: Biblioteca Virtual CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar>

En suma, el pensamiento posabismal, como entramado teórico-crítico de saberes ecológicos, puede ser resumido como un tipo de aprendizaje que surge desde el sur, y a través de una epistemología del sur. “Esto confronta la monocultura de la ciencia moderna con una ecología de saberes.” (SANTOS, 2010, p. 49). El pensamiento posabismal, reconoce una pluralidad de conocimientos interconectados (lo que incluye a la ciencia moderna), por lo que se reconoce la diversidad epistemológica del mundo, que va más allá del conocimiento científico moderno y occidental, porque incluye todos los saberes: científicos, filosóficos, populares, ancestrales, y le adiciona el conocimiento de las luchas sociales. Si se quiere, la ecología de saberes se presenta como una contra-epistemología, o lo que es lo mismo, nos acerca un tipo de saber insurgente. Este saber revolucionario que nace de las epistemologías del sur, muestra que “En una ecología de los saberes, los conocimientos interactúan, se entrecruzan, y por tanto, también lo hacen las ignorancias” (SANTOS, 2010, p. 52). Aquí hay que volver a citar la perspectiva de la sociología de las emergencias, porque las ignorancias son aquellos saberes invisibilizados que el autor ubica en la categoría de: “sociología de las ausencias”.

En síntesis, necesitamos encontrar medios para «revolucionar la democracia y democratizar la revolución», porque eso nos obliga a pensar de otra manera, para evitar seguir viviendo en una democracia secuestrada por anti demócratas. Para resolver este intrínquilis, vale pensar en criticar el concepto de democracia liberal y plantear seriamente una especie de *demo-diversidad*, entendida como la conjunción de diferentes tipos de democracias actuando conjuntamente. La constitución de Bolivia nos trae un claro ejemplo de *biodiversidad democrática*, puesto que contempla varios espacios de deliberación ciudadana. Esta constitución presenta tres tipos de democracia y de modo conjunto: *representativa, participativa y comunitaria*.

## **Del cuerpo y la ecología de saberes a la noción de «vivir bien»: otra EDH es posible**

¿Podemos pensar en el cuerpo (lo biológico que nos pone en lugar de lo humano) como un territorio de memoria y resistencia anti-colonial? Tal como nos ha enseñado Foucault (1977), el cuerpo está atravesado por el ejercicio del poder disciplinario. La disciplina (Foucault, 1976) en ese doble juego cultural que abarca lo epistémico, lo político, lo económico y lo educativo. Lo que este gran crítico de la cultura de la modernidad no advirtió, es que las marcas de los cuerpos atravesados por la imposición del poder colonial, son “abismales” (SANTOS, 2010) es decir que hay algo insondable, incomprensible y profundo

que atraviesa esos cuerpos; y también abisales<sup>9</sup>, entendido como un modo de adaptación de seres que habitan las profundidades.

Comprender el lugar del cuerpo desde el mensaje foucaultiano nos ayuda a pensar ese territorio de memoria y resistencia. Lo anticolonial indica la posibilidad de pensar una propuesta insurgente: anti-hegemónica, anti-moderna y anti-eurocéntrica. La modernidad nos habló del sujeto que piensa, y en ese camino, fuimos perdiendo toda posibilidad de hablar del cuerpo: un cuerpo que puede ser de mujer o de hombre, pero que desde el discurso occidentalizado, siempre está subordinado al pensamiento. Ahora tenemos que intentar un enroque, ver nuestro cuerpo sin pensamiento, o lo que es lo mismo, ver nuestros cuerpos tomando distancia del sujeto pensante.

El cuerpo humano concebido por el discurso epistémico hegemónico inventado por la política de la modernidad occidental, es un cuerpo abisal y abismal, es como un pedazo de carne que grita en silencio para que se lo deje estar siendo (queremos decir sin ser), para que le permitan gravitar en su propia ecología de saberes: un cuerpo que habla desde un territorio de memoria y resistencia anticolonial.

Nuestros cuerpos disciplinados por la ciudad tienen la marca colonial y capitalista. Nuestros cuerpos, los de hombre, mujeres, infantes, jóvenes de hoy, llevan siglos de educación disciplinante. Pero esos cuerpos disciplinados son los cuerpos de las ciudades, cuerpos educados en la matriz europea. Por eso, un cuerpo como territorio de memoria y resistencia anticolonial, no lo encontraremos en las ciudades, sino en los lugares que aún no han sido contaminados con la matriz de pensamiento occidental. La obra de Rodolfo Kusch, es decir todo su trabajo sobre la América Profunda y sus saberes ancestrales, nos puede acompañar en esta batalla cultural y epistémica. Nos parece que esos cuerpos que han permanecido bajo la influencia originaria de la educación ancestral, han sido poco disciplinados con la matriz occidental. Buscar esas narraciones, es decir hacer un relato testimonial de nuestros cuerpos del sur, sin pensamiento abisal/abismal, será más sencillo si contamos con otras formas de comprender el cuerpo, esas formas originarias, es decir ancestrales, de nuestro sur.

Rodolfo Kusch (1962, 1976, 1978) ya lo había advertido, el pueblo como ciudadanía habita en la ciudad, justo ahí donde nace «el patio de los objetos». En otras geopolíticas, no hay pueblo para Kusch, sino gravitación del estar. Kusch nos habla desde un lenguaje que parecería no haber sido lo suficientemente comprendido hasta el siglo XXI, algo que a la mayoría de los filósofos opositores al régimen conservador de la ciencia siempre les ha ocurrido. Es decir, este au-

---

9 No tenemos certeza de cuál de los dos términos (abisal/abismal) sea el correcto, porque en textos en idioma portugués se menciona la palabra abisal, y en las traducciones al castellano, se lee abismal. Son términos que podrían vincularse entre sí, pero no son lo mismo.

tor argentino que creó su filosofía antropológica en conjunto con el saber de las poblaciones ancestrales andinas, está siendo muy reconocido, en una serie de teorías que, aunque no siempre citen su obra, también se presentan como contrahegemónicas e insurgentes, y ahora sí sus perspectivas están siendo aceptadas por ámbitos académicos actuales. Otra vez vale citar dos categorías encarnadas en las epistemologías del sur: ecología de saberes y traducción intercultural. Porque ambas buscan expandir y enfatizar en el carácter testimonial de los distintos saberes, abrazado e integrando lo científico y lo popular, puesto que todo conocimiento es producido para algún propósito, para ser usado de algún modo u otro: “Todas las formas de conocimiento mantienen prácticas y constituyen sujetos” (SANTOS, 2010, p. 54).

Otro dato significativo que vale mencionar es que la ecología de saberes no actúa únicamente a nivel del logos sino también del mito (*mythos*). Dice Santos (2010) que “La ecología de saberes está constituida por sujetos desestabilizadores, individuales o colectivos, y es, al mismo tiempo, constitutiva de ellos” (p. 60). De Santos Sousa pone varias preguntas sujetas a una serie de programas de investigación. Aquí consideramos que las siguientes tres sintetizan a todas porque, de suyo, la ciencia ha sido otrora algo así como una transposición de los saberes ancestrales. En primer lugar, vale destacar este interrogante, “¿cuál es la configuración de los conocimientos híbridos que mezclan componentes occidentales y no-occidentales [¿orientales?]” (p. 60). En segundo término, vale transcribir este otro “¿cómo asegurarse de que la traducción intercultural no se convierta en una dimensión nueva de pensamiento abismal, una versión suave de imperialismo y colonialismo” (p. 61). Tercero, una pregunta que nos interesa particularmente porque nuestra vida profesional se desarrolla en ambientes educativos de nivel superior, a saber: “¿Cuál sería el impacto de una posición posabismal del saber (como una ecología de saberes) sobre nuestras instituciones educativas y centros de investigación?” (p. 61). Las tres preguntas bedecen a la cuestión epistemológica pero se sintetizan en decisiones de corte político y por extensión vinculados a la política educativa; y entre ambos hallamos el problema ético.

Dado que logramos acercarnos a lo ético, parece adecuado hacer unos comentarios sobre la noción ancestral del “buen vivir” o lo que parece viene siendo lo mismo, «vivir bien». En un libro de Fernando Mamani (2010) aparece un camino adecuado para comprender el método que de Santos Sousa llama «traducción intercultural». Este autor trabaja con la noción de «vivir bien» mirado desde la perspectiva de varias poblaciones originarias. Lo más impactante del texto es la contraposición que el autor hace entre la noción de «vivir bien» y la idea de “vivir mejor”. Mientras el primero posee una matriz ancestral, el segundo hace referencia a la cosmovisión occidental. Vivir bien es contar con un ecosistema de valores que van desde lo natural hasta lo espiritual, pero siempre pensando

en una serie de actividades conjuntas y de complementariedad de respeto hacia todo lo que los circunda: personas, naturaleza, tierra, animales, espíritus, etc. En este contexto cosmológico, el bien y el mal están unidos por un hilo que teje el equilibrio individual y colectivo. En cambio, en las cosmovisiones occidentales cuya idea de vida se acerca al vivir mejor, el hilo conductor del tejido social es la competencia que descarta todo lo que no se encuadra en su visión universalista de la vida y la cultura. Mamani lo dice así:

Desde la cosmovisión aymara y quechua, toda forma de existencia tiene la categoría de igual. En una relación complementaria, todo vive y todo es importante. La Madre Tierra tiene ciclos, épocas de siembra, épocas de cosecha, épocas de descanso, épocas de remover la tierra, épocas de fertilización natural. Así como el cosmos tiene épocas, la historia tiene épocas de ascenso y descenso, la vida tiene épocas de actividad y pasividad. En aymara se dice suma *qañamatakija*, *sumanqañaw*, que significa, “para vivir bien o vivir en plenitud, primero hay que estar bien”. Saber vivir implica estar en armonía con uno mismo [...] para relacionarse con todas las formas de existencia (2010, p. 33)<sup>10</sup>

Las poblaciones originarias son grupos comunitarios, no es que su ideología sea de izquierda socialista, sino que la comunidad originaria ven al espacio territorial como ecológico desde la complementariedad. Varias poblaciones originarias asimilan todo lo viviente en un único espacio de vida, siendo también parte de todo eso viviente, la vida de los espíritus ancestrales que protegen el espíritu de todo ente viviente, animado o inanimado, es decir que la tierra es el lugar de: hombres, mujeres, niños, niñas, jóvenes, ancianos y ancianas, animales, plantas, montañas, etc.

## Un cierre para iniciar otros diálogos: en busca de los saberes insurgentes

¿Por dónde empezamos a hilvanar espacios y modalidades de resurgimiento o de reconocimiento de los saberes populares negados? Todo proceso cognitivo, sea intelectual, teórico, experiencial, cotidiano, etc., suele partir de inquietudes manifiestas que pueden advertirse desde malestares

10 Podemos complementar esta descripción con estas otras palabras del mismo autor: “Desde la cosmovisión aymara, ‘del jaya mara aru’ ‘o’ ‘jaqi aru’, ‘suma qamaña’ se traduce de la siguiente forma: Suma: plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso. Qamaña: vivir, convivir, estar siendo, ser estando. Entonces, la traducción que más se aproxima de ‘suma qamaña’ es ‘vida en plenitud’. Actualmente se traduce como ‘vivir bien’. Por otro lado, la traducción del kichwa o quechua (runa simi) es la siguiente: Sumak: plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior. Kawsay: vida, ser estando, estar siendo.” (Mamani, 2010, p. 13)

culturales, beligerancias sociales, resistencias o luchas movilizantes. Ese mal-estar que se manifiesta en nuestras sociedades globalizadas tiene varios motivos, pero pueden sintetizarse en el fenómeno de la acumulación acelerada de conocimientos científicos, que se produjeron durante los últimos cien años. Todo el mundo sabe que la vorágine tecnológica no logró llevar bienestar a las sociedades sino todo lo contrario, en parte porque esa acumulación de conocimientos no produjo una mínima acción de redistribución del ingreso. Aquí consideramos que uno de los males es el colonialismo del siglo XXI, que habla sobre un tipo de capitalismo que se globaliza, tanto desde lo financiero como en lo que hace a la producción de mercancías<sup>11</sup>. En Latinoamérica tuvimos varios años de ensayos político-sociales enmarcados en la presencia efectiva de los derechos humanos que supieron modificar esas condiciones de opresión (Argentina, Brasil, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, etc.), y se generaron políticas públicas para lograr caminos hacia la redistribución del ingreso. Pero el poder global atacó de tal modo este tipo de políticas redistributivas, hasta que se desmoronaron. Vale mencionar que, ese retroceso o desmoronamiento, se logró gracias al amplio apoyo del poder mediático.

Mientras el colonialismo resurge de múltiples modos permitiendo que el capitalismo se metamorfosee, las teorías críticas que históricamente han denunciado el abuso de la opresión, van dejando de lado la reflexión sobre múltiples sectores de la población: infantes y adolescentes, mujeres, poblaciones originarias, personas migrantes, grupos LGTB, movimientos sociales, etc. Todo este malestar social no logra explicarse desde ninguna de las versiones de la teoría crítica clásica, porque bajo su matriz de pensamiento occidental, fue dejando fuera de la discusión a esas poblaciones históricamente vulneradas y negadas de humanidad.

En ese marco, parece que la única forma de romper con las políticas conservadoras es oponerse a la matriz epistemológica por medio de la cual se constituyó dicha ideología, es decir la modernidad occidental. Necesitamos revolucionar esa epistemología, porque no tendremos justicia global sin justicia cognitiva”. Para comenzar a romper con la matriz epistémica occidental, que solo anuncia como válido al conocimiento científico que se produce al interior de la comunidad académica, es necesario mirar lo que pasa al interior de las acciones que se generan en las luchas sociales de las poblaciones oprimidas (mujeres, poblaciones originarias, etc.). En ese entramado de acciones políticas que luchan por el reconocimiento de sus conocimientos, giran múltiples saberes, además del saber de la ciencia. La teoría crítica clásica, aunque analiza ese conocimiento artesanal o cotidiano (poblaciones originarias, grupos de mujeres, etc.)

---

11 China se torna la potencia productiva, mientras en el mundo, el debate es en torno al capitalismo financiero.

siempre lo transforma para convertirlo en válido. Dicho de otro modo, aunque se estudie el saber de esas poblaciones oprimidas mencionadas, no se las considera sujetos de saber sino objeto de conocimiento y fuente de análisis.

En cambio, las epistemologías del sur, buscan integrar el saber de la academia con el artesanal (por llamarlo de algún modo). Se trata de una articulación, de un entramado, que el autor llama *ecología de saberes*. En esta *ecología de saberes*, los criterios de validación del conocimiento no son únicamente los que se imponen desde la epistemología tradicional, sino que al primero se le adiciona un criterio de validación *pragmático*.

Cuando visualizamos que las luchas de los grupos históricamente vulnerados parecen combinar la denuncia hacia el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, vislumbramos también que desde la modernidad occidental ha habido una línea abismal que separa dos mundos inconmensurables entre sí: *el norte y el sur*. Se trata del mundo de la sociabilidad metropolitana, por un lado; y por el otro, el mundo de la sociabilidad colonial. Ambos tienen una tensión propia: mientras el primero se debate entre la *regulación social y la emancipación*; el segundo lo hace entre la apropiación y la violencia. Esta última tensión crea exclusiones de tipo abismales, porque no hay regulaciones de ese lado de la línea abismal. Así, la parte excluida queda atrapada en una especie de «no-ser» (inmigrantes indocumentados, por ejemplo).

Estas líneas abismales son parte de las «sociologías de las ausencias», en el sentido que pasaron inadvertidas desde el conocimiento producido por la epistemología occidental. De aquí surgen las llamadas “sociologías de las emergencias”, donde se busca validar todo el conocimiento existente como *ecología de saberes*. ¿Qué tendremos que estudiar en estas condiciones abismales de exclusión? Además del espíritu de la lucha (es decir lo que ocurre al interior de ellas), necesitamos hablar del *cuerpo excluido*. Primero porque la lucha pone en el cuerpo en su acción, pero también, porque el cuerpo es el gran ausente en las epistemologías del norte. Las epistemologías occidentales nunca mencionan lo corporal, y cuando lo hacen, cuando nombran el cuerpo, siempre es de modo abstracto, o para subordinarlo al pensamiento. Uno de los descubrimientos de Franz Fanon<sup>12</sup> (*La piel negra*) es el de destacar que un cuerpo negro, cuando sufre, lo hace de otro modo que el cuerpo del blanco. De ese mismo modo, un cuerpo de mujer sufre de modo distinto al de un hombre. Un cuerpo indígena, también sufre de otro modo. Un cuerpo infantil o adolescente, tiene su propio modo de sufrir.

En cuanto al giro metodológico, necesitamos saber cómo pasar del cono-

---

12 Uno de los descubrimientos de Frantz Fanon, fue hablar de la diferenciación de los cuerpos: un cuerpo negro cuando sufre, lo hace de otro modo que el cuerpo del blanco. Lo mismo ocurre con el cuerpo de una mujer o un poblador originario, etc.

cimiento universalista *del otro* (extractivista y objetivista) al conocimiento *con el otro* (de sujeto a sujeto, horizontal, simétrico). Para luchar contra la dominación epistémica que desperdicia y desprestigia el saber experiencial, vale pensar en crear subjetividades más fuertes, que superen la creación de objetos desde el sujeto. Esto sería: *estudiar con, investigar con, dialogar con, etc.*, y así poder crear metodologías colaborativas. Descolonizar nuestros sentidos y formas de mirar, implica *ver con otro* para intentar ver lo que es invisible. Ver con simetría es hablar desde la horizontalidad de sujetos y sujetas vivientes y diversos.

La Universidad aún no ha sabido (querido o podido) capitalizar el saber insurgente, puesto que persiste en la utilización de unos criterios epistemológicos heredados de la modernidad occidental. Dice Santos que “El conocimiento moderno y el derecho moderno representan las más consumadas manifestaciones del pensamiento abismal” (2014, p. 3). El campo cognitivo de la ciencia moderna, al conservar el monopolio de la distinción entre lo verdadero y lo falso, otorga validez universal al saber desarrollado por ciencia, es decir ese conocimiento que surge en las universidades y que luego es enseñado en sus aulas, transfiriéndolo al cuerpo de futuros profesionales como una verdad casi teológica. Así, del otro lado de la línea abismal, hay opiniones, magia, idolatría y creencias populares, sin ningún fundamento epistémico.

Son esos mismos criterios epistemológicos abismales los que guían y se aplican al campo jurídico, donde «lo legal y lo ilegal son las únicas dos formas de existir ante el derecho, y por esa razón, la distinción entre los dos es una distinción universal» (2014, p. 4). Surgen así, una serie de temores fundados en la condición de legalidad/ilegalidad, que van creando una especie de disfraces ilegales entre quienes están del otro lado de la línea, retornando al poder colonizador: trabajo migrante sin documentación válida, terrorismo y cuerpo de refugiados. Estos tres modos de ilegalidad (indocumentados, terrorismo y refugiados) son algo así como el terror de la abismalidad, son los salvajes de las nuevas formas de colonialismo (o fascismo social): un retorno al estado de naturaleza que prolifera a la sombra del contrato social oficial.

Tenemos dos campos unidos por el mismo fundamento epistemológico abismal: conocimiento y derecho. Ambos campos son justamente los cimientos de la EDH, y por tanto están atravesados por factores ético-políticos, que no logran encontrar mecanismos político-pedagógicos para transformar el saber insurgente en conocimiento válido ¿Qué necesitamos para romper con la matriz epistémica occidental y sus recomendaciones educativas? Necesitamos aplicar criterios ecológicos de validación a esas investigaciones insurgentes. Tenemos que estudiar lo que ocurre al interior de las acciones que se generan en las luchas sociales de las poblaciones históricamente oprimidas (mujeres, poblaciones originarias, migrantes, personas con discapacidad, etc.) porque de ahí resulta un

entramado de acciones políticas en las que giran múltiples saberes.

Con Kusch, no solo descubrimos que la lucha del saber negado del sur es antigua, sino también que la oposición entre *ser y estar* visualiza esos dos polos que conocemos como cultura europea moderna y occidental (colonialista, capitalista, patriarcalista), por un lado; y la América profunda (originaria, popular, comunitaria e igualitaria) junto con el sur global, por el otro. De un lado, el discurso sobre la EDH, universalista, instituido y totalitario, que se postula como unidireccional. Del otro lado, hay un discurso pedagógico que surge del saber de la experiencia cotidiana, de los saberes populares y ancestrales, que clama por ser reconocido, no como verdadero o indubitable, sino como acontecimiento ético y en el que descubrimos una nueva mirada sobre la EDH, más insurgente y glocal. Finalmente, vale mencionar que tenemos varios desafíos: metodológicos, éticos, políticos, jurídicos y educativos. Pensar el sur desde el sur no pretende sosegar el saber de la ciencia y el derecho occidental, sino que se trata de utilizar el saber ecológico derivado de una nueva epistemología (insurgente, revolucionaria, insurrecta). Pensar el sur como un saber contra-hegemónico, implica entamar el conocimiento del sur y el saber hegemónico (universalista, directivo, instituido). ¿Será EDH más allá del discurso oficial?

## Referencias

BÁRCENA ORBE, F. (1994). *La práctica reflexiva en educación*. Madrid: Complutense.

CULLEN, C. (2004). *Perfiles ético-políticos de la educación*. Buenos Aires: Paidós.

FOUCAULT, M. (1976). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (1977). *Historia de la sexualidad. La voluntad del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.

KUSCH, R. (1962). *América profunda*. Buenos Aires: Hachette.

\_\_\_\_\_. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro. Colección: Estudios Latinoamericanos.

MAMANI, F. H. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien*. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: Coordinadora Andina de Organizacio-

nes Indígnas.

Rancière, J. (2012). *El desacuerdo*. Política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión.

Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. Ensayos de hermenéutica. Buenos Aires: FCE.

Sada, G. (1996). *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

SANTOS, B. de Souza (2006). La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En CLACSO. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de America Latina y el Caribe. p. 13-41.

\_\_\_\_\_. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: TRILCE.

\_\_\_\_\_. (2011). *Epistemología del su*. Utopía y praxis latinoamericana. p.17-39.

\_\_\_\_\_. (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes . En: \_\_\_\_\_. *Epistemologías del Sur (Perspectivas)* Madrid: AKAL. p. 21-26.

\_\_\_\_\_. (2016). *Por un nuevo ciclo constituyente: luchas sociales en términos de fascismo financiero*. Morón, Buenos Aires, Argentina.

Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

Villa Sanchez, J. A. (2014). *La actualidad de lo real en Zubiri: crítica a Husserl y Heidegger*. Mexico DF: Plaza y Valdez.

Zubiri, X. (2006 [1980]). *Inteligencia Sentiente*. Inteligencia y realidad. Madrid: Alianza y Fundación Xavier Zubiri.

Recebido em: 10/09/2017.

Aprovado em 28/09/2017.

