

HEGEMONÍA Y COLONIALIDAD DEL SABER: UNA LECTURA DE GRAMSCI DESDE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR ¹

Antoni Aguiló

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

https://doi.org/10.33676/EMUI_nomads.58.XX

Resumen: El objetivo principal de este artículo es analizar la dimensión epistemológica de la hegemonía a partir de la perspectiva de las epistemologías del Sur de Boaventura de Sousa Santos. Partiendo de unas reflexiones de Antonio Gramsci sobre el carácter cognitivo de la hegemonía, se sientan las bases de la discusión sobre la relación entre modernidad, colonialidad y epistemología. Así, se examina la relación existente entre, por un lado, sistemas de poder y desigualdad como el capitalismo, la blanquitud y el patriarcado y, por otro, las formas dominantes de conocer y producir conocimiento científico y social. Estas contribuyen al mantenimiento de las desigualdades estructurales a través de epistemologías positivistas y colonialistas que funcionan para proteger el privilegio eurocéntrico. Por último, se ofrecen un conjunto de reflexiones desde el campo de las epistemologías descoloniales, que plantean la necesidad de descolonizar los marcos de interpretación e investigación que se originan en el Norte global y de abrirse a alternativas epistemológicas.

Palabras clave: Gramsci, hegemonía, colonialidad del saber, epistemologías del Sur, descolonización.

Hegemony and Coloniality of Knowledge: Reading Gramsci from the Epistemologies of the South

Abstract: The main objective of this article is to analyse the epistemological dimension of hegemony from the perspective of the epistemologies of the South proposed by Boaventura de Sousa Santos. Starting from some reflections by Antonio Gramsci on the cognitive nature of hegemony, the basis for the discussion on the relationship between modernity, coloniality and epistemology are settled. Thus, we examine the relationship between, on the one hand, systems of power and inequality such as capitalism, whiteness and patriarchy and, on the other, the dominant ways of knowing and producing scientific and social knowledge. These systems contribute to the maintenance of structural inequalities through positivist and colonialist epistemologies that work to protect Eurocentric privilege. Finally, a group of reflections are offered from the field of decolonial epistemologies, which raise not only the need to decolonize the interpretation and research frameworks originated in the global North but also the need to open up to epistemological alternatives.

Keywords: Gramsci, hegemony, coloniality of knowledge, epistemologies of the South, decolonization.

¹ Este artículo ha sido posible gracias al apoyo financiero de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) a través de su concurso público para la atribución de becas individuales de posdoctorado (2014), que cuenta con un presupuesto compartido por fondos del Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior de Portugal y el Fondo Social Europeo a través del Programa Operacional Capital Humano (POCH).

Introducción: hegemonía y epistemología

En los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci plantea la estrecha relación que se establece entre hegemonía y epistemología:

«La proposición contenida en la introducción a la *Crítica de la economía política* de que los hombres toman conciencia de los conflictos de estructura en el terreno de las ideologías, debe ser considerada como una afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral. De ahí se sigue que el principio teórico práctico de la hegemonía tiene también un alcance gnoseológico» (Gramsci, 1986: 146).

Como complejo entramado de relaciones de dominación y subordinación, toda hegemonía posee una dimensión epistémica. Construir hegemonía implica producir un determinado conocimiento bajo «la directriz marcada a la vida social por el grupo básico dominante» (Gramsci, 1974: 30). De acuerdo con Gramsci (1986): «La realización de un aparato hegemónico, en cuanto que crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conciencia, un hecho filosófico» (p. 146). Raymond Williams (1997) llega incluso más lejos al definir la hegemonía no solo como una cosmovisión implantada desde una perspectiva de clase, sino también como un proceso social vivido que incluye:

«Todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores –fundamentales y constitutivos– que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. Por lo tanto, es un sentido de realidad para la mayoría de las gentes de la sociedad» (p. 131).

Las clases dominantes crean y legitiman su aparato hegemónico mediante el control del sistema educativo (escuelas, universidades, ciencia), de las actividades culturales (medios de comunicación, arte, literatura, ocio, etc.) y de los aparatos del Estado (Parlamento, cuerpos y fuerzas de seguridad, sistema de justicia, etc.). Bajo una apariencia de neutralidad y universalidad, se institucionaliza un orden que hace pasar por generales intereses particulares. Este orden oculta los mecanismos de dominación que despliegan y promueven la idea de que las cosas «siempre fueron así» y no se pueden cambiar. Fenómenos como la opresión racial, la explotación de clase o la dominación heteropatriarcal aparecen como componentes naturales de la sociedad, como hechos independientes de la acción humana, y no como el resultado de relaciones específicas de saber y poder que se

desarrollan en un determinado contexto histórico y obedecen a intereses particulares de clase, género, etnia y orientación sexual. Como advierte Gramsci (2007: 6): «Los hechos maduran en la sombra, entre unas pocas manos, sin ningún tipo de control, que tejen la trama de la vida colectiva, y la masa ignora, porque no se preocupa».

No resulta extraño, por tanto, que estudiosas como Gloria Ladson-Billings (2000) o Dolores Bernal (2002) consideren que el concepto de epistemología no solo remite a una forma de conocer, sino a todo un complejo sistema de conocimiento con intereses específicos, valores contextuales y visiones del mundo que se validan a través de la vida y el aprendizaje. En una línea de argumentación crítica análoga, Laura Stoler (1995) expone que la hegemonía organiza el conocimiento de una manera que justifica y reproduce las jerarquías y las exclusiones sociales y raciales en el mundo. Por su parte, Patricia Hill Collins (1990) sostiene que, en realidad, la universalidad de las epistemologías occidentales refleja los «intereses de sus creadores» (p. 15) y que este punto de vista de dominación de Occidente sobre el resto del mundo oculta la cuestión de la legitimidad o el derecho de los grupos oprimidos a definirse y representarse a sí mismos de acuerdo con sus propios intereses y esquemas cognitivos. Así, «lo que en la actualidad llamamos ciencia social —sostienen autores como Ramón Grosfoguel— es una particular tradición masculina occidental provinciana de pensamiento que define para todo el resto lo que son las ciencias sociales y lo que es el conocimiento universal, verdadero y válido» (2011b: 55). En definitiva, tal y como ponen de manifiesto Orlando Fals Borda y Luis Eduardo Mora-Osejo (2004: 2), «los marcos de referencia científicos, como obra de humanos, se inspiran y fundamentan en contextos geográficos, culturales e históricos concretos».

A partir de estas premisas introductorias, el presente trabajo, basándose en la epistemología del Sur que plantea Boaventura de Sousa Santos (2009, 2017, 2018), busca examinar el papel del eurocentrismo, de la hegemonía y el colonialismo en la producción y reproducción de conocimiento «legítimo» en el mundo occidental. Para ello, se argumenta que el concepto de hegemonía de Gramsci desempeña un papel central en el mantenimiento del dominio de una epistemología abisal de carácter colonial que margina cultural y cognitivamente otras formas de saber y estar en el mundo para que nunca puedan expresar sus formas de conocer y razonar sin ser vistas como inferiores.

Para desarrollar este argumento, el trabajo se estructura en tres partes. En la primera, a partir de unas reflexiones de Gramsci, se destacan los vínculos entre epistemología y hegemonía. En la segunda, el concepto de hegemonía se pone en relación con la teoría del pensamiento abisal que Boaventura de Sousa Santos presenta en el año 2007 con la publicación en la *Revista Crítica de Ciências Sociais* del artículo “Más allá del pensamiento abisal: de las líneas globales a una ecología de

saberes". La tesis que se defiende es que el concepto de pensamiento abisal reúne las condiciones necesarias para la formación de un aparato hegemónico que, a la luz de cambios y las continuidades que presenta a lo largo del tiempo, opera al servicio de las identidades hegemónicas blancas y de los intereses materiales de sistemas de desigualdad como el capitalismo, el neocolonialismo y el heteropatriarcado. Si bien a lo largo de su extensa producción bibliográfica Santos desarrolla sus planteamientos sobre la hegemonía de la modernidad occidental, asentada sobre la ciencia y el derecho modernos, en el mencionado trabajo aborda sistemáticamente la cuestión del carácter epistemológico de la hegemonía y sus efectos. El análisis de la relación entre la hegemonía y el pensamiento abisal moderno proporciona nuevas claves de análisis para comprender la construcción y el funcionamiento de la hegemonía en el marco de las conceptualizaciones Norte-Sur. Por último, en la tercera parte, se presentan brevemente algunas de las aportaciones del proyecto de las epistemologías del Sur como propuesta descolonial que invita a explorar formas alternativas de conocimiento y de política.

Epistemología y hegemonía en clave abisal

Santos (2017) sostiene que «el pensamiento occidental moderno es un pensamiento abisal» (p. 159). Consiste en el establecimiento de un sistema de clasificaciones, jerarquías y exclusiones que divide el mundo en dos lados opuestos. Por un lado, el lado visible, el universo «de este lado de la línea», de herencia colonial, fundado en una matriz epistémica racionalista y en una estructura de legitimación legalista que se rige por la dicotomía regulación/emancipación. Por otro, el lado invisible, el espacio «del otro lado de la línea», una zona colonial de exclusión que responde a la dicotomía apropiación/violencia (*ibid.*).

El fundamento de este sistema de pensamiento estriba en la generación de *líneas abisales* que producen activamente como no existente el otro lado de la línea (*ibid.*). De este modo, las líneas abisales crean la dicotomía entre sociedades metropolitanas, las de los colonizadores, y los territorios colonizados. La metrópoli ocupa siempre el espacio que está de este lado de la línea, el Norte global, mientras que las colonias se sitúan siempre al otro lado, en el lado invisible, aquel que no tiene nada de importante que decir ni que nada enseñar, el Sur global. Estar en el otro lado de la línea abisal significa formar parte de una amplia gama de experiencias invisibilizadas y desperdiciadas por una racionalidad «perezosa, que se considera única, exclusiva, y que no se ejercita lo suficiente como para poder mirar la riqueza inagotable del mundo» (Santos, 2006: 30). Un modelo de racionalidad autoritaria basado en la producción simbólica de subhumanidad, en el sentido de que retira la condición humana a grupos de individuos categorizados como no humanos para legitimar su explotación y dominación, lo cual,

en palabras de Aníbal Quijano, establece «una concepción de *humanidad* según la cual la población del mundo se diferenciaba en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos» (2000: 344).²

En continuidad con esta línea de raciocinio, en la *Crítica de la razón indolente*, Santos (2003) sienta las bases su crítica al modelo dominante de racionalidad occidental. Este se apoya sobre una «epistemología de la ceguera» que produce ausencias de forma masiva al ocultar, marginar o suprimir saberes y experiencias alternativas (p. 279). Fue esta epistemología ciega la que, en nombre de la civilización, de la fe cristiana y la ciencia moderna, globalizando el poder hegemónico y el conocimiento del mundo europeo, silenció y liquidó experiencias y conocimientos de poblaciones no europeas y produjo como resultado tanto el genocidio como el “epistemicidio” (Santos, 2017), lo que generó un régimen epistémico fundado en la violencia epistémica y la “injusticia cognitiva” (Visvanathan, 1997).

Según Santos (2005a), el proceso de deshumanización y de producción de ausencias se da mediante el despliegue de cuatro formas de racionalidad, diseñadas como instrumentos epistémicos de legitimación del régimen de abisalidad: (1) la *razón impotente*, que no se ejercita porque no consigue ver nada fuera de sí misma; (2) la *razón arrogante*, que no siente la necesidad de demostrar su libertad incondicional, lo que la lleva a operar como (3) una *razón metonímica*, porque se reivindica como la única forma de racionalidad válida y a, funcionar, al mismo tiempo, como (4) una *razón proléptica*, porque cree saberlo todo acerca del futuro, considerado una prolongación lineal e infinita del presente.

Estas cuatro formas de racionalidad indolente están comprometidas con una forma específica de conocimiento abisal que tiene su propia lógica: el eurocentrismo. Se trata de lo que, en otros términos, Edgardo Lander (1993) llama la «colonialidad del saber».³ Además de su

² Puede establecerse un paralelismo entre la diferenciación entre la «zona del ser» y la «zona del no ser», que forma parte de la conceptualización del racismo de Fanon (2009), con el «de este lado de la línea» y el «del otro lado de la línea» abisal de Santos, por cuanto que ambas remiten a la existencia de zonas de humanidad y zonas de subhumanidad, en el caso de Fanon establecidas por el colonialismo y en el de Santos por el pensamiento abisal.

³ El grupo de investigación Modernidad/Colonialidad establece una distinción conceptual entre los términos colonialismo y colonialidad. El término colonialismo se refiere a la dominación política, económica, militar y cultural que una potencia ejerce sobre otra. Por su parte, el concepto de colonialidad alude a un residuo sociohistórico del colonialismo formal que pervive en el imaginario social (Quijano, 2000; Mignolo, 2003; Castro-Gómez, 2011). Según Ramón Grosfoguel, la colonialidad, más específicamente, remite a «un patrón de poder que se inaugura con la expansión colonial europea a partir de 1492 donde la idea de raza y la jerarquía etnoracial global atraviesa todas las relaciones sociales existentes tales como la sexualidad, género, conocimiento, clase, división internacional del trabajo, epistemología,

capacidad para establecer líneas abisales que invisibilizan, suprimen u olvidan otras formas de conocimiento tanto de este como del otro lado de la línea, es importante destacar que el eurocentrismo es una forma particular de racionalidad transformada por el pensamiento abisal en un «localismo globalizado» (Santos, 1998: 202). De hecho, el eurocentrismo es la forma concreta de racionalidad hegemónica moderna que ha orientado la política epistémica del colonialismo, del capitalismo y del patriarcado, así como el proceso de creación e institucionalización disciplinaria de las ciencias sociales y naturales, contribuyendo, así, a la expansión y legitimación global del dominio occidental.

La racionalidad eurocéntrica es la perspectiva dominante que, desde la modernidad occidental y hasta los actuales tiempos de globalización neoliberal, viene adaptándose a las exigencias de continuidad del colonialismo, el capitalismo y el heteropatriarcado, tomando siempre como patrón de referencia universal los saberes y las experiencias de los varones burgueses, blancos, adultos, sin discapacidades, cristianos y heterosexuales.

Es precisamente a través de la interacción dinámica entre capitalismo, colonialismo y heteropatriarcado que el pensamiento abisal reproduce su hegemonía. Aunque cada uno de estos tres grandes sistemas de dominación tiene una lógica propia de funcionamiento, su interconexión refuerza, recrea y reconfigura a cada momento la lógica de producción de no existencia que afirma sus derechos de supremacía mediante lógicas de invisibilización, explotación y subordinación. Así, por ejemplo, la articulación entre el capitalismo y el patriarcado cristalizó en fenómenos como la persecución y la caza de brujas (entre otras formas de apropiación y control de los cuerpos y los saberes de las mujeres) tanto en Europa como en los territorios colonizados (Federici, 2010). Por su parte, la alianza entre el capitalismo y el colonialismo fue crucial en la conquista, desde finales del siglo XV, de los pueblos indígenas de las Américas, aunque también operó en el interior de Europa mediante genocidios y epistemicidios perpetrados contra la población judía y musulmana (Grosfoguel, 2011a).

Esta lógica abisal sigue presente en el mundo contemporáneo bajo otras formas de exclusión y dominación que se perpetúan en el tiempo mediante cinco grandes lógicas de pensamiento y acción que Santos

espiritualidad, etc., y que sigue vigente aun cuando las administraciones coloniales fueron casi erradicadas del planeta» (*apud* Montes y Busso, 2012: 74). De Sousa Santos no asume esta distinción analítica y habla de colonialismo formal y de colonialismo a secas para referirse a las formas renovadas de colonialismo. Para él, colonialismo son, en general, «todos los trueques, los intercambios, las relaciones, donde una parte más débil es expropiada de su humanidad» (Santos, 2006: 50), o expresado en otros términos: «El colonialismo es la concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto» (Santos, 2005a: 106).

(2005), recurriendo a una metáfora de la agricultura, llama monoculturas (p. 160).

La *monocultura del saber y del rigor* se basa en el exclusivismo científico, la creencia según la cual el único criterio de verdad válido es el que ofrece el conocimiento científico, considerado el único riguroso y objetivo. Todo lo que está situado fuera del canon científico no se considera conocimiento, sino que forma parte del universo del otro lado de la línea abisal: de la opinión, la costumbre o la creencia. El modo en que esta monocultura produce inexistencia es la ignorancia a través de la hegemonía del conocimiento científico.

La *monocultura del tiempo lineal* considera que la historia tiene una sola dirección y un sentido único e irreversible que recibe el nombre de progreso (Aguiló, 2010). Esta monocultura consagra la hegemonía del tiempo lineal y crea inexistencia clasificando como atrasadas, primitivas, residuales o subdesarrolladas las comunidades que se rigen por una concepción no lineal del tiempo.

La *monocultura de la naturalización de las diferencias* es un mecanismo de clasificación que opera por medio de categorías de agrupación social e identitaria, como etnia, género, orientación sexual, edad o clase social, entre otras. Estas categorías se utilizan para naturalizar diferencias que ocultan un proceso de inferiorización. Según esta lógica, ser diferente (ser migrante, mujer o pobre, por ejemplo) significa, ante todo, ser inferior, y ser inferior, en la lógica abisal, significa no existir o hacerlo de manera subordinada.

La *monocultura de la escala dominante* se caracteriza por su incapacidad para apreciar las diferentes escalas de acción involucradas en los actuales procesos de globalización. Se limita a adoptar como criterios de escala lo universal y lo global en detrimento de lo particular y lo local.

Por último, la *monocultura de la productividad capitalista* descalifica las formas de producción (así como las formas de distribución y consumo) cuyo objetivo principal no es la acumulación ni el crecimiento continuo e ilimitado, como ocurre en el capitalismo, cuyo criterio de productividad lleva a la explotación del ser humano y la naturaleza, convertidos, respectivamente, en recursos humanos y recursos naturales aprovechables hasta su agotamiento. La no existencia se produce aquí bajo la forma de lo improductivo, bien acusando de estéril a la naturaleza o bien, en el caso de los trabajadores, atribuyéndoles la condición de incompetentes o su falta de disposición para trabajar.

Así, pues, el conocimiento producido por la razón abisal se traduce en una visión que califica el universo del otro lado de la línea como ignorante, residual, inferior, local e improductivo, mientras que el mundo de este lado aparece representado como «locus global de racionalidad» (Mills, 1997: 45). Se trata de la imposición de una visión de

longue durée,⁴ de acuerdo con Fernand Braudel (1968), que viene formando parte intrínseca del proyecto epistémico y político moderno.

El concepto de hegemonía de Gramsci constituye una herramienta de análisis clave para entender las condiciones de (re)producción social e institucional del conocimiento abisal. Como Gramsci (1999b) anotó en el cuaderno 13[37], la hegemonía se sostiene sobre una «combinación de la fuerza y del consenso que se equilibran diversamente, sin que la fuerza domine demasiado al consenso» (p. 26). De esta manera, las dos dimensiones del poder hegemónico son la dominación coercitiva a través del Estado y sus aparatos, que asegura la obediencia, y el liderazgo bajo un consenso que se canaliza a través de las instituciones de la sociedad civil, que para Gramsci constituye la esfera en la que la hegemonía se organiza, el terreno donde las clases sociales crean sus proyectos de sociedad y luchan por conquistar la mayor adhesión posible. Así, la hegemonía se establece primordialmente cuando un conjunto de creencias y valores arraiga en el sentido común, es decir, cuando determinados individuos y grupos sociales se adhieren a él. Se trata de un hecho político esencial ya que, al asumir como propio un consenso particular que se presenta como universal, los grupos subalternos colaboran en su institucionalización en el campo social, político, económico, educativo, etc., hecho que garantiza su continuidad. La hegemonía, en este sentido, se alimenta del consenso de los grupos aliados y a menudo también cuenta con el consentimiento pasivo de los grupos adversarios, que aceptan lo existente como un hecho natural. Para ello, el poder hegemónico creará alianzas, acuerdos y compromisos con los subalternos que faciliten la permanencia del grupo dominante en el poder. Cuando los grupos dominantes obtienen el consenso de los dominados respecto a su proyecto social, es porque encuentran satisfacción en las concesiones que las clases dominantes hacen, como por ejemplo un aumento de salario o el reconocimiento del sufragio universal.

El consenso prevaleciente en torno al significado, a los usos y a la función social del conocimiento hoy predominante en la sociedad civil, en el sentido común del que habla Gramsci,⁵ tiene la capacidad de

⁴ El concepto de *longue durée* (larga duración) es una herramienta analítica basada en la concepción braudeliana de historia. Es una herramienta amplia y flexible en la que los objetos de investigación se entienden como conjuntos dinámicos de relaciones que forman configuraciones sociales y mentalidades cambiantes a lo largo del tiempo.

⁵ El sentido común, afirma Gramsci (1971), aparece como «la filosofía de los "no filósofos", o sea la concepción del mundo absorbida acríticamente de los varios ambientes culturales en medio de los cuales se desarrolla la individualidad moral del hombre medio» (p. 125). Según Gramsci (1986), el sentido común o «"filosofía espontánea", propia de "todo el mundo"» (p. 247), aglutina de manera acrítica y fragmentaria una amalgama heterogénea de elementos de diferentes cosmovisiones y estratos sociales: concepciones propias de las clases dominantes, creencias, supersticiones, valores, gustos, etc. Mezcla de manera abigarrada invitaciones a la

hacer que las clases subalternas sigan participando en la reproducción del orden capitalista, colonial y patriarcal del mundo, en la medida que los valores asumidos en torno a la producción de conocimiento son funcionales a estos modos de dominación.

Una de las dimensiones más relevantes del consenso epistémico dominante es el acuerdo implícito en torno al «conocimiento-regulación», que consiste en una trayectoria que va desde un punto de ignorancia, llamado «caos», a un punto de conocimiento, llamado «orden» (Santos, 2003: 30). Conocer, aquí, es superar lo que se presenta como caos para asumir lo que se presenta como orden. Como epistemología que reduce la comprensión de la realidad y ordena los significados sociales a partir de lógicas de diseño colonial, capitalista y patriarcal, el pensamiento abisal es una forma de conocimiento-regulación. Esto es lo que hace que, por ejemplo, el conocimiento que se enseña en las universidades sea el «conocimiento de los vencedores» (Santos *apud* Caló, 2014: 174) y que el proceso de globalización en curso bajo la hegemonía de los planteamientos neoliberales de mercantilización y privatización de los servicios públicos hayan penetrado con fuerza en la universidad. Recuperando las palabras anteriormente citadas de Gramsci (1986), ese consenso implica la creación de un campo de conocimiento específico, de un «terreno ideológico» que «determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento» (p.146).

Conocer para emancipar: epistemologías del Sur

El control, la dominación y la regulación de los cuerpos, los territorios y los imaginarios por parte de las clases dominantes sigue siendo una característica de la búsqueda insaciable de nuevos enclaves de colonización que giran en torno a epistemologías, ontologías y cartografías abisales.

En este escenario, el Sur global aparece como un campo privilegiado para la aplicación de nuevas políticas coloniales que introducen viejas, pero a la vez renovadas, formas de relación abisal Norte-Sur. Por esta razón es urgente preguntar por la posibilidad de un «pensamiento posabisal», emancipador y contrahegemónico, de acuerdo con Santos (2017: 175).

En el curso de las últimas décadas, asistimos al surgimiento de una pluralidad de grupos, corrientes, teorías, publicaciones y enfoques preocupados por la pervivencia del colonialismo, el imperialismo, el eurocentrismo y otros sistemas de dominación en el inconsciente

pasividad con estímulos a cuestionar determinados hechos, por lo que puede promover tanto el conservadurismo como impulsar la transformación social emancipadora.

colectivo y las relaciones sociales. Los estudios subalternos, los estudios poscoloniales y descoloniales, las epistemologías feministas, los enfoques sobre modernidades alternativas y alternativas a la modernidad, entre otras tradiciones de crítica, forman parte del vasto repertorio de orientaciones analíticas que algunos teóricos agrupan bajo la denominación genérica «teorías del Sur» (Connell, 2007; Comaroff y Comaroff, 2014) o «epistemologías del Sur».⁶

Más allá de las diferencias, estas propuestas coinciden, en general, en algunos aspectos: defienden que otras formas de conocimiento y comprensión del mundo deben respetarse, se reconocen como ética y políticamente comprometidas con el Sur global como fuente de teoría crítica y espacio de emancipación, se basan en marcos teóricos que apelan a la descolonización del conocimiento, reivindican el pluralismo metodológico y se apoyan en las experiencias de los movimientos sociales.

En este contexto es donde hay que encuadrar las epistemologías del Sur que plantea Santos con la intención de deconstruir el sistema abisal y eurocéntrico de conocimiento hegemónico. El objetivo es buscar alternativas de superación capaces de promover el conocimiento de los grupos dominados para descolonizar, despatriarcalizar y desmercantilizar nuestras mentes y construir alianzas cosmopolitas para desafiar la explotación y la opresión. Diversidad epistémica, ecología de saberes, racionalidad cosmopolita, traducción intercultural, pluriversidad, justicia epistémica, conocimiento-emancipación, son algunas de las principales propuestas para superar el abismo. En este sentido, las epistemologías del Sur son un ejercicio de desobediencia, resistencia y creatividad epistémica y política capaz de intensificar las luchas por la transformación social emancipadora. Su principal objetivo es la «reinención del conocimiento y la emancipación social» (Santos, 2009), lo que las conecta con el proyecto de «reforma intelectual y moral» de la sociedad que reclamaba Gramsci (1999a: 43).

El fundamento del pensamiento posabisal es el reconocimiento del Sur global como espacio de sufrimiento injusto, pero también como espacio de conocimiento, lucha, aprendizaje y alternativas. Es por eso por lo que el pensamiento posabisal nos invita a «aprender que existe el Sur; aprender a ir hacia el Sur; aprender a partir del Sur y con el Sur» (Santos, 2009: 287). No se trata aquí de un Sur geográfico, sino de un Sur metafórico que apunta a una doble dirección. Por un lado, a modelos de dependencia y dominación basados en la historia colonial e imperial de Occidente y que a lo largo del tiempo se han visto condicionados

⁶ Rita Segato (2015: 35) considera que las teorías del Sur global que han alcanzado mayor permanencia e impacto en el pensamiento mundial han sido cuatro: la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido, la teoría de la marginalidad y, más recientemente, la perspectiva de la colonialidad del poder.

por el capitalismo y el heteropatriarcado. Por otro, a espacios de resistencia y emancipación en un horizonte anticapitalista o poscapitalista, anticolonialista y antipatriarcal. Así, el Sur global se refiere a los múltiples, dispersos y heterogéneos segmentos territoriales y poblacionales que en términos económicos, geopolíticos y epistémicos ocupan una posición subalterna y dependiente en el tablero mundial.⁷ Vale la pena citar la definición de Boaventura de Sousa Santos:

«El Sur es, pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo. Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos. A su vez, el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no solo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo global, sino también las prácticas locales de complicidad de aquellos. Tales prácticas constituyen el Sur imperial. El Sur de la epistemología del Sur es el Sur antiimperial» (Santos, 2009: 12).

Desde esta perspectiva, las epistemologías del Sur son, en términos generales, un reclamo en clave poseurocéntrica 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» (Santos, 2011: 35).

Santos insiste en que esos nuevos diseños cognitivos tienen que basarse en la idea de justicia cognitiva, que es inseparable de la lucha por la justicia social. El concepto de justicia cognitiva se basa en el reconocimiento de la diversidad epistémica del mundo y del derecho de las diferentes formas de conocimiento a coexistir. La antropóloga Paula Meneses afirma al respecto (2009: 235): «El concepto de justicia cognitiva se basa precisamente en la búsqueda de un trato igualitario de todas las formas de saberes y de aquellos que los poseen y trabajan, abriendo el campo académico a la diversidad epistémica en el

⁷ Siguiendo a Juan Obarrio (2013), la categoría Sur global puede entenderse como «territorio sin fronteras definidas» que «presenta trayectorias interconectadas de imperialismos políticos y económicos, colonialismos externos e internos, conformación e interrupción del Estado-nación y despliegue de proyectos de lo nacional-popular. De manera fundamental el Sur también ha sido moldeado por procesos de violencia política colonial y neocolonial, de represión, partición territorial y conflicto interno que en gran medida han obedecido a esquemas transnacionales que han conectado a diversas regiones del mundo» (p. 7-8).

mundo». Visvanathan sostiene que las diferentes tradiciones de conocimiento están conectadas con diferentes culturas y estilos de vida y, por tanto, deben tratarse por igual. La justicia cognitiva promueve el reconocimiento de saberes alternativos al permitir el diálogo entre lo que a menudo se considera como conocimientos inconmensurables, de modo que combate cualquier relato monolítico de la realidad y abre de la posibilidad de aprender de la diversidad del mundo, de realizar aprendizajes globales emancipadores con el Sur (Santos y Aguiló, 2019). Como afirma Visvanathan (2003):

«La noción de justicia cognitiva presupone un vínculo entre la supervivencia y las formas de conocimiento. No solo engloba los derechos de los científicos disidentes en el ámbito de un paradigma dominante, sino también los derechos de las epistemologías alternativas y de las ciencias alternativas» (2003: 729).

Santos (2017, 2018) considera que cabe reconocer que una «ecología de saberes» es necesaria para comprender el mundo en toda su complejidad e ir más allá del pensamiento abisal. La ecología de saberes es imprescindible para superar las monoculturas que están en la base de la producción de injusticia cognitiva global. El punto de partida de la ecología de saberes consiste en reconocer la inagotable diversidad del mundo. A través de diálogos horizontales y democráticos se basa en el «reconocimiento de la pluralidad conocimientos heterogéneos y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía» (Santos, 2009: 182). La ecología de saberes se construye sobre la idea de que todo conocimiento se concibe como interconocimiento. Entiende el proceso de construcción del conocimiento como un aprendizaje tanto de otros conocimientos como de las enseñanzas propias en un proceso de construcción, deconstrucción y renovación. La ecología de saberes no defiende la invalidez del saber científico, sino su incompletud, como la de cualquier otra forma de conocimiento. Las diferentes formas de conocimiento son válidas, por lo que deben tratarse por igual en términos de acceso y participación en diálogos de conocimientos. La justicia cognitiva puede leerse, en este sentido, como la demanda de su inclusión en un diálogo democrático. Esta inclusión no debe entenderse como la justificación automática y acrítica de las prácticas locales, sino como un paso necesario hacia nuevas formas de ser y saber, hacia nuevos ejercicios de democracia cognitiva más allá de los límites impuestos por el pensamiento abisal.

Este enfoque de la justicia cognitiva se acompaña de la construcción de una nueva cartografía simbólica del pensamiento destinada a confrontar los cinco modos de producción de no existencia en los que

se basan la injusticia social y cognitiva global. Frente a ellos, además de la mencionada ecología de saberes, las epistemologías del Sur proponen cuatro ecologías más, entendidas, en general, como «la práctica de reunir diversidad identificando y promoviendo interacciones sostenibles entre entidades parciales y heterogéneas» (2005b: 32). Una diversidad que pone las condiciones para el reconocimiento de la multiplicidad y la diversidad de prácticas y saberes. Son las siguientes:

La ecología de las temporalidades, que desafía la monocultura del tiempo lineal. Cualquier concepción del tiempo forma parte de alguna cosmovisión. La ecología de las temporalidades da sentido al hecho de que coexiste una pluralidad de visiones del tiempo. El tiempo lineal e irreversible es una concepción entre otras, al igual que la noción de tiempo circular; incluso las concepciones que pueden parecer sin sentido, como las que se basan en la relevancia de la ancestralidad, no son una expresión del atraso de los pueblos que las emplean, sino una forma diferente de entender y de relacionarse con el mundo.

La ecología de las transescalas, en contraposición a la monocultura de lo universal y lo global, considera que los conocimientos y las prácticas también se articulan en función de escalas locales, nacionales y regionales. Se trata de recuperar y proteger aquellos aspectos de lo local que no son producto de la globalización hegemónica —o que todavía no han sido absorbidos por ella— y observar las posibilidades de resistencia que tienen bajo la forma de una globalización contrahegemónica.

Frente a la monocultura de la productividad capitalista, la ecología de las productividades cuestiona el modelo hegemónico de desarrollo capitalista, promueve las racionalidades productivas orientadas por otros criterios —calidad de vida, desarrollo sostenible, alternativas al desarrollo, consumo responsable, entre otros— que se expresan en sistemas alternativos de producción, distribución y consumo, como, entre otros, las organizaciones económicas populares, las cooperativas obreras, las empresas autogestionadas o las formas de economía solidaria.

Por último, la ecología de los reconocimientos se opone a la lógica de clasificación social que identifica diferencia con desigualdad y propone articular los principios de igualdad y diferencia buscando «diferencias iguales» a partir de reconocimientos recíprocos (Santos, 2005a: 165).

Como práctica de lucha contra la monocultura del saber y búsqueda de mayor justicia social, política, económica, histórica, cognitiva y ontológica, la ecología de saberes rompe con la lógica abisal hegemónica de acceso al conocimiento y hace que los saberes producidos como inexistentes se vuelvan visibles, legítimos, contextuales y relacionales. Además, es capaz de producir nuevos saberes para superar la injusticia cognitiva que pasan por otras concepciones del

espacio y el tiempo, otras concepciones del poder, del saber, del saber y la naturaleza. Así, su apuesta por la descolonización radical del saber se basa en recuperar las voces, las identidades, las historias y las memorias de los grupos subordinados; romper con la invisibilidad creada en torno a los conocimientos populares, campesinos o indígenas al dejar de tratarlos como creencias, supersticiones, opiniones o idolatría; superar la dicotomía que coloca la ciencia, por un lado, y por el otro, como inferiores y descalificados, todos los saberes que no siguen los criterios de la racionalidad instrumental y científicidad occidental; orientarse por una epistemología igualitaria e incluyente que no desacredita ningún saber, sino que, consciente de las diferencias entre ellos, dialoga, cuida, aprende y se articula con otros espacios de producción de conocimientos sin establecer jerarquías absolutas y *a priori*. Una práctica de lucha posabisa para la que, como enseña Paulo Freire (2012):

«Estar en el mundo significa estar con él y con los otros, actuando, hablando, pensando, reflexionando, meditando, buscando, *comprendiendo*, comunicando *lo comprendido*, soñando y aludiendo siempre a un mañana, comparando, valorando, diciendo, transgrediendo principios, encarnándolos, abriendo nuevos caminos, optando, creyendo o cerrándonos a las creencias» (p. 162)

Conclusión

Aunque Gramsci no produjo una teoría del Sur global, hizo aportaciones que han tenido una influencia decisiva en la propuesta de las epistemologías del Sur, entre ellas los conceptos de hegemonía, contrahegemonía y sentido común. Además, el tratamiento que Gramsci hizo de la cuestión meridional italiana constituye, todavía hoy, una fuente de claves interpretativas sobre la continuidad renovada de las formas de dominación del capitalismo y el colonialismo. Al interpretar el proceso de unificación italiana durante la segunda mitad del siglo XIX como la historia de la colonización del *Mezzogiorno* por el capitalismo septentrional, articulado sobre la concentración regional de la industrialización, la extracción de recursos naturales y la explotación de mano de obra barata, Gramsci se anticipa a pensar en clave regional el colonialismo interno sobre el que posteriormente teorizará Pablo González Casanova (2006). Con este enfoque Gramsci se aproxima de algún modo a las epistemologías del Sur, en la medida en que asume la idea emancipación desde la periferia, desde el Sur agrario italiano, que Gramsci concibe como una «gran disgregación social» (2008: 81) cuya situación de dependencia y subdesarrollo solo podía superarse con la alianza entre las grandes clases subalternas del país: los obreros industriales del Norte y los campesinos del Sur.

Tal vez, teniendo en cuenta todo lo dicho hasta ahora, las epistemologías del Sur pueden entenderse, en cierto modo, como un momento de catarsis en el sentido gramsciano, es decir, como «el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres» (Gramsci, 1986: 142). Desde esta perspectiva, las epistemologías del Sur apuntan a la transformación de las ideas y los valores capitalistas, colonialistas y patriarcales asumidos por el sentido común de los subalternos, al cuestionamiento de la normalidad opresora del orden naturalizado y, con él, a la capacidad de generar elementos para un nuevo horizonte de futuro capaz de, como mínimo, interrumpir la hegemonía imperante.

Referencias bibliográficas

Aguiló, A. (2010). «Hacia una nueva filosofía de la historia. Una revisión crítica de la idea de progreso a la luz de la epistemología del Sur». *Aposta: Revista de Ciencias Sociales*, 47, 1-46, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495950243001>, [consulta: 12/11/2019].

Bernal, D. (2002). «Critical Race Theory, Latino Critical Theory, and Critical Raced-Gendered Epistemologies: Recognizing Students of Colour as Holders and Creators of Knowledge». *Qualitative Inquiry*, 8 (1), 105-126.

Braudel, F. (1968). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza.

Caló, S. (2014). «Democratizar o espaço, democratizar o território. Entrevista com Boaventura de Sousa Santos». *Educere et educare: revista de educação*, 9 (17), 169-180, <http://e-revista.unioeste.br/index.php/educereeteducare/article/view/9293/741>, [consulta: 12/11/2019].

Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Comaroff, J. & Comaroff, J. (2014). *Theory from the South, How Euro-America is evolving toward Africa*. Stellenbosch: Sun Press.

Connell, R. (2007). *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Sciences*. Cambridge: Polity.

Fals Borda, O. y Mora-Osejo, L. E. (2004). «La superación del eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical». *Polis Revista Latinoamericana*, 7, 1-10, <http://polis.ulagos.cl/index.php/polis/article/view/267/445> [consulta: 13/11/2019].

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Freire, P. (2012). *Pedagogía de la indignación*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires: Nueva Visión.

— (1974). *La formación de los intelectuales*. Barcelona: Grijalbo.

— (1986). *Cuadernos de la cárcel, volumen 4*. México, D. F.: Era.

— (1999a). *Cuadernos de la cárcel, volumen 2*. México, D. F.: Era.

— (1999b). *Cuadernos de la cárcel, volumen 5*. México, D. F.: Era.

— (2007). *Indifferenti*. Napoli: La scuola di Pitagora.

— (2008). *La questione meridionale*. Cagliari: La Riflessione.

González Casanova, P. (2006). «Colonialismo interno [una redefinición]», en Borón, A., Amadeo J. y González, S. (comp.). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 409-434.

Grosfoguel, R. (2011a). «La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos», en Vianello, A. (org.). *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB Edicions, 97-108.

— (2011b), «Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales». *Astrolabio Nueva Época: Revista digital del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad*, 6, 43-60, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3686975>, [consulta: 14/11/2019].

Hill Collins, P. (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman.

Ladson-Billings, G. (2000). «Racialized Discourses and Ethnic Epistemologies», en Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (eds.). *Handbook of Qualitative Research*. California: Sage Publications, 257-277.

Lander, E. (comp.), (1993). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Meneses, M. P. (2009). «Justiça Cognitiva», en Cattani, A. et al. (orgs.). *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Almedina: Coimbra, 231-236.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Mills, Ch. W. (1997). *The Racial Contract*. New York: Cornell University Press.

Montes, A. y Busso, H. (2007). «Entrevista a Ramón Grosfoguel», *Polis*, 18, <http://polis.revues.org/4040> [consulta: 12/11/2019].

Obarrio, J. (2013). «Pensar al Sun». *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 2 (3), 5-13.

Quijano, A. (2000). «Colonialidad del poder y clasificación social». *Journal of World-Systems Research*, VI (2), 342-386.

Santos, B. S. (1998). *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Facultad de Derecho Universidad de los Andes.

— (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

— (2005a). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta/ILSA.

— (2005b). *Foro Social Mundial: manual de uso*. Barcelona: Icaria.

— (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.

— (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.

— (2011). «Epistemologías del Sun». *Utopía y praxis latinoamericana*, 16 (54), 17-39.

— (2017). *Justicia entre saberes: epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morata.

— (2018). *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham: Duke University Press.

— y Aguiló, A. (2019). *Aprendizajes globales. Descolonizar, desmercantilizar y despatriarcalizar desde las epistemologías del Sur*. Barcelona: Icaria.

Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

Stoler, A. L. (1995). *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. London: Duke University Press.

Visvanathan, S. (1997). *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology, and Development*. Oxford University Press, Delhi.

— (2003). «Convite para uma guerra da ciência», en Santos, B.S. (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'Um discurso sobre as ciências' revisitado*. Porto: Afrontamento, 717-734.

Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.