

DIÁLOGOS A TRAVÉS DEL ATLÁNTICO SUR: SABERES HEGEMÓNICOS Y SABERES ALTERNATIVOS¹

Edgardo Lander*

En este trabajo y en el marco del Proyecto mayor sobre los intercambios y reflexiones a través del Atlántico Sur, quisiera referirme a algunos de los retos que desde el punto de vista de los *procesos de producción del conocimiento* nos conciernen particularmente a los latinoamericanos y a los africanos, así como a los colegas y a los pueblos de todo el Sur del planeta.

Para pensar alternativas a las formas dominantes de estructuración del mundo del capital en el cual nos encontramos, mundo en el cual impera una poderosa y todavía creciente hegemonía del pensamiento único del neoliberalismo, es absolutamente indispensable comenzar por reconocer que esto que entendemos por neoliberalismo no es en realidad simplemente una teoría económica, a la cual pueda oponerse otra escuela de pensamiento económico. Es mucho más que eso. Constituye lo que propiamente puede llamarse un modelo civilizatorio. Se trata de un proyecto global de reorganización de toda la diversidad cultural planetaria en función de un modelo único de vida, un modelo totalitario de plena primacía del mercado, en función de los intereses del capital transnacional (Hinkelammert, 1987). Este modelo cerrado, monolítico de organización social jerárquico y excluyente y destructor del tejido de la vida colectiva es un modelo civilizatorio y una estructura global de poder que ha logrado imponerse derrotando otras opciones, tanto de la experiencia histórica de Occidente como de las otras múltiples experiencias culturales de la humanidad, hasta proclamarse hoy como el orden natural de las cosas. Ante este modelo totalitario no podemos ni siquiera imaginar alternativas si asumimos que se trata simplemente de cuestionar una teoría económica.

Comprender este modelo de vida –y sus discursos legitimadores– como proceso civilizatorio exige desentrañar sus estructuras de poder, sus dinámicas de sometimiento, exclusión y negación de otras opciones culturales. Exige igualmente abordarlo como expresión medular de la geopolítica del saber del capitalismo contemporáneo.

¹ Quiero agradecer a Celma Agüero la invitación a colaborar con esta contribución en el Proyecto *El Atlántico Sur, intercambios de hombres, ideas, productos y técnicas entre Africa y América Latina*.

* Universidad Central de Venezuela, Caracas.

La posibilidad misma de imaginar alternativas a este orden global que profundiza las desigualdades entre los pueblos, las jerarquías excluyentes al interior de cada país y que nos está llevando – a partir de la noción liberal del progreso como crecimiento sin límite – al empobrecimiento acelerado de los recursos culturales múltiples y diversos con los cuales cuenta la humanidad y a la destrucción de las condiciones que hacen posible la vida en el planeta Tierra, pasa por una crítica radical a los saberes que han sido hegemónicos en los diferentes momentos del proceso de constitución del sistema-mundo colonial moderno. ¿Qué conocimientos se producen? ¿Dónde se producen? ¿Para quienes se producen? ¿A partir de qué presupuestos, de qué concepción del mundo, de qué valores se produce el conocimiento, no sólo del neoliberalismo o el llamado pensamiento único, sino también de lo que globalmente conocemos como Ciencias Sociales?

Las Ciencias Sociales hegemónicas han desempeñado un papel central en la naturalización de este global orden como único modo de vida deseable y posible, en la medida en que se han constituido históricamente al interior de una cosmovisión liberal que piensa el conjunto de la vida humana a partir de la experiencia de la historia europea (convertida en Historia Universal), de la visión liberal del progreso, de las imágenes liberales tanto de la naturaleza humana como de las relaciones cultura-naturaleza. A partir de las concepciones liberales del individuo y de la riqueza, se ha tendido a universalizar el modelo del *individualismo posesivo* (Macpherson, 1979) como la forma natural del ser humano “moderno”. Se han definido las formas históricamente particulares de constitución y de autocomprensión de las sociedades liberales modernas, con la separación de los ámbitos de lo *político*, lo *social*, lo *económico*, como las formas universales de la vida colectiva. Se ha asumido la concepción patriarcal liberal de la separación entre lo público y lo privado y pretendido extender esa escisión como perspectiva de análisis y criterio normativo para toda otra experiencia histórico-cultural. Este modelo de conocimiento tiene como piso experiencias históricas y epistemológicas propias de la sociedad europea occidental y del norte – en particular de lo que podemos llamar la revolución de Descartes en la separación *razón y cuerpo, sujeto y objeto* (Quijano, 2000). Esta perspectiva del conocimiento (*eurocentrismo*), en la medida en que se ha constituido en el saber propio de los centros del poder del sistema-mundo colonial moderno, ha definido todo otro modo de conocer como no-conocimiento.

La definición del conocimiento científico de Occidente como el único conocimiento objetivo y universal ha sido un mecanismo colonial-imperial que ha contribuido en forma crucial a los procesos de la destrucción o subordinación de toda otra opción del saber, y por ende, de toda otra opción de cultura y modo de vida, tanto en Europa como en el resto del planeta.

Quisiera referirme brevemente a algunos aspectos que podríamos llamar institucionales y a otros más directamente epistemológicos de los retos que hoy tenemos para producir cuestionamientos a estas formas hegemónicas del conocimiento y para pensar y reconocer otros lugares y modos de producción alternativos de saber. Me referiré en primer lugar a algunos aspectos institucionales de los modos de producción dominantes del saber, y en segundo lugar a algunas dimensiones epistemológicas sobre las cuales sólo tendré la posibilidad de hacer unos breves señalamientos.

En la experiencia “moderna” de la producción de conocimiento institucionalizado colonial y postcolonial en el Sur, en la experiencia de América Latina, el sur de Asia, en el continente africano, la universidad ha jugado un papel privilegiado. Actualmente, ante la arremetida neoliberal en contra de la universidad –en particular las grandes universidades públicas– en todas partes se produce la defensa de éstas como espacios en los cuales las sociedades del Sur podrían pensarse a sí mismas, a partir de sus propios problemas, de sus propias necesidades. Es esta una lucha intelectual y política, cuya importancia no puede ser subestimada. Sin embargo, hoy esta defensa no es suficiente. El papel de la universidad del Sur en la geopolítica del saber colonial eurocéntrico característico de las ciencias modernas ha sido complejo, ambiguo, lleno de tensiones y contradicciones. La defensa/construcción de la universidad como ámbito social potencial desde el cual puedan pensarse a estas sociedades y al conjunto del mundo contemporáneo desde perspectivas críticas al modelo colonial eurocéntrico del saber, necesariamente pasa por un cuestionamiento radical de la experiencia de los procesos de producción de conocimiento de nuestras propias universidades. Así como las universidades han sido espacios de oposición y resistencia a los regímenes jerárquicos y excluyentes que han caracterizado a las sociedades coloniales y a la mayor parte de la experiencia postcolonial, han operado igualmente como correas de transmisión de modos de producción de conocimiento y contenidos de conocimiento coloniales eurocéntricos que han contribuido activa o pasivamente a la deslegitimación o destrucción de formas propias de autoconocimiento de las sociedades del Sur desde sus propias tradiciones culturales.

En la medida en que esto ha sido así, las universidades del Sur han contribuido a reproducir, hacia el interior de las sociedades del Sur, la idea eurocéntrica de acuerdo a la cual lo que se produce en universidades es conocimiento válido y lo que se produce en el resto de la sociedad no lo es. De esta manera, las universidades han sido *también* activos instrumentos de colonización de las sociedades del Sur, con frecuencia asumiendo como propia la imagen del saber eurocéntrico que concibe al *otro* como inferior, por negro, indio, primitivo, atrasado, subdesarrollado, incapaz de producir su propio conocimiento.² En el caso de las

² En palabras de Darcy Ribeiro: “De la misma forma en que Europa llevó una variedad de

Ciencias Sociales en las universidades latinoamericanas, la hegemonía de estas perspectivas eurocéntricas y coloniales ha sido clara. Su expresión paradigmática fue la *sociología de la modernización*, que al igual que el pensamiento neoliberal actual, partió del supuesto de que la sociedad liberal (sociedades europeas occidentales y Estados Unidos, principalmente) era el orden normal de la vida social “moderna”. A partir de esa normalidad liberal, se define un precepto que caracteriza toda diferencia entre la realidad del continente y el *deber ser* de la modernidad, del progreso liberal, como un obstáculo a superar.

Dentro de esta concepción, toda disparidad es expresión de una diferencia jerárquica, jerarquía definida a partir de los valores de la sociedad liberal: lo moderno es mejor que lo no moderno, el progreso es mejor que el atraso, el cambio es mejor que el no cambio. La diferencia entre la sociedad “tradicional” y la sociedad “moderna” no es sólo una diferencia empírica entre diferentes rasgos culturales o una distinción analítica entre dos tipos de sociedades. Se trata de diferencias entre tiempos históricos (sociedades del *antes* en contraste con sociedades del *ahora* y del *futuro*), y contrastes entre sociedades que no son como deberían ser (y por eso tienen que ser modernizadas) y sociedades que son como deberían ser (y por ello se constituyen en patrones de referencia del “deber ser” para el resto de las sociedades del planeta). Desde esta mirada, la realidad de nuestros continentes, la realidad cultural, valorativa, política, organizativa, los modos de vida de estos pueblos son siempre vistos como un obstáculo a superar para llegar a ser como *deberíamos ser* de acuerdo a los patrones de la modernidad liberal. En este sentido, los diagnósticos que de las sociedades del Sur formula hoy el neoliberalismo y las políticas de ajuste estructural que se establecen a partir de ellos, constituyen un momento más de los procesos de colonización global en los cuales han desempeñado históricamente un papel crítico los saberes sociales modernos.

Como se apuntó anteriormente, las universidades del Sur han sido en nuestros continentes también contextos institucionales en los cuales ha sido recurrente la oposición y la resistencia a los proyectos y modelos coloniales de organización del mundo. Desde éstas se ha producido un pensamiento a contra co-

técnicas e invenciones a los pueblos incluidos en su red de dominación... también los introdujo a un instrumental de conceptos, preceptos e idiosincrasia que se refería al mismo tiempo a Europa misma y a los pueblos coloniales. Los pueblos coloniales, privados de sus riquezas y del fruto de su trabajo bajo los regímenes coloniales, sufrieron aún más la degradación de asumir como su propia imagen la imagen que no era más que una reflexión de la visión europea del mundo que consideraba a los pueblos colonizados racialmente inferiores porque eran negros, indios, o mestizos... Aún los estratos sociales más brillantes de pueblos no-europeos se acostumbraron a verse a sí mismos y a sus comunidades como una infra-humanidad cuyo destino era el ocupar una posición subalterna debido al simple hecho de que su población era inferior a la europea”, citado en Mignolo, 2000 : 21.

riente y han sido –especialmente en la experiencia latinoamericana– focos de oposición política y de movilización contra el orden existente. Sin embargo, con frecuencia se ha producido una paradójica co-existencia entre un radicalismo político militante de movilización estudiantil a los gobiernos y a los proyectos imperiales, y una epistemología conservadora y/o legitimadora que no cuestiona los supuestos de los saberes que se crean e imparten, ni asume los modos de producción de los conocimientos “modernos” como asuntos problemáticos ligados a la reproducción del orden social que se cuestiona.

En América Latina la experiencia intelectual/política colectiva más fructífera en la producción de un pensamiento crítico/reflexivo sobre la propia realidad en las universidades ocurrió durante las décadas de los 60 o los 70, en un contexto sociopolítico de extendidas movilizaciones y luchas populares en la mayor parte del continente. Surgió un nuevo estilo intelectual que –retomando algunos aspectos de lo que había sido descartado como producción ensayística y “pre-científica”– obvió la compartimentación disciplinaria de la academia norteamericana, asumió perspectivas histórico-estructurales y dejó a un lado la pretensión de la objetividad y el no-compromiso de la ciencia neutra, para asumir el conocimiento como instrumento de transformación.

La derrota de las luchas populares de esas décadas condujo a fuertes ofensivas en contra del contexto institucional universitario que habían hecho posible estos intentos de crear otras formas de producción de conocimiento. La expresión más dramática de ésta ocurrió durante la experiencia autoritaria en el Cono Sur durante las décadas de los 70 y los 80 que condujo a que prácticamente fuesen desterradas las Ciencias Sociales de las universidades públicas. Hoy en todo el continente –a consecuencia de limitaciones presupuestarias, de los nuevos regímenes de evaluación individualistas y productivistas que privilegian la investigación al interior de lo que Kuhn llamaría la “ciencia normal” y la creciente dependencia de fuentes externas a la universidad para el financiamiento de la investigación– estamos en presencia de un retorno a la “normalidad” de un conocimiento fraccionado, disciplinario, que enfatizando sus dimensiones empíricas y metodológicas (“objetividad”, “neutralidad”), carece de conciencia histórica.

En el caso de las escuelas de economía, la hegemonía del pensamiento neoclásico ha convertido a esta disciplina en un conocimiento instrumental de énfasis cuantitativo. Asumiendo las arbitrarias separaciones entre sociedad y naturaleza por un lado, y entre mercado y el resto de la vida social, que corresponden a la cosmovisión liberal, se naturaliza el mercado capitalista como orden natural y universal. Al dejar a la naturaleza fuera del cálculo económico y de las cuentas nacionales, se caracteriza, mide y celebra como producción de riqueza a los acelerados procesos de masiva devastación de la base material de reproducción de la vida. (Daly, 1996; Daly y Cobb, 1999). Al no interrogarse sobre los supuestos a partir de los cuales se constituye este cuerpo de conocimientos, ter-

mina esta disciplina operando como un modelo normativo para la imposición de una sociedad de mercado en concordancia con la ideología neoliberal.

Si se toma cada uno de los temas centrales que se debaten hoy en las Ciencias Sociales, en particular en el Sur, como *globalización*, *medio ambiente*, *pobreza*, *democracia*, es posible concluir que a partir de las formas hegemónicas en las cuales estos asuntos son pensados hay pocas posibilidades de considerar alternativas a los modelos dominantes.

El discurso de la globalización es ante todo un discurso naturalizador. La globalización aparece como un proceso espontáneo, resultado de transformaciones tecnológicas de las cuales aparentemente ha desaparecido toda dirección y condicionamiento humano. El cambio tecnológico (“la nueva revolución tecnológica” de la telemática y la biotecnología) es vista como expresión de una especie de ley de la naturaleza, variable independiente que explica y/o determina las principales transformaciones sociales. Esta naturalización de las relaciones sociales, conduce a un conocimiento en el cual se invisibilizan los sujetos y sectores sociales –con sus intereses, estrategias, proyectos, acciones, oposiciones y resistencias– como agentes activos en la construcción del orden social. Desaparece ante todo la posibilidad misma del análisis de las relaciones de poder. Las principales transformaciones institucionales de la llamada globalización como el intento (derrotado) del *Acuerdo Multilateral de Inversiones* (Lander, 1998), y la creación de probablemente el más poderoso organismo internacional, la Organización Mundial de Comercio, no pueden ser comprendidas si no se consideran los intereses, diseños y estrategias de las empresas transnacionales que en forma directa definieron sus orientaciones básicas, y la acción de los gobiernos de Estados Unidos, la Unión Europea y Japón. No estamos en presencia de un proceso espontáneo ni natural, sino por el contrario, ante un sustancial reacomodo concentrador de las relaciones de poder a escala global.

Igualmente cuando se piensa la crisis ambiental al margen del modelo civilizatorio que es responsable de los procesos de destrucción que hoy predominan en el planeta, el énfasis se coloca en medidas puntuales (limitaciones a la producción de los gases que afectan a la capa de ozono), en la esperanza de respuestas tecnológicas a los problemas que genera del modelo industrial (*technological fix*), o se atribuyen las principales dinámicas de destrucción ambiental a los pobres del planeta. Desde las concepciones liberales de la riqueza, de la realización y la felicidad humana, el paradigma del crecimiento sin fin no puede ser cuestionado. Al estar ausente el análisis de las relaciones de poder, no es posible reconocer las implicaciones de que exista una apropiación absolutamente desigual y desproporcionada de los recursos naturales y de la capacidad de carga del planeta por parte de las minorías ricas que viven, principalmente, en los países del Norte. De esta manera –con el mito del crecimiento sin límite y de la posibilidad de una sociedad de abundancia material para todos– se obvia el

hecho inevitable de que, dadas las limitaciones tanto de los recursos como de la capacidad de carga del planeta, no es posible una mejoría significativa de las condiciones de vida de la mayoría de los habitantes pobres de la tierra a menos que se produzca una radical redistribución del acceso y el uso de estos recursos entre todos sus habitantes.

La centralidad del tema de “la pobreza” en los debates políticos y en las ciencias sociales de los últimos lustros es expresión de un significativo desplazamiento de lo que fueron preocupaciones de las décadas anteriores en torno a las relaciones de explotación y las posibilidades de una sociedades más equitativa. La naturalización del orden liberal implica que *no se deben*, ni *se pueden*, abordar las determinaciones estructurales básicas de la pobreza y la exclusión. Esto carecería de sentido en la medida en que se trataría de condiciones a propósito de las cuales nada se puede hacer. En consecuencia se sustituyen los intentos de explicación estructural por la descripción, caracterización y cuantificación empírica del fenómeno. La *pobreza* es una categoría cuya función es excluir del análisis las relaciones sociales reproductoras de la exclusión y la dominación, para evitar así el cuestionamiento al orden existente. A partir de esta concepción, sólo puede concebirse como respuesta la ejecución de políticas focalizadas destinadas a reducir parcialmente los índices de pobreza.

Desde el pensamiento social, hoy hegemónico, es difícil reconocer que ni las crisis ambientales ni la pobreza pueden encontrar soluciones al margen de una profunda democratización –una amplia redistribución del poder– a escala global.

El tema de la democracia es un asunto central en los debates contemporáneos. Es reiterada la preocupación: ¿Por qué hoy, en el momento histórico en el cual la democracia liberal tiende a universalizarse, parece haber tan poco apego de los pueblos a la idea de democracia? Para responder a este interrogante es necesario comenzar por preguntarse: ¿Qué entendemos por democracia? ¿Cómo incide la democracia en la vida de la gente, de la mayoría de la gente? Aquí la pregunta clave es la siguiente: ¿Tiene algún sentido la idea de democracia como idea fuerza, como horizonte normativo si ésta no tiene como componente sustantivo la redistribución (democratización) del poder en cada uno de los ámbitos de la vida colectiva? (Quijano, 2001).

No sólo la práctica, sino igualmente la *idea* de democracia ha sido progresivamente vaciada de toda referencia a una sociedad en la cual la mayoría ejerza en forma efectiva el gobierno. ¿Acaso no se suponía que era el gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo? Hoy tanto el discurso político como la ciencia política hegemónicas tienden a entender por democracia un modelo liberal formalizado, conjunto de normas y procedimientos (elecciones, alternancia, régimen de partidos, separación de poderes...) a los cuales *no se le puede exigir resultado alguno*. (Lander, 1996).

De los dos lados del Atlántico Sur, resulta crecientemente claro que la mayor parte de las decisiones básicas sobre la vida colectiva, tales como la política económica o las decisiones sobre prioridades de inversión, están absolutamente sustraídas de toda posibilidad de ejercicio democrático. Son asuntos que dependen de decisiones tomadas en otra parte. No podemos simplemente seguir hablando de democracia en términos genéricos (la idea de “democracia sin adjetivos”) para referirnos a los regímenes políticos de la *democracia realmente existente*, como si estuviésemos refiriéndonos a las condiciones de un pueblo soberano que está tomando las decisiones básicas sobre su propio destino. Si los científicos sociales siguen hablando de estos regímenes como “democracias” no pueden sino contribuir a legitimar un orden social global que es crecientemente cada vez menos democrático.

Por último me quiero referir brevemente al tema de las relaciones entre culturas. En el pensamiento liberal está de moda el tema del *multiculturalismo* como expresión de apertura hacia toda la diversidad cultural del planeta. Sin embargo se trata de una apertura que presenta severas limitaciones y profundas trampas. El liberalismo siempre ha reivindicado la diversidad en el ámbito de lo que ha entendido como privado: las creencias religiosas, la vida familiar o los ámbitos más acotados de comida, vestido, etc. Sin embargo, en el ámbito de lo público, de la política y de la economía, del conocimiento considerado como socialmente legítimo, el único modelo aceptable es el modelo liberal: *democracia liberal, economía de mercado, conocimiento científico*. A pesar de sus insistentes pretensiones tolerantes y multiculturales, la postulación de un solo modelo universal de orden político, de organización de la producción y de conocimiento significa la imposición totalitaria de un solo modo de vida, negando por esa vía toda posibilidad de alternativa a la sociedad liberal “moderna”.

Todo lo anterior nos remite a la exigencia de repensar cuáles son los supuestos a partir de los cuales se construye la eficacia naturalizadora del orden liberal que han tenido históricamente y continúan teniendo los saberes modernos que conocemos como Ciencias Sociales.

Este reto ha sido asumido durante las últimas décadas por un importante movimiento cultural/intelectual en diversas partes del planeta, con particular énfasis en algunas regiones del Sur.³ Destacan en estas perspectivas la extraordinaria obra de Edward Said, en particular su influyente texto *Orientalismo* (Said, 1978) y el rico e influyente aporte del *grupo de estudios subalternos* de la India. Desde una perspectiva subalterna, alternativa a la perspectiva eurocéntrica de

³ No se trata de reivindicar una especie de nacionalismo del Sur en contra del conocimiento del Norte, entre otras razones porque algunas de las contribuciones más ricas a los debates sobre el eurocentrismo y sobre carácter colonial de los saberes modernos se han producido desde la academia del Norte.

élites que ha predominado en la historiografía de la India, se cuestiona la construcción de la historia de la India a partir de los metarrelatos de la historia de Occidente, ya sea en su versión liberal colonial o en sus versiones nacionalistas y/o marxistas.⁴

Ha sido igualmente abundante la reciente producción intelectual africana en torno a estos asuntos. Un ejemplo significativo ha sido el debate en torno a la especificidad de la filosofía africana. Se han generado polémicas sobre el significado mismo de la filosofía, en las cuales muchos autores terminan por rechazar la noción de acuerdo a la cual la filosofía occidental es el patrón universal a partir del cual debe compararse o evaluarse toda otra perspectiva de conocimiento. ¿Es la filosofía africana aquella que se remite a y debate con las tradiciones intelectuales de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel? ¿O es por el contrario el pensamiento tanto tradicional como contemporáneo que tiene sus raíces en las particularidades de las múltiples experiencias culturales y cosmovisiones del continente africano? (Mudimbe, 1988; Masilo, 1994; Chukwudi-Eze, 1997).

Con variadas denominaciones y perspectivas, en América Latina hay una larga tradición de planteamientos críticos y de cuestionamientos al eurocentrismo y el carácter colonial de los saberes modernos. Martí y Mariátegui son representantes notorios de estas búsquedas. En los últimos años estos asuntos – con frecuencia tan marginales en la academia latinoamericana – han generado intensos debates donde algunos de los viejos temas que habían sido ya discutidos en América Latina han sido retomados y además de enriquecidos por el incipiente pero creciente intercambio con colegas en el Sur de Asia y de diferentes regiones de África. Este amplio y heterogéneo movimiento intelectual está avanzando hacia lo que ya hoy puede ser caracterizado como una crítica sistemática a los saberes eurocéntricos coloniales modernos. (Lander, 2000)⁵ En estos debates se están planteado en forma efectiva algunos interrogantes críticos: ¿Cómo lograr formas de conocimiento capaces no sólo de cuestionar, sino de ir más allá de las modalidades eurocéntricas y coloniales del saber, saberes que en lugar de naturalizar el actual orden global, permitan comprenderlo como orden histórico y por lo tanto superable?

No se trata, sin embargo, de asuntos que conciernen sólo a la academia, la búsqueda de saberes alternativos al interior de la universidad, ni siquiera si éstos son capaces de enraizarse en los contextos culturales específicos de las culturas y pueblos del Sur. Más allá de los supuestos y los contenidos del aparato

⁴ Han sido publicadas en América Latina dos valiosas selecciones en español de algunos de los principales textos del grupo de los estudios subalternos: Cusicanqui y Barragán, 1997; Dube, 1999.

⁵ Este texto incluye trabajos de Santiago Castro Gómez, Fernando Coronil, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Francisco López Segre, Walter Mignolo, Alejandro Moreno, Aníbal Quijano, y Edgardo Lander.

cognitivo de los saberes hegemónicos modernos, están hoy igualmente en cuestión los asuntos críticos de los *modos de producción del conocimiento* y de los *sujetos del conocimiento*. En la tradición eurocéntrica del conocimiento, al privilegiarse como sujeto del conocimiento científico, objetivo y universal al sujeto individual blanco, europeo, masculino, económicamente acomodado y heterosexual, simultáneamente se ha negado a todo otro posible sujeto de conocimiento válido. En esta monocultura del conocimiento científico (moderno), el conocimiento colectivo, relacional, popular, ancestral, tradicional, localizado, y/o corporeizado no tiene cabida. (Escobar, 2000; Gupta y Ferguson, 1999). Es este un punto de partida fundamental para la imposición de una razón patriarcal y colonial que niega, somete y excluye toda otra opción o tradición cultural. Hoy la resistencia a los procesos de imposición autoritaria de un único modo de vida para todos los habitantes del planeta pasa por la valorización y reivindicación de otros modos de producción de conocimiento, de otras prácticas del saber. Esto aparece con particular nitidez en la lucha ampliamente extendida de comunidades campesinas en todo el Sur por preservar sus modos de vida amenazados por la biopiratería y la creciente imposición de un modelo agrícola estandarizado controlado por las empresas transnacionales de semillas y agroquímicos (Shiva, 1997), así como las de pueblos aborígenes y/o indígenas por la preservación de las condiciones ambientales sin las cuales no es posible la reproducción de su cultura y su vida.

Quisiera concluir afirmando que para quienes estamos interesados / involucrados en diálogos a través del Atlántico Sur – insertos en una perspectiva de búsqueda/reivindicación de opciones al modelo civilizatorio único que hoy pretende imponerse en todo el planeta – estas reflexiones anteriores implican retos o búsquedas en tres direcciones complementarias: En primer lugar (y sin que ello implique alguna prioridad ni lógica ni temporal) está la necesidad de continuar y profundizar la crítica de los saberes coloniales eurocéntricos hegemónicos del pensamiento moderno y de las Ciencias Sociales. En segundo lugar, contribuir en todos los planos posibles a profundizar los, hasta ahora limitados, intercambios académicos, intelectuales y culturales entre los pueblos del Sur como condición para el aprendizaje recíproco y la elaboración/recuperación de alternativas desde experiencias compartidas. Y, en tercer lugar, reconocer que los asuntos en cuestión no se agotan de manera alguna al interior de la comunidad intelectual. Sin un diálogo activo, abierto con los movimientos y organizaciones populares, campesinas e indígenas que desde otros patrones de vida, otros sujetos y modos de producción de conocimiento, serán remotas las posibilidades de lograr conocimientos y prácticas sociales que no terminen subsumidos a la lógica reproductora del capital global.

Bibliografía

- Chukwudi-Eze, Emmanuel (ed.), 1997, *Postcolonial African Philosophy, A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Cambridge.
- Daly, Herman, 1996, *Beyond Growth. The Economics of a Sustainable Development*, Beacon Press, Boston.
- Daly, Herman; Cobb, John Jr., 1999, *For the Common Good. Redirecting the economy toward community, the environment and a sustainable future*, Beacon Press, Boston.
- Dube, Saurabh (coord.), 1999, *Pasados postcoloniales*, El Colegio de México, México.
- Escobar, Arturo, 2000, "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o postdesarrollo", en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, UNESCO, Buenos Aires.
- Gupta, Akhil; Ferguson, James, 1999, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham.
- Hinkelammert, Frank, 1987, *Democracia y totalitarismo*, Departamento Ecueménico de Investigación, San José.
- Lander, Edgardo (comp.), 2000, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, UNESCO, Buenos Aires.
- Lander, Edgardo, 1996, *La democracia en las ciencias sociales latinoamericanas contemporáneas*, Serie Bibliográfica Fobal Ciencias sociales, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y Facultad de ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Lander, Edgardo, 1998, "El Acuerdo Multilateral de Inversiones (MAI). El capital diseña una constitución universal", en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, No. 2-3, abril-septiembre.
- Macpherson, C.B., 1979 [1962], *La teoría política del individualismo posesivo*, Libros de Confrontación, Barcelona.
- Masilo, D. A., 1994, *African Philosophy in Search of Identity*, Indiana University Press, Bloomington.
- Mignolo, Walter, 2000, *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton.
- Mudimbe, Valentin Y., 1988, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington.

- Quijano, Aníbal, 2000, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, UNESCO, Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal, 2001, *Globalización, colonialidad del poder y democracia*, Ediciones Lima, Lima.
- Rivera Cusicanqui, Silvia; Barragán, Rossana (comp.), 1997, *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Coordinadora de Historia, Sefhis y Taller de Historia Oral, La Paz.
- Said, Edward, 1978, *Orientalism*, Vintage, Nueva York.
- Shiva, Vandana, 1997, *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*, South End Press, Boston.