

## **UC Merced**

### **TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**

#### **Title**

Pueblos originarios, saber ambiental y descolonización epistémica

#### **Permalink**

<https://escholarship.org/uc/item/2181d54m>

#### **Journal**

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 9(8)

#### **ISSN**

2154-1353

#### **Author**

Sánchez-Antonio, Juan Carlos

#### **Publication Date**

2022

#### **DOI**

10.5070/T49857563

#### **Copyright Information**

Copyright 2022 by the author(s). This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution License, available at <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Peer reviewed

## Pueblos originarios, saber ambiental y descolonización epistémica

---

JUAN CARLOS SÁNCHEZ-ANTONIO  
ICE-UABJO/MÉXICO

### Resumen

El objetivo de este artículo teórico es rastrear algunos elementos ecológicos en el pensamiento de los pueblos originarios que nos pueden servir en la construcción de una nueva matriz civilizatoria y una racionalidad ambiental menos agresiva con la biodiversidad de la naturaleza. En la primera parte se analiza cómo la ciencia moderna y la separación cartesiana del hombre-naturaleza han generado gran parte de la crisis ambiental y civilizatoria. En segundo término, se examina la noción de racionalidad ambiental y la importancia de los diálogos de saberes para descolonizar el eurocentrismo del pensamiento colonial, dualista, instrumental y antropocéntrico que ha torturado al planeta. Finalmente, se retoman algunos aportes ontológicos encontrados en el núcleo duro del pensamiento mesoamericano que contribuyen a la descolonización epistémica y el diseño de una nueva matriz civilizatoria a favor de la coexistencia, convivencia y profundización de las diferencias en armonía con el medio ambiente y la vida.

**Palabras clave:** pensamiento indígena; descolonización epistemológica; eurocentrismo; pueblos mesoamericanos; diálogo de saberes; pluralismo epistémico.

La crisis ambiental y civilizatoria que hoy vivimos todos es una realidad alarmante. Rastrear la genealogía histórica, filosófica y epistémica de este problema como especie es ahora urgente. La epistemología actual de la ciencia moderna (ciencias naturales, humanas y sociales), aunado con la colonialidad y la expansión del capitalismo depredador ha trastocado los valores, las cosmovisiones y las formas de relacionarnos hoy en día con la naturaleza (Leff, *Aventuras*; Quijano, “América Latina”; Lander, “Crisis civilizatoria”; Gydynas y Acosta, “El buen vivir”, Estermann, *Filosofía andina*, “Crisis civilizatoria, Interculturalidad”; Escobar, *Sentipensar*). La ciencia moderna y la escisión ontológica del hombre–naturaleza han empujado a ver al *otro*, como lo *mismo* de sí, es decir, el sujeto borra la alteridad del otro al identificarlo como lo mismo de sí. La adecuación sujeto–objeto (pensamiento–naturaleza) desde la *identidad* que impone el sujeto sobre la realidad (compleja y diversa) en la epistemología mono–lógica, tiende a anular al *otro* en sus diferencias. Con esta escisión originaria, el pensamiento homogéneo adquiere primacía ontológica y expulsa a la naturaleza como una “cosa extensa”, salvaje, bruta, domable y controlable a través del pensamiento y conocimiento científicos. Las ciencias sociales se erigen, entonces, como el medio por excelencia para construir el “reino del hombre”, conocer sus leyes

y dominar el mundo. El hombre ocupa el centro del cosmos (antropocéntrico) y con ayuda de la ciencia (el ojo) y la técnica (la mano) puede ser dueño y amo de las cosas. Esta racionalidad antropomórfica y antropocéntrica es la que actualmente gobierna gran parte de la estructura mono–epistémica de la ciencia moderna (las naturales, las humanas y las sociales) eurocéntrica (Estermann, *Filosofía Andina*). Esta forma de pensar legitima desde la estructura misma del conocimiento, la cosificación de la naturaleza y el desquiciamiento del mundo y el medio ambiente (Enrique Leff, *Aventuras*).

El artículo está organizado bajo tres estrategias argumentativas. 1) Reconstruimos de manera breve cómo esta matriz antropocéntrica y mono–lógica de la ciencia se constituyó en los albores del *renacimiento* con la idea de dominar y controlar la naturaleza. 2) Examinaremos la propuesta de una nueva racionalidad ecológica desde un diálogo pluriversal de saberes que rompa con la racionalidad colonial, homogénea, dualista, matemática e instrumental de la ciencia moderna y dé cabida a los intercambios interculturales desde las diferencias epistemológicas y filosofías *otras* existentes en muchas culturas y civilizaciones del mundo. 3) Finalmente, se analizan algunos aportes ecológicos y ontológicos que encontramos en el núcleo duro del pensamiento indígena mesoamericano que contribuyen a descolonizar el pensamiento colonial, dualista, mono–lógico y antropocéntrico desde un diálogo mundial de saberes y una nueva racionalidad ambiental y civilizatoria a favor de la vida.

### **Ciencia moderna, crisis ambiental y planeta torturado**

En pleno auge de la epistemología de la ciencia moderna, Jean-Jacques Rousseau, en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* ([1750] 2011), se enfrentó al espíritu científico de su tiempo y se preguntó si el papel que han jugado las ciencias y las artes han ayudado a depurar las costumbres o a corromperlas. En su discurso, Rousseau sostiene que las ciencias y las artes lejos de liberar al hombre de los vicios, al contrario, lo han corrompido. Observa un divorcio entre las ciencias y la virtud (belleza y felicidad), la verdad y lo bueno, el conocimiento y el ser (feliz, lo bello). Dicha separación no ha se da detenido y nos dice que “nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes se han acercado a la perfección” (15) del conocimiento. La virtud, el buen obrar, la belleza y el buen convivir se han desvanecido con la ciencia. Lo que a esta última le interesa es la verdad del ente (correspondencia sujeto–objeto) y no lo bello, lo bueno y la felicidad del ser; ser y ente están separados.

Rousseau nos recuerda que el origen de las ciencias y las artes nacieron de “las traiciones, los asesinatos y los venenos . . . ahí está la pura fuente de donde emanaron las luces de que nuestro siglo se glorifica . . . Las ciencias y las artes deben, pues, su nacimiento a nuestros vicios” (16). Y ya casi al final de su discurso nos indica que el papel de las ciencias y las artes debe cambiar, es decir, no solo necesita buscar la verdad, sino que acompañada de la virtud y lo bueno, debe “contribuir con su descendiente al bienestar de los pueblos a quienes haya inculcado la sabiduría. Sólo entonces se verá lo que pueden la virtud, la ciencia y la autoridad por una noble emulación y trabajando de concierto en la felicidad del género humano” (36). El fin supremo de la ciencia y las artes debería ser velar por la felicidad y el bienestar de los pueblos del mundo. El mérito de Rousseau consistió en cuestionar el gran prestigio que estaban adquiriendo las ciencias de la naturaleza y las nascentes ciencias del hombre, cuando la gran mayoría de los pensadores (Newton, Bruno, Descartes, Bacon, Voltaire, entre otros) estaban consolidando la cosmovisión de la episteme moderna que regirá gran parte de la mentalidad de los filósofos y científicos modernos.

Así también, en un famoso texto titulado *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* ([1877] 1970), Friedrich Nietzsche genera una de las críticas más duras a la metafísica occidental que fundamenta la episteme moderna. En este pequeño pasaje, Nietzsche expresa, con un amplio sentido de interpretación hermenéutica, que en

algún rincón apartado del Universo rutilante, configurado en inúmeros sistemas solares, hubo una vez un astro donde animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquél el minuto más arrogante y mendaz de la “Historia Universal”; pero tan sólo un minuto, en fin. Al cabo de pocas respiraciones más de la Naturaleza se petrificó el astro en cuestión, y perecieron los animales inteligentes. (543)

Tras un breve respiro de la naturaleza, el planeta se congeló y los animales inteligentes que inventaron el conocimiento murieron. Nietzsche, a entender de Jürgen Habermas, “comprendió muy bien que las ciencias naturales modernas, de la mano de la ciencia positiva, rompieron el nexo entre vida y conocimiento” (Habermas, *La lógica*).

El conocimiento de la verdad de la ciencia subordinó la vida, sometió la diversidad epistémica y la creatividad estética: “El conocimiento analítico no nos lleva a un mayor conocimiento, sino a escisiones de todo tipo, a una división de la realidad (pacha) en todos los niveles y ámbitos, y, por lo tanto, a un alejamiento de la vida” (Estermann, “Interculturalidad y conocimiento andino” 28). Así, las ciencias modernas se volvieron contra la vida, la diversidad y la

creatividad humana en la medida que la razón misma “sirve el ‘fingimiento’ y a la dominación de la naturaleza” (Habermas, *La lógica de las ciencias sociales* 431). En este sentido, el “tipo de ‘hombre racional’ es el científico, que desarrolla el intelecto al servicio de la dominación de la naturaleza” (Habermas, *La lógica de las ciencias sociales* 433). Esta cosmovisión epistemológica de la ciencia moderna se configuró con la concepción de ver a la naturaleza como una cosa extensa— infinita, bruta y hostil que amenaza nuestra existencia, por lo que es necesario conocer sus leyes para controlarla y dominarla (Villoro, *El pensamiento moderno*; Gudynas y Acosta, “Buen vivir;” Estermann, *Filosofía andina*, “Crisis civilizatoria”, “Interculturalidad y conocimiento andino”; Sánchez-Antonio, “Abrir las ciencias sociales”).

El conocimiento de la episteme de la ciencia moderna se separa entonces del valor de la vida, la diversidad y la creatividad humana (la intuición). Así, cuando el hombre inventa el conocimiento, resulta ser el momento más engañoso de la historia universal. Pues el conocimiento ha sometido a la naturaleza y al hombre a la tiranía de la razón y a la voluntad de dominación, en la medida que todo concepto se forma igualando lo no–igual (Nietzsche, “Sobre verdad y mentira”). El acto de conocer, que es arbitrario, mentiroso, oscuro y ambicioso para Nietzsche (“Sobre verdad y mentira”), impone su verdad antropomórfica (lo igual) a la naturaleza (lo no–igual) para conocerla y dominar sus fuerzas heterogéneas, cambiantes y peligrosas. Sin embargo, hay que recordar que esta escisión viene del cristianismo, de los valores judeo–cristianos, pues este “no solo estableció un dualismo entre el hombre y la naturaleza, sino que también insistió en que era la voluntad de Dios que el hombre explotara la naturaleza para su propio beneficio” (White “Las raíces históricas” 83). Lo que sucede es que con la llegada de la ciencia moderna hay una secularización de la razón, y el hombre, ahora antropocéntrico y antropomórfico dueño del mundo, ocupa el lugar de Dios.

En este sentido, la configuración de la episteme moderna se constituyó al sustituir el viejo modelo aristotélico dominante en toda la edad media, por un resurgimiento de las matemáticas de corte platónico–pitagórico y la cosmovisión epistemológica mecanicista de Isaac Newton (Burt *Los fundamentos metafísicos*) para explicar la totalidad del mundo. Muchos fueron los filósofos y científicos que pensaban que la estructura del cosmos y el universo tenía forma geométrica y matemática (Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*). En el siglo XVI y XVII se pensaba que para poder llegar a la verdad de las cosas, toda experiencia empírica debería pasar por el filtro del rigor matemático. La estructura del orden geométrico y la taxonomía matemática se imponían como nuevo criterio epistemológico de las ciencias modernas. Galileo, Kepler, Copérnico, Bacon,

Leonardo Da Vinci y Newton, entre otros, en el espíritu de esa época, consideraban que el mundo es una armonía infinita en la que todas las cosas tienen sus proporciones matemáticas. De aquí que conocimiento es siempre medición, el número es el primer modelo de las cosas en el espíritu del Creador, es decir, todo el conocimiento cierto que el hombre puede alcanzar es el conocimiento matemático (Burt, *Los fundamentos metafísicos*)

De esta manera, se fue instituyendo una nueva forma de conocer e interrogar a la naturaleza bajo un tratamiento cuantificador y medible. Con René Descartes, en su *Discurso del método*, la naturaleza fue considerada una cosa *opuesta* al pensamiento. Se separa el pensamiento del cuerpo, el *ser* del *ente*, el pensamiento de la naturaleza, para someter a ésta, al orden universal de las matemáticas abstractas, objetivas y cuantificadoras desde un “yo primero pienso, luego existo” (Descartes, *Discurso del método*). Así, desde esta mirada universal, objetiva, matemática, neutral, aséptica, e incontaminada como la *hibris del punto cero* (Castro-Gómez, *La hibris del punto cero*), el cuerpo, la experiencia, la diversidad, la naturaleza (y con ello la mujer, el indígena, los negros, los judíos, etc.) quedan subordinados a la tiranía de la razón matemática e instrumental. De hecho, Descartes en *Las reglas para dirigir el espíritu* considera a las matemáticas como el mejor camino para conducir el conocimiento:

a saber: porque sólo ellas versan acerca de un objeto tan puro y simple que no hace falta admitir absolutamente nada que la experiencia haya hecho incierto . . . Son, pues, las más fáciles y claras de todas . . . se nota al fin que sólo aquellas cosas en que se estudia el orden y la medida se refieren a las matemáticas . . . y que esa ciencia . . . es llamada matemática universal. (7, 14)

De esta forma, todo conocimiento que pretende ser universal, debe ser objetivo, matemático, desterritorializado, descorporeizado, aséptico e incontaminado del contexto y los prejuicios de los valores (Sánchez-Antonio, “Abrir las ciencias sociales”, “Insubordinación de los saberes sometidos”, “Thanato-política, esclavitud”, “Cosmovisión mesoamericana”). Este camino es posible desde esa ciencia objetiva, la llamada matemática universal, que impregnará el modo en que se conoce (domina) la naturaleza y se cuantifica todo: “La ciencia moderna ya no es una simple *episteme* y sabiduría desinteresada, ni *tejné* o arte de producir, sino un ‘instrumento’ (*organón*) para la transformación de la naturaleza” (Estermann, *Filosofía andina*, 116). Para esta nueva epistemología que rompe con la cosmovisión aristotélica de concebir a la naturaleza como una entidad *cualitativa* y *cuantitativa*, ahora, para esta matriz platónica-pitagórica, la naturaleza será básicamente un objeto cuantificable, medible, externo y *opuesto* al hombre:

En los primeros humanistas italianos se desarrolla esta idea. A mediados del siglo XV, Poggio Bracciolini presenta una concepción del hombre que influirá en otros autores. El hombre, nos dice, nace opuesto a la naturaleza; inerme al principio, crea sus propios instrumentos para protegerse de las inclemencias naturales, se opone al entorno hostil y lucha con él hasta vencerlo, para adecuarlo a sus necesidades. (Villoro, *El pensamiento* 36)

La nueva concepción que va a regir el ojo (el conocimiento) y la mano (la técnica) de la ciencia moderna (y de la sociología) va a ser el orden matemático: “El origen de este pensamiento se ubica en la modernidad, que acentuó el carácter individual del ser humano y permitió el desarrollo de una economía basada sobre la presunción del planeta como inagotable” (Houtar, “¿Crisis civilizatoria?” 143). En este sentido, el “conocimiento matemático pasa por ser aquella forma de aprensión de entes que puede estar cierta en todo momento de poseer con seguridad el ser de los entes aprehendidos por ella” (Heidegger, *Ser y tiempo* 110). La naturaleza es vista como simple recurso al servicio del ser humano (Lander, “*Crisis civilizatoria*”; Quijano, “*América Latina*”; Escobar, *Sentipensar*). Sucede, entonces, que con esta cosificación de la naturaleza, pero también de la vida y todos los seres, al entroncarse con el capitalismo liberal y ahora neoliberal, se ha intensificado infinitamente la agresividad contra la vida planetaria (Estermann, *Filosofía andina*, “Crisis civilizatoria”; Gudyas y Acosta, “El buen vivir”), desembocando a una crisis ambiental a nivel global.

Hoy el cambio climático y los constantes desprendimientos (derretimiento) de hielo en la Antártida, la extinción de especies, lenguas y pueblos enteros que migran por el aumento inestimable de la violencia, pobreza e inseguridad han confluído en un colapso civilizatorio. Ahora el paradigma de la ciencia moderna (las naturales, las humanas y las sociales) ha sido puesto en tela de juicio no sólo al interior de Europa (crítica eurocéntrica de la modernidad), sino por los propios pueblos indígenas y culturas subdesarrolladas por el capital depredador que ha cosificado y torturado la naturaleza y la vida entera (Estermann, “Crisis civilizatoria”; Gudyas y Acosta, “El buen vivir”). Así, el conocimiento de la episteme moderna, colonial e imperial, aunado con el capitalismo, está inextricablemente ligado como fundamento racional de esta actual crisis medioambiental y civilizatoria. (Leff, *Racionalidad ambiental*)

En efecto, se puede decir que la “crisis ambiental es una crisis del conocimiento: de la disociación entre el ser y el ente a la lógica autocentrada de la ciencia y al proceso de racionalización de la modernidad guiada por los imperativos de la racionalidad económica e instrumental” (Leff,

*Aventuras* 79). Es decir, la crisis ambiental y civilizatoria no solo es una consecuencia de la racionalidad económica y mercantilista del capitalismo, sino también es un efecto, mucho más profundo, de la crisis de la ciencia moderna:

Todos estos principios se plasman de manera muy nítida en la relación que establece el ser humano con la Naturaleza y el resto del universo. Para la modernidad occidental, la naturaleza no-humana es la *res extensa* (cosa con extensión: medible), la materia prima desalmada, el medio de producción y transformación. (Estermann, “Crisis civilizatoria” 5)

La separación ontológica del pensamiento/naturaleza, y la primacía epistémica de la primera sobre la segunda, y el carácter eurocentrado y colonial del pensamiento científico, define las reglas para dirigir el conocimiento igualando lo no–igual al interior del concepto (Nietzsche, “Sobre verdad y mentira”), a expensas de excluir y periferalizar una amplia experiencia simbólica, cognitiva, vivencial, artística y filosófica de los saberes no–occidentales.

Hoy sabemos que las ciencias sociales se institucionalizaron en el siglo XIX al interior de una gran disyuntiva epistemológica, producto de la separación pensamiento/naturaleza hecha por Descartes (*Reglas para la dirección*). Por un lado, las ciencias sociales *nomotéticas* se esforzaron en imitar el conocimiento objetivo y universal de las ciencias naturales. Las ciencias sociales *idiográficas* se inclinaron a seguir los ideales menos rigurosos y más subjetivos de las ciencias humanas. En este sentido, las “ciencias sociales con las cuales contamos, forman parte, en una importante medida, de los mismos mecanismos de este orden civilizatorio que naturaliza esta forma de ordenar la vida, de ordenar la desigualdad, de ordenar la guerra contra la naturaleza” (Lander “Crisis civilizatoria” 36). Es así como las ciencias sociales emergen al interior de una disputa filosófica por construirse de lado de las nomotéticas, como las naturales, o como idiográficas con las humanas: “Así las ciencias sociales estaban atadas a dos caballos que galopaban en sentidos opuestos” (Wallerstein, *Las incertidumbres del saber* 25). Esto se verá reflejado en la división del método de investigación en cuantitativo y cualitativo. De esta forma, la constitución de las ciencias sociales (la economía, la sociología y las ciencias políticas) fue influenciada por esta división dicotómica y la pretensión universalista de su discurso eurocentrado.

En efecto, la “racionalidad mono–lógica de la ciencia moderna es entonces agresiva” (Santos, *Epistemología del sur*), tortura el planeta y somete la diversidad del mundo empírico–fenoménico al filtro de la identidad del ser como lo idéntico de sí (Adorno, *Dialéctica negativa*). Abrir esta razón mono–epistémica, colonial, capitalista, matemática, instrumental y cosificadora de todo

implica plantear una ecología de saberes (Santos, *Epistemología del sur*) y una racionalidad ambiental (Leff, *Racionalidad ambiental*) construida de manera pluriversal a través de los diálogos interepistémicos del sur-sur y sur-norte global (Dussel, *Filosofías del sur*) menos agresiva con la vida. Veamos un poco cómo pueden articularse estos elementos para relacionarlos después con el pensamiento indígena mesoamericano y cofertilizarlos en el intento de descolonizar el pensamiento.

## 2. Racionalidad ecológica y diálogo pluriversal de saberes

Hoy disponemos ya de suficientes evidencias para mostrar cómo bajo el modelo impuesto por la civilización industrial es imposible mantener funcionando los principales ciclos del metabolismo entre sociedad humana y la naturaleza (Boada y Toledo, *El planeta* 186). La reproducción de la vida entera del planeta es insostenible desde el actual modo de producción capitalista y la racionalidad de la episteme moderna: “El patrón civilizatorio que ha intentado universalizarse durante estos últimos 500 años está acercándose a hacer que la vida en el planeta Tierra ya no sea posible” (Lander 27). Superar la crisis ambiental y civilizatoria requiere de una nueva episteme y saber ambiental que abra el círculo disciplinario de las ciencias sociales (economía, ciencias políticas y sociología) hacia el diálogo pluriversal de saberes más ecológicos, menos agresivos con el planeta desde una ecología de saberes (Santos, *Epistemología del sur*). En este sentido, los diálogos mundiales de saberes: pueden construirse con las culturas y altas civilizaciones del mundo que fueron descalificadas y negadas por la razón colonial, moderna, objetiva e instrumental, no únicamente desde la experiencia de América Latina, sino desde un horizonte mundial de diálogos de saberes. (Sánchez-Antonio, “Genealogía de la comunalidad”, “Más allá de la visión”).

En este sentido, “la racionalidad ambiental niega la racionalidad económica y al capitalismo desde la radicalidad de un pensamiento que va al origen de las causas de la emergencia, la instauración e institucionalización de la racionalidad moderna dominante” (Leff, *Aventuras*, 127), pero desde un diálogo mundial de saberes. Esta epistemología ambiental emerge desde los intersticios y las fracturas que han obstaculizado la comprensión homogénea de la ciencia moderna, pero en diálogo con las epistemologías y filosofías no occidentales, no para pedir reconocimiento como un saber realmente *otro*, sino para abrir y cuestionar profundamente las lógicas dicotómicas que caracterizan las alternativas capitalistas que ofrece la modernidad (Lander, “Crisis civilizatoria”; Escobar, *Sentipensar*, Grosfóguel, “Caos sistémico”) desde sus propias bases filosóficas y ontológicas. En efecto, recordemos que la problemática ambiental emerge como una

*crisis de civilización*: de la cultura occidental; de la racionalidad de la modernidad; de la economía del mundo globalizado. No es una catástrofe ecológica ni un simple desequilibrio de la economía. Es el desquiciamiento del mundo al que conduce la cosificación del ser y la sobreexplotación de la naturaleza; es la pérdida del sentido de la existencia que genera el pensamiento racional en su negación de la otredad. (Leff, *Racionalidad ambiental IX*)

Superar esta crisis ambiental y civilizatoria requiere no solo de una nueva matriz epistémica, filosófica y axiológica ambiental, construida de manera pluriversal, sino de amplios y profundos diálogos intercivlizatorios que propongan nuevas formas de ser, vivir y de pensar este mundo. Este nuevo saber ambiental o matriz civilizatoria cofertilizada con los aspectos menos agresivos de la modernidad, la posmodernidad y las amplias culturas, saberes y cosmovisiones del mundo no puede construirse desde la imposición de un nuevo universal abstracto, hegemónico, que intenta borrar desde esta mirada incontaminada, su particular lugar de enunciación (Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*; Grosfóguel, “Caos sistémico”). Construir una nueva racionalidad social o un nuevo universal concreto, reparador, rico en múltiples determinaciones, (Fanon, *Piel negra máscaras blancas*; Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*; Mbembe, *Crítica de la razón*) y menos agresivo con el planeta, implica también pensar que “no puede haber justicia social si no hay justicia cognitiva global” (Santos, *Epistemología del sur*). Entendemos, por lo tanto, que

la configuración del saber ambiental emergente se enlaza con los procesos de valorización y reinención de identidades culturales, de las prácticas tradicionales y los procesos productivos de las poblaciones urbanas, campesinas e indígenas; ofrece nuevas perspectivas para la reapropiación subjetiva de la realidad y abre un diálogo entre saberes y conocimientos en el encuentro entre lo tradicional y lo moderno. (Leff, *Aventuras* 52)

El encuentro entre lo tradicional y lo moderno implica crear justicia cognitiva global desde una ecología de los saberes (Santos, *Epistemologías del sur*), involucra romper en estos diálogos interepistémicos, pero también interfilosóficos, las cinco monoculturas (la ciencia monoepistémica, el tiempo lineal y homogéneo, la producción capitalista, las escalas como universal abstracto, y el reconocimiento del amo al esclavo) que Boaventura de Sousa nos ha indicado como crítica de la razón metonímica y moderna desde las “epistemologías del sur”. Justicia social es también crear justicia cognitiva, en la medida que una ecología de saberes aborda desde la emergencia de las epistemologías del sur, de la periferia, de las filosofías y epistemologías *otras* que han sido silenciadas

y producidas como subalternas en diálogo entre ellas, sur-sur y los aspectos más positivos y críticos de la modernidad, la posmodernidad y la poscolonialidad (Dussel, *Filosofías del sur*).

“Provincializar Europa” (Chakrabarty, *Al margen de Europa*) en la historia mundial de las altas culturas y civilizaciones, conlleva ver el desarrollo hegemónico de occidente y la reciente invención de la episteme moderna, en un esquema de larga duración (Wallerstein, “El eurocentrismo”). Es decir, desde un punto de vista mundial de *tiempo largo*, Europa es una auto-inventiva reciente a partir de encubrir al *otro* (indios, aborígenes, negros) desde lo *mismo* en 1492, y su hegemonía consolidada a partir de la extracción de oro y plata en la explotación de los negros e indígenas de América, tiene apenas unos trescientos años (Dussel, 1492). *Descentrar* a Europa implica cuestionar y desligarse de las distorsiones eurocéntricas que han generado la historia impuesta por la ciencia y la filosofía moderna desde un horizonte mundial de diálogos de culturas y civilizaciones. Crear justicia cognitiva es romper con el eurocentrismo generado por las ciencias sociales en su intento de autoproclamarse como superiores y de fijar la meta a seguir para el progreso de las demás culturas.

Immanuel Kant, Georg Hegel, Karl Marx, Max Weber, entre otros grandes padres de las ciencias humanas y sociales, no eran ajenos a esta distorsión eurocéntrica de la historia. Hegel, por ejemplo, en sus *Lecciones para una filosofía de la historia*, pensaba que el desarrollo del espíritu absoluto viene de oriente a occidente, y en este despliegue histórico de la conciencia de sí para sí, inicia en Asia, y termina en Europa germánica (Hegel, *Lecciones*). Mientras que América es el futuro, algo incierto y con un estatus ambiguo, y África ni siquiera existe (Hegel, *Lecciones*). En tanto que Weber asume también que la evolución universal de la humanidad finalmente se consolida en Europa. Así, cuando dice “únicamente en los países occidentales donde existe “ciencia” en aquella etapa de su desarrollo aceptada como “válida” . . . A la geometría [de los babilonios] le hizo falta la “demostración” racional . . . Las ciencias naturales de la India estaban desprovistas de experiencia racional . . . Fuera de Occidente no hay una ciencia jurídica racional” (7).

Corregir estas distorsiones eurocéntricas asentadas en la historia de las filosofías, las ciencias, las artes y las religiones, requiere de un esfuerzo mundial de traducción y diálogos interculturales desde una hermenéutica diatópica (De Sousa Santos, *Epistemologías del sur*). Es decir, desde una múltiple interpretación que cruza los lugares epistémicos, filosóficos y simbólicos y los pone a dialogar en un ejercicio de traducción intercultural y descolonial para deconstruir y reconstruir los marcos conceptuales y políticos de la modernidad y la posmodernidad (Wals, *Pensamiento crítico*). Se trata de una traducción intercultural que cruza las fronteras disciplinares (inter

y transdisciplinario) y las abre a cofertilizarse con los saberes no occidentales desde un pensamiento fronterizo o de los límites (Mignolo, *Historia local*).

Es necesario romper con el eurocentrismo presente en la historia mundial escrita y dicha implica reconocer que existen seis grandes civilizaciones en la historia universal de la humanidad: Egipto, Mesopotamia, China, India, Mesoamérica y el imperio inca. El diálogo mundial de saberes es aquí importante para el diseño de una racionalidad ambiental, pluriversal, pluricromática, pluriépistémica que dé cabida a la coexistencia de diversas cosmovisiones y filosofías del mundo que no han sido contempladas en el diseño de un nuevo universal concreto, múltiple, abierto y reparador donde se profundicen las *diferencias en las semejanzas* y *las semejanzas en las diferencias* (Dussel, *Filosofías del sur*). Es aquí en donde queremos intentar abordar el núcleo ético–filosófico de la cosmovisión de los pueblos originarios para rastrear epistémicamente algunos elementos ontológicos y ecológicos para contribuir en el diseño de una nueva racionalidad ambiental pluriversal y descolonizar el pensamiento desde un diálogo mundial de saberes.

### **Pensamiento de los pueblos originarios, saber ambiental y descolonización epistemológica**

Las relaciones de la especie humana con la naturaleza deben cambiar, no solo en cuanto a la forma en que producimos bienes materiales, sino a una nueva racionalidad en el orden profundo del conocimiento y la vida. Algunas de estas relaciones ecológicas con la naturaleza, vistas incluso como divinidad por los pueblos indígenas mesoamericanos, las podemos encontrar en el núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana existente en muchos pueblos indígenas del país (López–Austin, *Las razones*). Recordemos que la “llamada crisis ecológica es una crisis socioambiental, que hace temblar los cimientos de la civilización occidental” (Boada y Toledo, *El planeta* 84). Las soluciones y alternativas ya no pueden venir únicamente de la racionalidad moderna que se ha declarado *contra natura*. De ahí el hecho de rastrear un poco el pensamiento y la filosofía que subyace en la cosmovisión indígena mesoamericana, “cuyas estructuras tradicionales comunitarias, heredadas de un largo continuo histórico, se han potenciado a través del reconocimiento, aprovechamiento adecuado y mantenimiento de la biodiversidad local . . . Ello significa el mantenimiento de la estructura, la racionalidad y la filosofía comunitaria” (Boada y Toledo 156) en diálogo crítico entre ellas y con los aspectos más positivos de la modernidad y la posmodernidad. En este sentido,

El diálogo de saberes abre el campo de lo posible en la construcción de un futuro sustentable, no como un consenso sobre un modelo uniforme que habría de conducir a la humanidad hacia un equilibrio ecológico, sino como un destino forjado por la productividad creativa de la resignificación del mundo que emerge de las diversas formas de significación cultural de la naturaleza, y del encuentro de sus diferencias. (Leff, *Aventuras* 89)

La resignificación del mundo emerge desde las diferencias culturales en diálogo creativo, mutuo y enriquecedor. Existe una gran diversidad de culturas que pueden hacer importantes aportes en este proceso de construir una resignificación del mundo, de la naturaleza y de un futuro donde la vida de todos sea posible. Por ejemplo, en un importante texto de nuestro filósofo maya tsotsil, Manuel Bolom, titulado *Chanubtsel-P'ijubtsel. Reflexión filosófica de los pueblos originarios* (2019), nos explica:

Reflexionar desde los pueblos originarios el Chanubtsel p'ijubtsel permite adentrarnos a las vivencias que nos han compartido nuestros abuelos y abuelas por lo que cobra trascendencia la necesidad de “aprender-aprehender”, recuperar los conceptos relacionales que dan significado, sentido a la existencia de los pueblos originarios, de tal manera que dichos conceptos relacionales, “lenguaje con corazón”, aparezcan en las reflexiones académicas con sentido histórico contemporáneo, y que nos invite a adentrarnos a la oralidad, la participación, la colectividad que den cuenta de un tipo de realidad. La construcción de “la filosofía tsotsil” se basa en el convivir con la madre naturaleza y la colectividad. (15-16)

Desde la filosofía de los pueblos originarios, lo que haga el hombre afecta inmediatamente a los sistemas complejos biofísicos autorregulados que permiten que la vida sea posible; en la práctica, todo se conecta con todo. No puede haber ya una escisión ontológica entre pensamiento/naturaleza. Ambos forman parte del ecosistema que regula la homeostasis de la vida del planeta. En la filosofía mesoamericana o del Anáhuac, en su núcleo duro, existe un orden diferente de las cosas, una forma *otra* de relacionarse con el cosmos, la naturaleza y la vida. Esta manera diferencial de pensar “plantea la instauración de un orden de la naturaleza, de la sociedad y del cosmos” (Gámez–Espinosa “El maíz” 281) distinto a la división occidental y antagónica entre hombre/naturaleza.

Cabe mencionar que la filosofía mesoamericana (del Anáhuac) comparte el núcleo duro con la “filosofía andina” (Estermann *Filosofía andina*) que sustenta el enfoque del Buen vivir

(Ecuador y Bolivia), el cual postula que “no existe una dualidad que separa la sociedad de la Naturaleza, ya que uno contiene al otro y son complementarios inseparables” (Gudynas, “El buen vivir” 7). Si bien comprendemos que no hay una definición única del buen vivir andino, sino que está en proceso de construcción, nosotros no lo ubicamos en las intenciones que “pretenden apartarse de la modernidad” (13). Tampoco pensamos que el Buen vivir sea la alternativa viable al proyecto civilizatorio hegemónico hoy en crisis (Günther, “Crisis civilizatoria”) o se erija como una nueva *universalidad* que pueda ser llenada con otras particularidades (Arroyo y Günther, “Crisis civilizatoria”), sino que la construcción de una *nueva universalidad* será el resultado de un diálogo creativo con los aspectos más críticos y liberadores de la modernidad–posmodernidad hacia un horizonte mundial transmoderno, donde las alternativas no solo las den los pueblos de América Latina y el Caribe, sino que las propuestas deben emerger del diálogo mundial de todas las culturas del mundo (Egipto, Mesopotamia, India, China, Anáhuac y Andino-Amazónico) que fueron negadas por la modernidad.

Sin embargo, es primordial reconocer aquí que el “aporte de los pueblos indígenas de los Andes ha sido muy importante . . . para contribuir a la solución de una crisis civilizatoria que es universal” (Houtar, “¿Crisis civilizatoria?” 146). Ahora bien, el pensamiento de los pueblos originarios<sup>1</sup> tiene una “fuerte coherencia que impone la imagen de un universo estructurado, geométrico—a manera de una máquina—dynamizado por la circulación de las fuerzas y personas divinas que recorren las vías del aparato cósmico” (López–Austin, *Las razones* 28) en su totalidad. Existe una *ontología de las fuerzas* como origen de todo, cuyo dinamismo universal se genera a partir de la oposición perpetua de dos fuerzas o dos tiempos, el *mundano* y el *divino*, (*ecúmeno* y *anecúmeno*) o *sustancia ligera* y *pesada*, que no se anulan, ni se subsumen como en la dialéctica hegeliana, sino que se complementan en sus diferencias. Así, “la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos ámbitos espacio–temporales diferentes: el divino o *anecúmeno* y el mundano o *ecúmeno*. Los ámbitos son coexistentes, pero uno de ellos (el divino) fue y es causa y razón del otro (el mundano)” (López–Austin, “Sobre el concepto” 26). La dicotomía hombre/naturaleza en el pensamiento indígena mesoamericano no es una oposición antagónica, sino una complementariedad diferencial en la que ambas forman parte de la sustancia divina, son coexistentes y no hay primacía ontológica absoluta de una por encima de la otra.

La relación entre la *sustancia ligera* (divina) y la *sustancia pesada* (mundana) es inmanente, no puede existir una sin la otra, ambos se crean en esa relación de oposición diferenciada. La *sustancia divina* (anecúmeno) es causa y efecto de sí al relacionarse con la *sustancia mundana* (ecúmeno). Así,

esta relación diádica complementaria es el origen de todo, puesto que no se trata de una oposición polar de calidades contradictorias que se destruyen una a otra, por el contrario, se trata de una oposición de complementariedad, en la que cada uno de los opuestos, adquiere pleno sentido y valor con respecto al otro (López–Austin, *Las razones*). Es decir, estas dos fuerzas no son antagónicas, sino que “divergen o convergen, pero no se antagonizan ni se funden; suponen siempre una pequeña diferencia que va aumentando o va disminuyendo, pero nunca acaba” (Viveiros de Castro *La mirada del jaguar* 227).

La separación hombre/naturaleza no existe en el pensamiento mesoamericano. Todos los seres vivos, incluyendo la naturaleza, los ríos, las montañas, las cuevas, los animales, las plantas, etc., forman parte de la *sustancia ligera* (divina, imperceptible, invisible), pero en relación siempre coexistente con la *sustancia pesada* (mundana, terrenal). No obstante, “los dioses mesoamericanos tienen características humanas; razonan, poseen sentimientos, están provistos de voluntad” (López–Austin, *Las razones* 39). De ahí el hecho que el hombre (*sustancia pesada*) creía que podía influir y comunicarse con la *sustancia ligera* (divina) mediante ofrendas, ritos y promesas. En efecto, se entiende que en el pensamiento indígena mesoamericano,

sobresale una conceptualización particular del mundo natural como un ser vivo que entretiene íntimas relaciones de intercambio y dependencia mutua con el mundo social, humano. Esta interdependencia se expresa en la intensa vida ritual que teje conexiones entre una infinidad de poderes “sobrenaturales”, “naturales” y humanos. (Good–Eshelman “Las cosmovisiones” 148)

La naturaleza misma (las montañas, los ríos, cuevas y cenotes) eran esos espacios donde el hombre podía conectarse con el inframundo, y de ahí con lo divino, y por ello la relación de las personas hacia la naturaleza es de profundo respeto. Se veía también a los animales como deidades; por eso se habla de “hombre–hormiga, hombre–codorniz, enfatizando la doble naturaleza de los actores” (López–Austin, *Las razones* 33) divinos y mundanos en coexistencia. De esta forma, los dioses (la *sustancia ligera*) están “en el allá–entonces, pero también en el aquí–ahora, ya que forman par de todas las criaturas; están dentro de cada ser que se encuentra sobre la superficie de la tierra, en el espacio de los meteoros y en los cielos de los astros” (40-41), de allí la gran importancia que los indígenas otorgan a los difuntos y a los animales. Por este motivo, los “muertos son parte de la misma tierra que nutre y devora a la vez; esta compleja cadena de fuerzas y causas explica cómo la producción agrícola y el maíz renuevan la vida” (Good–Eshelman “Las cosmosiones” 150). Todos forman parte del todo, nada está separado, ni expulsado fuera de la *res cogitans* (pensamiento) como

*res extensa* (naturaleza) según Descartes (*Reglas para la dirección*). Existe en el pensamiento amerindio un principio de la relacionalidad compartida tanto por la filosofía andina como la mesoamericana al plantear que dicho “principio afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo . . . , la entidad básica no es el ‘ente’ sustancial, sino la relación” (Estermann, *Filosofía andina* 126).

Los animales, las plantas, las rocas, los ríos y las montañas son también dioses, forman parte de la misma *sustancia ligera*. La distancia entre hombre, animales y los dioses se borra, todos son coexistentes, recíprocos y complementarios, cada uno de ellos forma parte del todo, que es *sustancia ligera* y *pesada* a la vez; no puede haber una sin la otra. Ambos se necesitan para oponerse, diferenciarse y generar el movimiento de todas las cosas. “A partir de la clasificación dual se explicaban los procesos cósmicos, desde los ciclos estacionales hasta la oposición entre salud y enfermedad . . . Y así en todos los campos del pensar y del obrar. Los opuestos complementarios dominaban la lógica de la cocina” (López–Austin, *Las razones* 27), el clima, la siembra, el campo, etc. Por ejemplo, para nuestro filósofo maya, el Dr. Miguel Hernández-Díaz nos dice que:

El mundo está constituido por *li vinajel* (el cielo) o techo de la Tierra donde radica *Jch’ultotik* (Nuestro Sagrado Padre), que con su ojo derecho el Sol, con su energía y luz ofrece movimiento para la vida del hombre en *li sba balumil* (el plano terrestre). Así como este plano en el que habita el resto de los seres vivos de este planeta, existen también otros espacios y otros mundos con su propio movimiento. Por ejemplo, *li olon balumil* (el mundo de abajo) y *li jot-o balumil* (el reverso de la Tierra), donde viven *li bik’tal viniketik* (donde habitan los hombres pequeños). Estos mundos tienen una conexión y mantienen una comunicación de interdependencia que ofrece contenido a una profunda sabiduría que se preserva hasta la actualidad, que no fue acabada con la conquista española por medio de la lengua y la cultura impuesta. (176)

Por ello, las plantas, los animales, los ríos, las cuevas y las montañas tienen un profundo valor para el pensamiento indígena, pues todos forman parte del mismo orden inter–relacionado, de la fuerza creadora–creada, causa–efecto de sí mismo con todo lo que les rodea; se trata de un crecer desde un nosotros sagrado interconectado con el todo (Mayo-Mendoza, *Cholel-päk’äbtyak*). Si se obra mal y se afecta a la planta, el castigo de la *sustancia divina*–presente en la planta–sobre el hombre y la mujer se reflejará en el clima, en los hijos o una mala cosecha del maíz. Este núcleo ético-filosófico mesoamericano lo comparte la filosofía andina, que postula también, desde el

enfoque del Buen vivir, una ontología relacional y complementaria del hombre y la naturaleza (Estermann, “Crisis civilizatoria”; Gudynas y Acosta, “El buen vivir”; Arroyo y Günther, “El buen vivir”). En el caso de la filosofía ambiental de los zapotecas:

podemos decir que, en la cultura zapoteca, subyace una *filosofía vitalista*, una *filosofía de la naturaleza*, que une la sabiduría y la vida práctica, intuitiva, sensitiva, pero también el conocimiento y la naturaleza tomando como principio supremo las fuerzas naturales (fuego, agua, viento, tierra) para *engendrar* (Sol–masculino) y *generar* (Agua–femenino) la vida en la naturaleza. La filosofía de vida de los zapotecos existente aún en varios pueblos de Oaxaca, es una forma de saber respetar y pedir permiso a las fuerzas sagradas de la naturaleza invocando siempre el pasado aquí y ahora. (Sánchez-Antonio, “La filosofía zapoteca” s/p)

Alicia Barabas, en su estudio sobre algunos pueblos de Oaxaca, nos dice:

la reciprocidad sustenta la relación entre los humanos y los entes sagrados, espacializados en diversos lugares del entorno natural; relación basada en la concepción de que si se cumple con las exigencias del don se obtiene bienestar y el equilibrio de la vida, si no, tal como muestran los *mitos de privación*, se pierde la protección de lo sagrado y también la “suerte” y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación, animales y agua. (122)

De igual manera, existe actualmente en algunos pueblos de la sierra sur y norte de Oaxaca, un profundo respeto por las fuerzas sagradas de la madre tierra. De esta manera, las fuerzas de la naturaleza:

están estrechamente vinculadas con los campos de los fenómenos meteorológicos, el agua, el monte y los animales, de ahí que también se le conciba como el dueño del monte y los animales, del mar, así como quien controla y envía el agua en sus distintos tipos y formas, y fenómenos como las sequías, los movimientos de la tierra, los derrumbes, los huracanes, etc. De igual manera, es una entidad que incide en la salud y en la vida de las personas, por tanto, frecuentemente los rituales en los que se pide el bienestar y la salud son dirigidos al Rayo; así también, las presentaciones de niños recién nacidos se hacen en los lugares conocidos como “casas de Rayo”, ya sean ciénegas, manantiales, piedras, cuevas, etc., y es allí, mediante la invocación a esta entidad, donde se solicita la

salud de las criaturas, pero también su poder, es decir, su tonal o nagual.  
(Gonzales-Pérez “Pueblos indígenas” 190-91)

El pensamiento de los pueblos mesoamericanos “se construye y reconstruye en la vida cotidiana, en las prácticas rituales y en todo el hacer humano, es decir, surge a partir de las actividades vitales de la experiencia humana” (Gámez-Espinosa “El maíz” 281) alrededor de un núcleo duro o central. Este núcleo ético-mítico mesoamericano de tiempo largo radicó en el maíz. La producción material y simbólica del maíz en los pueblos indígenas mesoamericanos constituyen el vínculo más profundo entre los hombres, la naturaleza y la divinidad sobre natural en un sistema de relaciones complejas de interdependencia, de profundo respeto y admiración de la tierra y la naturaleza (Gámez-Espinosa, *El maíz*) como seres vivos (muchos de ellos divinos) con igual o mayor valor que el hombre dentro del pensamiento indígena.

El hombre no tiene ninguna superioridad sobre las plantas, los animales y la naturaleza (Estermann, *Filosofía andina*) como lo es en la razón occidental. Él es un componente más dentro de la relación creador-creado, causa-efecto de sí con el todo interdependiente. Así, los “astros y los fenómenos meteorológicos inciden también en el desarrollo del ser humano y del maíz [también] la fertilidad de la mujer y de la tierra están íntimamente ligadas al movimiento de la luna” (Gámez-Espinosa “El maíz” 293). Existe una interdependencia absoluta e inmanente entre la naturaleza, el hombre y la vida al igual que en el enfoque del Buen vivir andino postula “no sólo la idea de vivir en plenitud, sino también el saber vivir en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto” (Arroyo y Günther, “Crisis civilizatoria” 55).

Hasta el día de hoy los “pueblos siguen basando su reproducción material, en buena medida, en la agricultura de esta planta, lo cual produce una continuidad de profundos efectos sociales e ideológicos en la organización social, la cosmovisión y la especificidad cultural de los pueblos indígenas de México” (Gámez-Espinosa “El maíz” 286). Por eso, hoy en día existen creencias en muchas comunidades mesoamericanas que la mazorca y la semilla del maíz son “seres vivos que tienen corazón y deben ser tratados como personas, con cuidado y respeto” (286). El lugar que ocupa el hombre en el cosmos no es antropocéntrico, ni dominador de la naturaleza, sino es un miembro más de las mismas sustancias compuestas: las plantas, los animales y los dioses, para lo cual merecen un profundo respeto, pues sin ellas la vida en su totalidad no sería posible.

Por ejemplo, para los pueblos mayas, como nos los muestra nuestro filósofo tsotsil, Manuel Bolom, al decirnos que: “Ojtikinel-Sna’ el concepto relacional que tiene que ver con la

organización del pensar tsotsil, la persona, la familia y la comunidad construye los saberes en la práctica, en las conversaciones como posibles principios del cosmos, donde se conocen las leyes que se convierten en guías de la vida cotidiana” (161). En tanto que en el pensamiento de los pueblos mesoamericanos “el maíz fluctúa entre considerarlo un don sagrado, un ser vivo, un medio de reciprocidad, una medicina, una sustancia vital que permite la existencia de los seres humanos, de los muertos y de las deidades, un alimento para los animales” (Gámez–Espinosa, “El maíz” 300) y para todos. Existe un pensamiento vital y sagrado hacia las fuerzas de la madre naturaleza que está interconectado con todo, así para nuestro intelectual tlapaneco Hubert Matiúwàa de Tlapa, Guerrero, perteneciente a la cultura *Mè’phàà*, nos dice:

Xótoa’ simboliza la fertilidad y la abundancia, los rituales asociados a ellos están relacionados con el cambio de piel en la tierra, temporadas de sequías y lluvias . . . Los *mè’phàà* somos los *mbo Xtà rídà*/gente piel, significa que debemos cuidar el lugar donde vivimos, somos la piel del numbaa/mundo-tierra. (8,10)

De esta forma, como podemos ver, todo el ciclo de regeneración de la vida y la muerte, la lluvia y la sequía, pero también el maíz, la fertilidad, el clima, la luna, las montañas, los ríos y las cuevas (por la humedad) representan esos lugares sagrados que hacen que la vida de todos en la tierra sea posible en los ecosistemas; existe una conciencia de dependencia del ser humano con la madre tierra. De hecho, es “al reconocerse como hijos que los indígenas mesoamericanos comprenden que nada les pertenece. Nada es de ellos, todo es de todos, porque todo es de la tierra de la que ellos también son, de la que forman parte, de la que provienen” (Pavón-Cuéllar, *Más allá de la psicología* 84).

Hasta aquí hemos encontrado elementos importantes en el pensamiento mesoamericano para poder descolonizar la razón occidental que hemos internalizado. Sin embargo, también el pensamiento indígena, a pesar de tener elementos para la construcción de un saber ambiental y propuestas alternativas, se encuentra atravesado por la colonialidad del saber occidental. Es así, que “sería paradójico que la descolonización indígena pretendiera apoyarse sobre la misma gramática colonial. ¿Cómo hacer un ejercicio de desprendimiento dentro del marco epistémico respecto del cual uno quiere desprenderse?” (Garzón–Lopez, “Pueblos indígenas” 323).

La respuesta probablemente sea desde un diálogo mundial de saberes, donde el pensamiento de los pueblos originarios y las epistemologías del sur global (Asia, África, Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica y el imperio inca) puedan dialogar entre ellos y con los aspectos críticos de la modernidad y la posmodernidad. Así, como nos lo sugiere nuestro intelectual

mixteco de Oaxaca, Pedro Garzón-Lopez, el “desprendimiento implica un ejercicio de “insurgencia epistémica” al repensar el mundo indígena desde sus coordenadas epistémicas a fin de reivindicar sus propios saberes invisibilizados largo tiempo por las luces de la modernidad” (Garzón-López, “Pueblos indígenas” 323), pero en diálogo crítico con lo mejor de la modernidad y posmodernidad para la construcción de “un pluriverso trans-moderno (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.) multicultural, en diálogo crítico intercultural” (Dussel, *Filosofías del sur* 294).

### **Algunas reflexiones finales**

Necesitamos un cambio civilizatorio profundo del modo en cómo producimos el conocimiento en las ciencias sociales, pero también, y sobre todo, en la forma en cómo nos relacionamos y vemos a la naturaleza, el mundo y los otros. De modo que la “nueva percepción que surge del carácter global de lo humano, así como de los límites biofísicos, hoy transgredidos, del planeta conducen a repensarlo todo, no sólo en términos de lo que concretamente se hace, sino de lo que se hizo y de lo que se hará” (Boada y Toledo *El planeta* 196) en las próximas décadas para mantener la vida de todos. Nos queda mucho por descolonizar: las ciencias, los enfoques, y las metodologías dicotómicas y eurocéntricas que empleamos actualmente. “Lo que hagamos por la ecología depende de nuestras ideas acerca de la relación hombre-naturaleza. Más ciencia y más tecnología no nos librarán de la actual crisis” (White “Las raíces históricas” 85).

Es menester aprender de los pueblos del sur global, cuyo saber ambiental con la naturaleza nos enseña que la naturaleza y el planeta son seres vivos, piensan, hablan, respiran y se comunican con nosotros. O, como nos indican nuestros pensadores indígenas que, para nuestros pueblos ancestrales, la propia madre naturaleza es la deidad de la vida, la diosa suprema conectada aquí y ahora con todo para hacer la vida (Bolom *Chanubtase!-P'ijubtase!*; Matiúwàa, *Mbo Stà rídà*). La transformación que nos puede conducir a una nueva sensibilidad y conciencia de nuestra total dependencia con los ecosistemas, es profundamente mística, religiosa, epistémica, ontológica, axiológica, ética, política, económica y civilizatoria. No podemos seguir viviendo con los mismos valores dominantes actuales, que nos han conducido a una destrucción de los ecosistemas; nuestra forma actual de vida, occidental, capitalista, patriarcal, antropocéntrica, colonial, cristianocéntrica, racista y sexista con los seres vivos y los ecosistemas es insostenible para el planeta tierra.

Una nueva matriz civilizatoria requiere de una nueva racionalidad ambiental, no instrumental ni objetivadora, sino una nueva relación hombre–naturaleza–cosmos menos agresivo

con la naturaleza (Leff, *Aventuras*, Lander, “Crisis civilizatoria”; Escobar, *Sentipensar*), las diferencias y la vida. Hoy la razón occidental con la separación hombre/naturaleza ha trastocado casi todo. Necesitamos una descolonización de las epistemologías dominantes, dualistas, instrumentales y cosificadoras que hemos subjetivado por mucho tiempo. Superar el actual modo de producir el capital, aunado con la razón moderna y colonial de la filosofía y las ciencias sociales es el gran reto de la humanidad.

En todo caso, particularmente las “ciencias sociales deberán emprender un proceso de apertura muy amplio hacia la investigación y la enseñanza de todas las culturas” (Wallerstein, *Abrir las ciencias* 97) del mundo si es que desean superar su epistemología eurocéntrica cómplice, como ya se argumentó sobre la degradación del medio ambiente. Este proceso de descolonización puede ayudar a “incluir todas las formas de vida en una concepción pluriversal, que aborde integralmente a los pueblos, los ecosistemas y el conjunto de seres con quienes cohabitamos” (Rozzi “La filosofía ambiental” 436).

Las nuevas ciencias sociales del futuro (transmoderna y anticapitalista) no pueden quedarse al margen de este nuevo reto mundial, si es que desea aun garantizar su nueva función social en las próximas décadas para la sobrevivencia de la vida toda. Sin embargo, la superación de esta crisis ambiental y civilizatoria no puede ser desde un *universal abstracto*, impuesto por una sola cultura, ya sea la del Buen vivir, la mesoamericana o ciencia euronorteamericana, sino un nuevo *universal concreto* construido de manera pluriversal entre todas las culturas y civilizaciones del mundo, tanto las que fueron silenciadas (sur-sur) y los aspectos más emancipadores de la tradición moderna y posmoderna (sur-norte). Se trata, en el mejor de los casos, de un nuevo “universal pluralista” (Wallerstein, *El universalismo*; Dussel, *Filosofías del sur*; Santos, *Epistemologías del sur*; Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*; Fanon, *Piel negras*; Mbembe, *Crítica a la razón*; Grosfoguel, “Caos sistémico”, entre otros) y ambiental que nos permita comprender en su complejidad y con toda profundidad posible que la “muerte de una especie es como la muerte de un órgano del cuerpo humano que anticipa su propia muerte como especie. Cuidar la vida, de toda vida en la Tierra, es cuidar también la vida humana” (Dussel, *14 tesis* 16).

## Notas

<sup>1</sup> Para tener una aproximación del paradigma del buen vivir andino véase (Medina, 2001; Gudynas, 2011; Gudynas y Acosta, 2011; León, 2010; Huanacuni–Mamani, 2010; Acosta, 2008; Estermann, 2012; Arroyo y Günther, 2017), solo por mencionar algunos. Las relaciones entre la filosofía mesoamericana y la andina que comparten el núcleo duro amerindio –dado el poco espacio que tenemos– serán analizadas en otro trabajo.

## Bibliografía

- Adorno, Teodoro. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal, 2014.
- Arroyo, Tania y Günther, Ma. Griselda. Crisis Civilizatoria y utopías: “El buen vivir como posibilidad”. *Revista de Estudios e Pesquisas Sobre as Americas*, n. 1, 2017, p. 42–60.
- Barabas, Alicia. “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”. *Antipoda. Rev. Antropol. Arqueol.* (7), 2008, pp. 119-139. Recuperado a partir [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1900-54072008000200007](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072008000200007)
- Boada, Martí y Toledo, Víctor. *El planeta, nuestro cuerpo. La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*. FCE, 2018.
- Bolom, Manuel. *Chanubtasel-P'ijubtasel. Reflexión Filosófica de los Pueblos Originarios*. CLACSO, Universidad Intercultural de Chiapas y CRESUR, 2019.
- Burt, Edwin. *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*. Sudamericana, 1960.
- Castro–Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Césaire, Aimé. *El discurso sobre el colonialismo*. Akal, 2015.
- Chakrabarty, Dipesh. *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio europeo?* Tuquets, 2008.
- de Sousa Santos, Boaventura. *Epistemología del sur*. Siglo XXI, 2015.
- Descartes, René. *Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método. Las pasiones del alma. Tratado del hombre*. Gredos, 2011.
- Descartes, René. *Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método. Las pasiones del alma. Tratado del hombre*. Gredos, 2011.
- Dussel, Enrique. *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Trotta–Colofón., 2016.
- . *Filosofías del sur. Transmodernidad y giro descolonial*. Akal, 2015.
- . *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural / UMSA, 1994.
- Escobar, Arturo. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. UNAULA, 2014.
- Estermann, Josef. “Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino”. *Polis. Revista latinoamericana*, (33), 2012, pp 1–22.
- . *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, 2009.
- . “Interculturalidad y conocimiento andino: reflexiones acerca de la monocultura epistemológica”. *Revista Kawsaypacha*, (2), 2018, pp 11–32. <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.201802.001>
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, 2016.
- Gámez–Espinosa, Alejandra. “El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural”. En Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.). México: CM–FCE–BUAP, 2015, pp 273-301.
- Garzón–López, Pedro. “Pueblos indígenas y decolonialidad: sobre la colonización epistemológica occidental”. *Andamios*, (22), 2013, pp 305–31.
- Gonzales–Pérez, Damián. “De cocijo al rayo. Acercamiento etnohistórico a la ritualidad agrícola de los zapotecos del sur de Oaxaca”. *Intinerarios*, n. 24, 2016, pp. 187-214.
- Good–Eshelman, Catharine. “Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica”. En Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.).

- Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. CM-FCE-BUAP, 2015, pp 139-56.
- Grosfoguel, Ramón. “Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos desoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad\colonialidad”. *Tabula Rasa*, 25, 2016, pp 25, 153–74.
- Gudynas, Eduardo y Acosta Aalberto. “El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso”. CEPRID, 2011. Google libros. Web. 7 sep. 2020. <http://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article1182>.
- Gudynas, Eduardo. “Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en movimiento*, n. 462, 2011, pp 1–20.
- Günther, a. Griselda. “Crisis civilizatoria y racionalidades”. En: Günther, a. Griselda y Javier Contreras (coords.). *Laberintos de la racionalidad ¿Crisis civilizatoria?*, Itaca – UAM, 2014, pp 15-40.
- Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos, 2012.
- Hegel, Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Tecnos, 2005.
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. FCE, 1971.
- Hernández-Díaz, Miguel. *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas maya, náhuatl y quechua-aymara. Filosofías de los pueblos originarios en América Latina*. Tesis doctoral. UNAM, 2011.
- Houtar, François. “¿Crisis civilizatoria?” *La Tendencia. Revista de análisis político*, n. 13, 2012, pp 142–46.
- Huanacuni Mamani, F. *Vivir Bien / Buen Vivir*. La Paz: Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Investigación y CAO, 2010.
- Koyré, Alexander. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI, 2015.
- Lander, Edgardo. *Crisis civilizatoria: el tiempo se agota. Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Irene leon (coord.). FEDAEPS, 2010.
- Leff, Enrique. *Aventuras de la epistemología ambiental*. Siglo XXI, 2011.
- . *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI, 2002.
- León, Irene. *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Irene león, coord. FEDAEPS, 2010.
- López–Austin, A. *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. Ediciones Era, 2018.
- . “Sobre el concepto de cosmovisión”. En Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. CM-FCE- BUAP, 2015, pp 17-50.
- Matiúwàa, Hubert. *Mbo Stà ridà. Gente piel. Skin people*. Ediciones Icaro, Gusanos de la memoria, 2020.
- Mayo-Mendoza, María. *Cholel-päke'äbtyak: crecer desde el nosotros*. Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, 2015
- Mbembe, Achile. *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. NED Ediciones, 2016.
- Medina, Javier. (comp.). *La comprensión indígena de la Buena Vida*. GTZ y Federación Asociaciones Municipales de Bolivia, 2001.
- Mignolo, Walter. *Historia local, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, 2003.
- Nietzsche, F. “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. *Obras Completas*, vol. I. Prestigio, 1970.
- Quijano, Anibal. *América Latina: hacia un nuevo sentido histórico. Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Irene leon (coord.). FEDAEPS, 2010.
- Rousseau, Jean–Jacques. *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. El contrato social*. Gredos, 2011.

- Rozzi, Ricardo. “La filosofía ambiental”. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez (Editores). Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos. “Abrir las ciencias sociales: Transmodernidad, pluralismo epistémico y diálogo mundial de saberes.” *Utopía y praxis latinoamericana*, (86), 2019, pp. 32–46. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3370626>
- . “Cosmovisión mesoamericana, descolonización de las ciencias sociales y diálogo mundial de saberes”. *Revista Eidos*, (34), 2020c, pp. 351–388. DOI: <https://doi.org/10.14482/eidos.34.325.3>
- . “La filosofía zapoteca, ciencias sociales y diálogo mundial de saberes”. *Disparidades. Revista de antropología* (inédito), 2022.
- . “Genealogía de la comunalidad indígena: Descolonialidad, transmodernidad y diálogos intercivilizatorios”. *Latin American Research Review*, 56(3), 2021a, pp. 696–710. DOI: <http://doi.org/10.25222/larr.839>
- . “Insubordinación de los saberes sometidos y emergencia de las epistemologías otras”. *Tabula Rasa*, (34), 2020a, pp. 197–223. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.10>
- . “Más allá de la visión heleno- eurocéntrica de la historia: el lugar de América (Latina) en la historia mundial transmoderna”. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*, (44), 2021b, pp. 8-36. <https://doi.org/10.14482/memor.44.980>
- . “Tanato-política, esclavitud, capitalismo colonial y racismo epistémico en la invasión genocida de América”. *Tabula Rasa*, 35, 2020b, pp. 157–180. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.07>
- Pavón-Cuéllar, David. *Más allá de la psicología indígena. Concepciones mesoamericanas de la subjetividad*. Editorial Porrúa-UMSNH, 2021.
- Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*. CN–FCE, 1992.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Ediciones tinta y limón, 2013.
- Wallerstein, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Immanuel Wallerstein (coord.). Siglo XXI, 2016.
- . “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales.” *Revista de sociología*, 15, 2001, pp 97–113. DOI: [10.5354/0719-529X.2001.27767](https://doi.org/10.5354/0719-529X.2001.27767)
- . *Las incertidumbres del saber*. Gedisa, 2005.
- . *El universalismo europeo. El discurso del poder*. Siglo XXI, 2007.
- Wals, Catherine, ed. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. AbyaYala, 2005.
- Weber, Max. *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Coyoacán, 2006.
- White, Lynn. “Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica”. *Revista ambiente y desarrollo de CIPMA*, n. 23, 2007, pp 78–87.
-