

COSMOVISIÓN MESOAMERICANA, DESCOLONIZACIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y DIÁLOGO MUNDIAL DE SABERES***Mesoamerican Worldview, Decolonization of The Social Sciences and World Dialogue of Knowledge****Juan Carlos Sánchez-Antonio**Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (Oaxaca – México)
*zarathustra100@hotmail.com***RESUMEN**

El objetivo de este artículo de reflexión teórica es establecer un diálogo entre las ciencias sociales hoy en crisis y los aportes que encontramos en la cosmovisión mesoamericana para el diseño de una nueva matriz epistémica más ecológica y menos agresiva con la vida. En la primera parte se rastrea epistémicamente la genealogía de la cosificación de la naturaleza y de la vida que ha puesto en crisis el proyecto de la modernidad y las ciencias sociales, a partir de la *experiencia de la colonialidad*, el *ser como identidad* y las *matemáticas*. En un segundo momento se cuestiona el eurocentrismo de las ciencias sociales y se defiende el diálogo con las *otras* epistemologías silenciadas por la razón occidental. De esta forma se exploran algunos aportes ontológicos de la epistemología mesoamericana para el diseño de nuevas relaciones sociales menos agresivas con la naturaleza y la vida. Finalmente se plantea favorecer los diálogos interepistémicos entre las distintas civilizaciones y culturas del mundo para abrir y repensar las ciencias sociales.

PALABRAS CLAVE: *saber ambiental, transmodernidad, colonialidad, ciencias sociales.*

ABSTRACT

The objective of this article of theoretical reflection is to establish a dialogue between the social sciences, today in crisis, and the contributions found in the Mesoamerican worldview, to design a new epistemic matrix, more ecological, and less aggressive with life. In the first part, the genealogy of the reification of nature and life, that has put the project of modernity and social sciences in crisis, from the *experience of coloniality*, *being as identity*, and *mathematics*, is epistemically traced. In a second moment, the eurocentrism of the social sciences is questioned, and dialogue with other epistemologies, silenced by western reason, is defended. In this way, some ontological contributions of the Mesoamerican cosmivision are explored, to create new social relationships, less aggressive with nature and life. Finally, to favor the inter-epistemic dialogues between the different civilizations and cultures of the world is put forward, as a way to open and rethink social sciences.

KEYWORDS: *Mesoamerican worldview, transmodernity, coloniality, knowledge dialogue.*

* Este artículo es parte de los resultados de una estancia de investigación posdoctoral realizada en la UABJO (2017–2019) y financiada por el CONACyT. Agradezco el apoyo recibido institucionalmente por el IEEPO y la Sección 22. Valoro las observaciones hechas por los pares evaluadores para mejorar el texto.

COSMOVISIÓN MESOAMERICANA, DESCOLONIZACIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y DIÁLOGO MUNDIAL DE SABERES

INTRODUCCIÓN

La construcción del paradigma de la ciencia moderna tiene tan solo unos escasos 300 años de existencia como episteme (Burt, 1960). Son varios los pilares fundamentales que han constituido la modernidad. Aquí solo vamos a tratar de desarrollar tres elementos constitutivos que han configurado la modernidad como proyecto civilizatorio. Se examinará la forma en que dicho paradigma epistémico moderno del pensamiento produce desde sus propias bases ontológicas y cognoscitivas, subjetividades y formas de ser en el mundo cada vez más agresivas contra la naturaleza, la tierra y la vida planetaria. Algunos de esos pilares fundamentales son: 1) la *colonialidad* 2) las *matemáticas* y 3) el *pensamiento de lo mismo*. Con estos tres elementos correlacionados —y algunos otros más— pensamos que se instituyó un sistema de pensamiento que configuró una nueva manera de explicar, controlar, intervenir y dominar la naturaleza, el medio ambiente y al hombre a escala planetaria (Leff, 2013). Posteriormente se analizará un poco la crisis de las ciencias sociales eurocéntricas y cómo estas han descalificado la existencia de epistemologías *otras* no reconocidas como legítimas. Se abordará también la crisis civilizatoria desde la perspectiva descolonial, así como la noción de transmodernidad, que nos puede servir para abrir las ciencias sociales eurocentradas al diálogo con las epistemologías *otras* negadas por la razón moderna (Sánchez–Antonio, 2019, 2020c). Se explorará un poco el núcleo ético–mítico de la cosmovisión mesoamericana, se analiza sus componentes fundamentales y los aportes epistémicos que encontramos en ella al integrar en su núcleo duro una relación más ecológica, equilibrada e interdependiente con la naturaleza y la vida. Finalmente, se hará el intento de co-fertilizar los saberes locales de la matriz mesoamericana, para abrir y repensar las ciencias sociales y proponer salidas intercivilizatorias que vayan más allá de la modernidad eurocentrada.

FUNDAMENTOS EPISTÉMICOS DE LA OBJETIVACIÓN DE LA NATURALEZA Y EL HOMBRE POR LA CIENCIA MODERNA

I

La experiencia de la colonialidad es una parte constitutiva de la modernidad. La tesis básica compartida por los pensadores descoloniales es que el proyecto moderno no es emancipatorio, sino colonial. Sugieren asociar la modernidad con la historia del colonialismo acontecido en el siglo XV en tierras amerindias. En este sentido, la colonialidad, para Aníbal Quijano (1992), no es un epifenómeno de la modernidad sino su elemento constitutivo, la cara oculta de la modernidad que a juicio de Quijano (1992), Dussel (1994, 2007, 2015a), Mignolo (2003 [2001]), Castro-Gómez (2005), Lander (2000), Escobar, (2014), Amir (2016), solo por mencionar algunos, es el componente fundamental del proyecto de la modernidad. Ella nace en 1492 con la “captura y esclavización de los negros en África, y su traslado en la conquista de América” Mbembe (2016[2013]); (Grosfoguel, 2016) para la extracción de oro y plata. Para Enrique Dussel, el “siglo XV es la primera modernidad”, el “*ego conquiro* que precede 150 años a la segunda modernidad pensada por el *ego ergo sum*” (Dussel, 1994, 2007) de René Descartes (2011a). El *ego conquiro* es el fundamento práctico, político-militar y económico de la separación metafísica del pensamiento\cuerpo (Dussel, 2007) desarrollada más tarde por Descartes para fundamentar el avance de la episteme de la ciencia moderna. “Así, las condiciones de emergencia, existencia y transformación de la modernidad están indisolublemente ligadas a la colonialidad como su exterioridad constitutiva” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 17).

De hecho, la colonialidad existente en los países colonizados no se puede explicar únicamente a partir de imposiciones militares, políticas y económicas, sino también por una multiplicidad de jerarquías raciales, subjetivas, posición social, etnia, sexo, etc., que se imbrican entre sí para producir eso que Aníbal Quijano (1992) ha llamado “heterogeneidad estructural”. Con esta heterogeneidad estructural de la colonialidad los colonizadores no solo tuvieron el

control político y económico de los territorios, sino que también reprimieron “las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad” (Quijano, 2000, pp. 209-210). Esto permitió a Europa concentrar bajo su hegemonía el control de la subjetividad, de la cultura, y en especial la producción del conocimiento y así constituir a “América [...] como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *identidad* de la modernidad” (Quijano, 2000, p. 778).

Ahora bien, el problema que sobresale de esto es que el proyecto de la modernidad, al proclamarse como la más avanzada, deja a un lado todo un conjunto de experiencias de menor valor epistémico, con lo cual se constituye un exterior no moderno. Un conjunto de saberes y prácticas son subalternizadas en nombre de la expansión europea (del capitalismo y las ciencias) como el único modelo para seguir. Así, el “modo de producción de riquezas (el capitalismo) y de conocimientos (la nueva ciencia) de la Europa moderna es mirada como el criterio a partir del cual es posible medir el desarrollo temporal de todas las demás sociedades” (Castro-Gómez, 2005, p. 37). Es en este sentido que la experiencia colonial marca una inflexión importante para cuestionar el proyecto de la modernidad y sus pretensiones universales desde la “diferencia colonial” (Mignolo, 2003). Son estas experiencias descalificadas e ignoradas por la razón occidental las que toman aquí un papel fundamental para cuestionar el subsuelo epistemológico de las ciencias sociales que consciente e inconscientemente han sido atravesadas por las ideas eurocéntricas de superioridad, progreso y rigor científico.

II

Las matemáticas en el siglo XVII y XVIII constituyeron un componente fundamental en la configuración de la matriz epistémica de la ciencia moderna. El paradigma epistémico aristotélico que daba especial énfasis al mundo empírico y las dimensiones cualitativas del mundo dominó por muchos siglos el subsuelo del pensamiento me-

dieval europeo. Sin embargo, en el siglo XVII el modelo epistémico aristotélico fue sustituido por el reposicionamiento de la corriente platónico-pitagórico de las matemáticas que configuró la interpretación total del mundo en términos matemáticos (Burt, 1960). El pensamiento platónico-pitagórico adquirió cada vez mayor auge en la disputa por la configuración de la ciencia moderna, de modo tal que las matemáticas se convirtieron en el lenguaje universal de la naturaleza (Burt, 1960) tanto para Nicolás Copérnico (1473-1543), Galileo Galilei (1564-1642), Johannes Kepler (1571-1630), Isaac Newton (1642-1727) y otros pensadores, instalaron una nueva forma de comprender el universo y la naturaleza en términos geométricos y matemáticos (Koyré, 2015). El nuevo criterio epistemológico que se organiza en el siglo XVII va a ser el de los números; “de ahí que todo lo que fuera matemáticamente verdadero fuera real o astronómicamente verdadero” (Burt, 1960, p. 57).

De esta forma, la matemática constituirá la inspiración fundamental de los fundadores de la ciencia moderna (Koyré, 2015), en la medida que la lógica cuantificable, analítica y medible establecerá unos de los pilares fundamentales del método de la ciencia. Finalmente, Descartes (1596-1650) es quien retoma los avances suscitados de las matemáticas en las ciencias de la naturaleza realizado por Galileo, Kepler, Copérnico, entre otros, para llevarlo al plano filosófico y fundamentar un método universal incuestionable, objetivo y neutral (libre de valores subjetivos) sobre el cual establecer no solo la filosofía sino el nuevo camino que seguirán las ciencias modernas. El plano de la experiencia y los aspectos cualitativos de la realidad expuestos por Aristóteles dominó gran parte de la Edad Media (Burt, 1960), ahora en el *Discurso del Método* (2011a[1637]) y las *Reglas para la dirección del espíritu* (2011b[1684]) de Descartes, la experiencia será relegada al cuerpo, con menor valor epistémico, separada del pensamiento.¹ Con Descartes se seculariza la escisión

¹ De hecho, los fundadores de la ciencia moderna solo cuando rechazaron el cuerpo, la experiencia y lo sensible (el sensualismo) “sustituyéndolo por un enfo-

del pensamiento y el cuerpo, dando total primacía absoluta a la razón.² Es la razón [de las matemáticas] el único camino seguro que hay para construir conocimientos universales (Descartes, 2011a [1637]). El cuerpo y la naturaleza son vistos como una cosa extensa, infinita, medible y cuantificable.

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), la materia prima desalmada, el medio de producción y transformación. (Estermann, 2012, p. 5)

Pronto esta

exigencia general de orden analítico ha de extenderse a todo el conjunto de las disciplinas; ése es el nuevo mandato epistémico. La mirada científica europea se ensambla así en una nueva unidad (o unificación) de la razón, pues esta es capaz de aplicar una misma matriz a todos sus objetos. (Polo y Piñeiro, 2018, p. 197)

Sin embargo, por el lado de Bacon (1561-1626) surge otro gran proyecto de la modernidad que será perfeccionado posteriormente por Comte (1798-1857). El método de Bacon es inductivo y tiene

que matemático de la naturaleza, el atomismo —en las obras de Galileo, R. Boyle, Newton, etc.— se convirtió en una concepción científica válida, con lo que Lucrecio y Epicuro aparecieron como los precursores de la ciencia moderna” (Koyré, 2015, p. 10).

² En las *Reglas para la dirección del espíritu* Descartes (2011b [1684]) explica que “podemos llegar al conocimiento de las cosas por dos caminos, a saber: por la experiencia o la deducción. Se debe anotar, además, que las experiencias de las cosas son falaces con frecuencia [mientras que], la aritmética y la geometría son mucha más ciertas [...], a saber: porque solo 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 solo aquellas cosas en que se estudia el orden y la medida se refieren a las matemáticas [...], y que esa ciencia [...], es llamada matemática universal” (pp. 6, 7, 14).

como base fundamental la experiencia sensible. Se desprenden dos pilares fundamentales del proyecto de la modernidad, dos epistemologías, la primera racionalista (Descartes) y la otra empirista (Bacon). Esta última será desarrollada por los filósofos ingleses John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776), bajo la corriente del empirismo.

Es Immanuel Kant (1724-1804) en su *Crítica de la razón pura* (2010 [1781]) quien sintetiza ambas corrientes y unifica las bases de la ciencia moderna al decir que está compuesta de dos tipos de juicios, los *juicios sintéticos* (empírico) y los *juicios a priori* (las matemáticas), así la ciencia se estructura de juicios *sintéticos-a priori* (Kant 2010[1781]), configurando el método *empírico-analítico* (hipotético-deductivo) para las ciencias naturales. Es este ordenamiento epistémico, empírico y matemático el que constituirá en parte los fundamentos del paradigma de la ciencia moderna, dividiendo después lo que compondrá la gran segmentación ontológica de la ciencia en la modernidad: la “naturaleza” y la “cultura”; es decir, la partición de las ciencias naturales y ciencias humanas (razón-naturaleza, espíritu-historia) que se manifestarán posteriormente en los métodos de la investigación de la ciencia social moderna (cualitativo-cuantitativo).

De este modo, las matemáticas se convertirán en la parte fundamental del pensamiento científico para la instrumentalización (cuantificación) del cuerpo, la naturaleza (flora, fauna, minerales, medio ambiente, etc.) y la historia (el hombre) (Leff, 2004), como cosas medibles (*res extensa*) y susceptibles de ser modificadas y controladas por la razón (Bacon, 2003[1620]). Incluso, en el espíritu que guiará la investigación de las ciencias venideras, con Bacon y más tarde con Comte, el hombre debe conocer las leyes de la naturaleza para poder controlarla y ponerle al servicio de la razón (Comte, 2017[1844]). Emerge entonces, dentro de la matriz epistémica europea moderna, una nueva manera de aprender el mundo; esto es de constituirlo y someterlo, justificando la disposición de poder actuar sobre él clasificando, sometiendo y controlando todos los aspectos que de ella sean medibles (Polo y

Piñeiro, 2018). Se instaura una manera matemática de ordenar el espacio (la geometría), el cosmos (la física), la naturaleza (la aritmética) y la acción del hombre (la técnica o razón instrumental).

Es incuestionable que

Occidente ha llegado a un grado muy alto del ‘conocimiento científico’ acerca del mundo, del ser humano y de la sociedad; sin embargo, no se trata del único paradigma ‘científico’, ni, tal vez, del más adecuado y fructífero para la humanidad a largo plazo. (Estermann, 2009, p. 120)

por lo que es necesario valorar las otras formas de conocer que tienen las diversas culturas excluidas por la expansión occidental. Además, cabe señalar que no se trata de satanizar el pensamiento occidental por ser intrínsecamente malo, o que las matemáticas sean por sí mismas el problema de todo. Más bien, lo que hacemos aquí es señalar algunos de los aspectos que han devenido en una racionalidad de dominación que ha sido cómplice de la cuantificación y cosificación de la naturaleza (y del ser humano).

Por ejemplo, en lo que toca a la cosificación de la naturaleza, se pueden rastrear los antecedentes filosóficos de este pensamiento en los primeros humanistas italianos del siglo XV como Gionazo Manetti (1396-1459), Poggio Bracciolini (1380–1459), entre otros. Este último considera que el hombre

nace opuesto a la naturaleza; inerte 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. Con *virtus* y *studium* vence a la naturaleza. *Studium*, es conocimiento racional de las leyes naturales para poder dominar sus efectos. (Villoro, 1992, p. 36)

En tanto que la *virtus* refiere al valor, al esfuerzo y la capacidad creadora del hombre. La razón, el estudio, el conocimiento (el ojo) es lo que guía el hacer, la técnica (la mano), para que ambos, le permitan al hombre superar su debilidad natural y dominar la

naturaleza (Villoro, 1992) y convertirla a través de la ciencia, el arte y la técnica en un objeto racional, instrumental, extenso, infinito, medible, dócil a su voluntad y útil a sus fines. “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, 2018, p. 28). Finalmente, el hombre mediante “la razón y el trabajo (el “ojo” y la “mano”) recrea una segunda naturaleza dócil a sus propósitos. La racionalidad “moderna” supuso esta previa transformación en la figura del mundo” (Villoro, 1992, p. 41).

III

El pensamiento de lo *mismo* es otro componente fundamental en la construcción de la matriz epistémica del pensamiento moderno. Desde Parménides (530 a. C–515 a.C.), pasando por Platón (427 a. C–347 a. C), Fichte (1762-1814), Schelling (1775-,1854) hasta llegar por lo menos con Hegel (1770-1831) “el *ser* ha sido definido como lo *idéntico a sí*, lo que *no cambia*, lo que *permanece igual* y *es eterno*, haciendo a un lado, y por constitución necesaria para el ser, al no–ser” (Dussel, 2011; Fanon, 2016[1952]). El no–ser es lo que *no es idéntico a sí*, lo que *cambia*, lo que *no permanece igual*, lo *contingente*. El *ser* ha sido asumido de diversas formas en la historia del pensamiento filosófico, ya sea como “idea eterna” (Platón, 1985), “yo pienso” (Descartes, 2011a [1637] y 2011b [1684]), “razón trascendental” (Kant, 2010[1781]), “yo absoluto” (Fichte, 2005[1794]; Schelling, 2005[1800]) o “espíritu absoluto” (Hegel, 1994), entre otras cosas.

Por ejemplo, para Parménides, “es lo mismo pensar y el pensamiento de que algo es, pues sin lo que es, en lo que está expresado, no hallarás el pensar; que no hay ni habrá otra cosa fuera de lo que es” (Parménides, 2007, p. 27). De hecho, Fichte (2005), piensa que es el Yo quien pone al Yo como idéntico a sí, de esta forma “*ponerse a sí mismo* y *ser* son, aplicados al *yo*, idénticos completamente” (Fichte, 2005 [1784], p. 47). Mientras que para Schelling (2004 [1795]), el “Yo absoluto exige radicalmente que

el Yo finito devenga igual a él, que erradique de sí, de un modo absoluto, toda multiplicidad y cambio” (p. 100). Así, en este sentido, el “Yo se pone a sí mismo absolutamente y a toda realidad, pone todo como pura identidad, es decir, como idéntico consigo mismo” (Schelling, 2004[1795], p. 114).

En esta ontología de lo mismo, el conocimiento se construye desde la identidad del ser, en donde el pensamiento se traduce en la *adecuación* entre el sujeto y el objeto (*adecuación* de la naturaleza al concepto). La naturaleza pasa a ser objeto del pensamiento y debe de manipularse a imagen y semejanza de la razón que observa, mide, controla y domina todo aquello que no sea idéntico a sí. De hecho, con el pensamiento de la identidad, traducido en términos sociales “es la condición de posibilidad para defender la negación-aniquilación de las diferencias (los judíos en la sociedad alemana en ese tiempo, pero perfectamente cualquier otra minoría no integrada)” (Barahona, 2006, p. 211). El régimen de la identidad se convierte entonces en esa ontología que, a nombre de la adecuación, descalifica (extermina) lo diverso, lo contingente, lo heterogéneo, lo distinto (el judío, el indio, la mujer, el negro, etc.) y todo aquello que no se someta al imperio de la identificación sujeto-objeto.

La propia “historia de la filosofía occidental es el intento permanente de ‘conciliar’ las inconsistencias fundamentales entre lo universal-necesario (espíritu helénico) y lo individual-contingente (espíritu semítico)” (Estermann, 2009, p. 118), dando total prioridad a lo universal por encima de lo contingente. Bajo esta lógica se da primacía a la adecuación de la naturaleza a los imperativos de la razón (principalmente matemática) y se excluye el no-ser (lo contingente) dentro de ella, es decir, la diversidad epistémica y la gran experiencia (la *doxa*) del mundo fáctico-fenoménico. Otorgar epistémicamente primacía ontológica a lo idéntico significa cancelar la multiplicidad de experiencias del mundo fáctico-empírico, de la vida cotidiana (la *doxa*). Este “proceso descalifica la heterogeneidad de la vida empírica y convierte en lo mismo a todo lo diverso” (Adorno, 2014) de la realidad fáctica-cotidiana.

De este modo, si “el pensamiento identificador se ha mantenido incólume a través del tiempo no ha sido por otro motivo que el de ser el instrumento idóneo para dominar la naturaleza” (Barahona, 2006, 210), el medio ambiente, el hombre y el planeta entero.

La postura epistemológica de las ciencias modernas sobre la adecuación sujeto-objeto y la convencional epistemología moderna muestra aquí todo su esplendor.³ “Lo que no satisface el criterio auto-determinado de la científicidad en sentido occidental, no puede pretender ser ‘conocimiento’ o ‘verdad’ en sentido estricto” (Estermann, 2009, p. 119). La no correspondencia entre lo que se piensa y la naturaleza representa el error o la no verdad en la ontología de la identidad. La naturaleza excluida es inmediatamente absorbida por la lógica de *lo mismo* y devaluada como *cosa extensa*, infinita, susceptible de ser manipulada, controlada y sometida al imperio de la razón idéntica, matemática e instrumental. La naturaleza queda entonces del lado del no-ser, es decir, ubicado como error, una cosa bruta, un objeto al que se tiene conocer sus leyes para poder dominarla y ponerla al servicio del hombre (Villoro, 1992).

CRISIS DE LAS CIENCIAS SOCIALES EUROCÉNTRICAS Y EMERGENCIA DE LAS EPISTEMOLOGÍAS OTRAS

Para el informe de la Comisión Gulbenkian, que coordinó Immanuel Wallerstein en 1993 con un grupo de prestigiosos intelectuales, se reunieron con el interés de analizar y reestructurar las ciencias sociales actuales. La primera reunión tuvo como sede Lisboa (1994), la segunda París (1995) y la tercera Estados Unidos (1995). En dicho informe, estos eminentes representantes de cada campo científico coinciden, a grandes rasgos, que las

³ F. Schelling (2005[1800]), por ejemplo, en su obra *Sistema del idealismo trascendental*, con una precisión esquemática, explica muy bien la definición aquí referida: “Todo saber se basa en la coincidencia de algo objetivo con algo subjetivo. En efecto, solo se *sabe* lo verdadero, y la verdad es puesta generalmente en la coincidencia de las representaciones con sus objetos” (p. 149).

ciencias sociales eurocéntricas (y su pretensión de universalidad) no son suficientes para explicar la complejidad del mundo social. Las ciencias sociales emergieron en la experiencia delimitada de 5 países imperiales, blancos y eurocéntricos. En la construcción de sus bases epistémicas (división sujeto-objeto, *identidad* entre pensamiento-realidad, el modelo universal, objetivo y neutral de las matemáticas, entre otras cosas) dejan a otros tipo de pensamientos “olvidados” por las ciencias sociales —las mujeres, los pueblos no occidentales en general, grupos de “minorías” (Wallerstein, 2016, p. 60), excluidos por las relaciones de poder y la empresa colonial que sirvieron de contraluz para la emergencia de las ciencias humanas y sociales (Castro-Gómez, 2005) en los siglos XVIII y XIX.

En dicho informe concluyen, dado el carácter “provincial” de las ciencias sociales, que “es importante aceptar la coexistencia de interpretaciones diferentes de un mundo incierto y complejo. Solo un universalismo pluralista nos permitirá captar la riqueza de las realidades sociales en que vivimos y hemos vivido” (Wallerstein, 2016, p. 66). *Abrir las ciencias sociales* implica construir un nuevo *universalismo pluralista* que dé cabida a eso que A. Cesaire (2016[1952]), llamó cuatro décadas antes en su *Discurso sobre el colonialismo*, (como la posibilidad de construir un nuevo universal reparador donde se favorezca la coexistencia y la profundización de las diferencias.

La “crisis promovida al interior de las ciencias sociales y humanas eurocéntricas” (Dussel, 2011, 2015a; Santos, 2015; Wallerstein, 1998, 2001, 2007, 2010, 2016; Castro-Gómez, 2000, 2007; Lander, 2000, 2015; Grosfoguel, 2016), permite ahora “reinstalar la gran diversidad de saberes desperdiciados por la razón monológica moderna” (Santos, 2015, 2017) para interactuar entre ellas y cuestionar abiertamente las dicotomías (pensamiento-naturaleza) y los universales eurocéntricos (las matemáticas, la identidad del ser, la objetividad, la neutralidad, etc.) de las ciencias modernas. Entonces “se sigue que la tarea de reestructuración de las ciencias sociales debe ser el resultado de la interacción de estudiosos pro-

cedentes de todos los climas y de todas las perspectivas (tomando en cuenta género, raza, clase y culturas lingüísticas)” (Wallerstein, 2016, p. 83) en diálogo interepistémico horizontal que enriquezca la construcción de un nuevo proyecto universal de vida donde se profundicen las diferencias y la coexistencia de todos.

“Las ciencias sociales deberán emprender un proceso de apertura muy amplio hacia la investigación y la enseñanza de todas las culturas” (Wallerstein, 2016, p. 97) si es que queremos superar la actual crisis civilizatoria y medio ambiental que es también reflejo de una crisis en el conocimiento de la ciencia moderna (Leff, 2013) occidental. “Hoy es más importante que nunca construir una auténtica articulación dialógica entre los conocimientos considerados occidentales, científicos y modernos y los conocimientos considerados como tradicionales [...]. Por lo tanto, el futuro se puede encontrar en el cruce de diferentes conocimientos” (Santos, 2017, p. 250). Esto abre la posibilidad de reinstalar las epistemologías del sur negadas e invisibilidades por la razón epistémica occidental hacia una ecología de los saberes (Santos, 2015, 2017), para “indisciplinar y descolonizar las ciencias sociales y proponer alternativas (utopías) concretas y ecológicas a la actual crisis civilizatoria mundial” (Wallerstein, 2010; Dussel, 2015a). Ecológico o ecología quiere decir “la relación, la interacción y el diálogo que todos los seres (vivos y no vivos) guardan entre sí y con todo lo demás que existe” (Boff, 2000, p. 21). Es aquí en donde trataremos de emplear algunos de los argumentos centrales del pensamiento crítico descolonial latinoamericano y algunos elementos éticos-ecológicos que encontramos en el pensamiento mesoamericano (o del Anáhuac).

CRISIS CIVILIZATORIA, CRÍTICA DESCOLONIAL Y TRANSMODERNIDAD.

El pensamiento descolonial retoma el cuestionamiento de los supuestos epistémicos y filosóficos de las ciencias y el proyecto de la modernidad en su conjunto. Sitúa la modernidad como un proyecto civilizatorio en expansión de los estados y la cultura religiosa y científica de los pueblos europeos hacia el resto del

mundo produciendo epistemicidios, genocidios y ecocidios a nivel planetario (Santos, 2015, 2017). La tesis básica del pensamiento descolonial es que la colonialidad es la parte constitutiva de la modernidad (Quijano, 1992). No hay modernidad sin colonialidad del *ser, saber y del poder* en su expansión civilizatoria que produzca efectos de poder y de saber en otras racionalidades no modernas (arcaica, premodernas, salvajes, aborígenes). Es en este sentido que no es posible pensar la constitución histórica y cultural de la hegemonía de Europa sin la larga extracción de oro y plata en el continente americano (Dussel, 2007).

El empleo brutal de negros africanos y la explotación sin medida de los indígenas en 1492 provocó experiencias de sufrimiento y dominación en la extracción de los minerales, las cuales explican el lado oscuro de la emergencia de la modernidad (Mbembe, 2016[2013]). Por tanto, el pensamiento descolonial, en

su expresión más básica busca poner en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sin número indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer. (Maldonado-Torres, 2008, p. 66)

De esta manera, el pensamiento crítico latinoamericano descolonial cuestiona las bases históricas y epistémicas de la modernidad al situar el cuerpo, la vida y la naturaleza como entidades manipulables y controlables por la razón occidental (Grosfoguel, 2016).

Problematizan el exceso de la razón objetivadora de la ciencia y la técnica, la separación del pensamiento\naturaleza y las consecuencias de destrucción epistémica, genocida y ecocida producidas por la expansión monoepistémica de la modernidad (Santos, 2015, 2017).

Hoy día la expansión de conocimiento científico y la exclusión de los saberes no científicos han producido también un 'epistemicidio' (Santos, 2017). De hecho, el

privilegio epistemológico que la ciencia moderna se concede a sí misma es, pues, el resultado de la destrucción de todos los conocimientos alternativos que podrían venir a enjuiciar ese privilegio. En otras palabras, el privilegio epistemológico de la ciencia moderna es producto de un *epistemicidio*. (Santos, 2015, p. 81)

Sin embargo, la destrucción cognoscitiva viene acompañada también de la destrucción del medio ambiente. La crisis de la racionalidad epistémica tiene dentro de sí —como ya se argumentó en la primera parte de este trabajo—, una radical escisión del pensamiento\naturaleza, operación ontológica, a través del cual se extrapola a la naturaleza, como una “cosa extensa” y opuesta al hombre, susceptible de ser dominada, medida, controlada, explotada y convertida ahora con el capitalismo, en mercancía vendible (Estermann, 2009, 2012).

El colapso medio ambiental emerge como una consecuencia (epistémica y ontológica) de esta separación originaria, que se incrusta en el modo en que producimos el conocimiento, pero también en nuestra forma de actuar y pensar ante el mundo. Enrique Leff (2004) es claro en este punto:

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 la crisis del *efecto del conocimiento sobre el mundo* [...] el conocimiento se ha vuelto contra el mundo, lo ha intervenido y dislocado [...]. El conocimiento ha desestructurado a los ecosistemas, degradado al ambiente, desnaturalizado a la naturaleza [...]. La crisis ambiental irrumpe en el momento en el que la racionalidad de la modernidad se traduce en una razón *anti-natura*. No es una crisis funcional u operativa de la racionalidad económica imperante, sino de sus fundamentos y de las formas de conocimiento del mundo [...]. Es una crisis de las formas de comprensión del mundo [...], a través de las diversas formas culturales de significación y apropiación cultural de la naturaleza. (pp. IX y X)

Queda expuesto de esta forma que el colapso del medio ambiente, pero también social, como crisis civilizatoria

es la forma y el grado en que la racionalidad de la modernidad ha intervenido al mundo, socavando las bases de sustentabilidad de la vida e invadiendo los mundos de vida de las diversas culturas que conforman a la raza humana, en una escala planetaria. (Leff, 2004, p. X)

Superar esta actual racionalidad monoepistémica, colonial, de la identidad sujeto-objeto, matemática e instrumental es el gran reto de la humanidad entera. Para poder salir de esta crisis civilizatoria mundial es necesario echar mano de toda esa amplia experiencia del mundo desperdiciada por la razón moderna, y buscar otras formas más ecológicas y menos agresivas de estar y ser en el mundo existentes en las amplias cosmovisiones de los pueblos y culturas milenarias excluidas.

“Se trata de experiencias locales y regionales 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” (Boada y Toledo, 2013, p. 156) para la reproducción y conservación *interdependiente* de la vida de todos. Existe material filosófico y epistémico valioso en estas *otras* formas de comprender la naturaleza y la vida de una forma diferencial con respecto a Occidente. Así, en las “culturas indígenas de América Latina hay una afirmación de la naturaleza completamente distinta y mucho más equilibrada, ecológica y hoy más necesaria que nunca, que el modo como la modernidad capitalista confronta dicha naturaleza como explotable, vendible y destructible” (Dussel, 2015a, p. 64).

Por ejemplo, si aceptamos que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo (Santos, 2015), implica que la amplia experiencia y cosmovisiones negadas por la expansión de la civilización europea y la razón moderna occidental ahora tienen la oportunidad de dialogar entre ellas, y con los aspectos más positivos de las ciencias modernas y

posmodernas, para ampliar la comprensión social del mundo hoy en crisis. A este esfuerzo de insubordinar los saberes subyugados y las epistemes *otras* negadas por la modernidad, y por ende, situadas en el lado colonial, Enrique Dussel le llama “transmodernidad”. Transmodernidad refiere aquí a las otras cosmovisiones y formas de entender el mundo que

[...] responden *desde otro lugar, other location*, que es el sitio de sus propias experiencias culturales, distintas a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna. Una futura cultura *trans-moderna* [...], con capacidad de proponer respuestas novedosas y necesarias a los angustiosos desafíos que nos lanza el planeta en el inicio del siglo XXI [...]. Se trata no de una nueva etapa de la Modernidad sino una *Nueva Edad* del mundo, más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo [...], en esa *transmodernidad* la humanidad no se internará en la *universalidad unívoca* [...], sino que será un pluriverso donde cada cultura dialogará con las otras desde la “ semejanza ” común, recreando continuamente su propia “ distinción ” analógica, vertiéndose en un espacio dialógico, mutuamente creativo (Dussel, 2015a, pp. 100–101, 283).

En este sentido, el largo trabajo que exige deconstruir la razón monológica moderna requiere de un esfuerzo mundial que vaya más allá de la racionalidad científica eurocentrada.

Es decir, se trata de cómo generar una crítica no eurocéntrica de la modernidad o de una crítica de la modernidad no-moderna. Para generar una crítica no eurocéntrica de la modernidad es necesario partir desde otros lugares epistémicos de enunciación pertenecientes a las culturas y civilizaciones negadas como no-modernas. (Sánchez-Antonio, 2019 p. 41).

Ello implica imaginar, esbozar y proponer nuevas racionalidades más ecológicas y menos agresivas con la realidad. Una nueva “ecologías de saberes en diálogo” (Santos, 2015, p. 2017)

para aportar soluciones prácticas a la crisis civilizatoria y de las ciencias modernas. Dichas “experiencias y formas de vida menos agresivas con la naturaleza se encuentran en muchas culturas del mundo” (Dussel, 1994; Escobar, 2014; Grosfoguel, 2016). “Es entonces necesario recuperar el material narrativo simbólico de nuestras culturas ancestrales del Sur, sea filosófico o no, mítico o religioso [...], para sobre él efectuar un *trabajo filosófico* reconstructivo de nuestras tradiciones” (Dussel, 2015a, p. 94) como afirmación diferencial de las culturas ancestrales de todo el mundo. Es por ello que en el siguiente apartado queremos rastrear algunas condiciones históricas y formas de pensar propias al núcleo ético-mítico de la cosmovisión mesoamericana.

EL NÚCLEO ÉTICO-FILOSÓFICO DE LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA

Se sabe que en la historia universal de la humanidad existen seis grandes civilizaciones con un origen y desarrollo autónomo: *Egipto, Mesopotamia, indostánica, China, Mesoamérica e inca*. De las cuales todas tuvieron sus núcleos problemáticos, es decir, un conjunto de preguntas ontológicas que inquietaron a todas las civilizaciones para construir respuestas, sean míticas, racionales o filosóficas, y con ello poder ordenar y dar sentido al desarrollo de la vida comunitaria. De hecho, la “producción de mitos fue el primer tipo racional de interpretación o explicación del entorno real [...]. Los mitos, narrativas, simbólicas entonces, no son irracionales ni se refieren solo a fenómenos singulares, tienen un “doble sentido”, lo cual exige para su comprensión todo un proceso hermenéutico que *descubre razones*” (Dussel, 2015a, pp. 12-13) en ellas. En este sentido, la producción mítica o narrativa de toda cultura para ordenar la comprensión del mundo y el sentido de la vida “son racionales y contienen significados universales (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y están contruidos en *conceptos*” (Dussel, 2015a, p. 13).

Los mitos racionalmente estructurados se ordenan en torno a los núcleos problemáticos que cada civilización, cultura o pueblo

guarda en su memoria colectiva. “Nacen así las “tradiciones” míticas que dan a los pueblos una explicación *con razones* de las preguntas más arduas que acuciaban la humanidad” (Dussel, 2015a, p. 13). Toda cultura también posee un “núcleo ético-mítico” según Paul Ricoeur (2015), es decir, una “visión del mundo” que “interpreta los momentos significativos de la existencia humana y los guía éticamente” (Dussel, 2015a, p. 13).

Hoy la modernidad colapsada va cediendo a otros tipos de discursos e incluso *filosofías mesoamericanas* de la talla de Nezahualcōyotl o los *tlamatinimes* (sabios interpretes) de la “filosofía del toltēcayolt” (León-Portilla, 2014) y que cada día va adquiriendo mayor fuerza epistémica. Por ejemplo, en la visión del mundo mesoamericano, el comienzo de la racionalidad simbólica al discurso propiamente filosófico se da con el “origen dual del universo” (López-Austin, 2018). En esta ontología no existe un *origen único*, un *ser unitario* (ser, identidad, idea, alma, espíritu, razón, etc.) como en la tradición griega. El origen del universo no es por oposición, como en Occidente, “ser y no-ser”, según Parménides (2007), sino ordenamientos duales y opuestos complementarios (López-Austin, 2018). Existe en ella una interpretación filosófica y una hermenéutica simbólica que vamos a explicar más adelante.

Se puede decir, por tanto, que una cosmovisión es la concepción estructurada del universo, una visión de la totalidad mundo con una coherencia relativa en su núcleo más profundo y con una amplia variedad de diferencias regionales en sus amplios territorios (López-Austin, 2015). La cosmovisión mesoamericana es un modelo que intenta captar la totalidad de las relaciones del universo que organizan la mentalidad y el modo de vida de los pueblos mesoamericanos y que “viene constituyéndose y transformándose como el nucleó duro” (LópezAustin, 2015) que ordena y da sentido a la totalidad de la existencia mesoamericana. Este orden, que da sentido a las formas mesoamericanas del conocimiento, se puede dividir en al menos tres grandes principios fundamentales:

El primero se refiere al “corazón” de los seres mundanos. Todas las criaturas poseen, dentro de su materia perceptible, una sustancia divina, imperceptible que es su esencia de clase [...]. Por tanto, puede hablarse del “corazón del maíz”, del “corazón de las piedras” [...] como una interioridad inmortal que trasciende a los individuos, necesariamente mortales. El segundo principio es la división de todos los seres en dos grandes grupos que son opuestos y complementarios. De una parte queda lo que ese caracteriza por su esencia predominante caliente, seca, masculina, luminosa y vital, en la otra se encuentra aquello cuya esencia se inclina hacia lo frío, húmedo, femenino, oscuro y mortal. Esta separación binaria proporciona el primer criterio taxonómico de todo lo que existe. El tercer principio es la alternancia del poder de las esencias sobre la tierra: el dominio de las fuerzas opuestas se sucede para crear los ciclos que dan continuidad al mundo. (López-Austin y López-Luján, 2018 [1996], p. 236)

Estos tres principios co-constitutivos se ven reflejados en la organización simbólica de los ciclos del mundo, el cosmos y la naturaleza. La totalidad simbólica del mundo mesoamericano se rige en la estructura dual, complementaria y diferencial de las dos sustancias divina y terrenal. Ambas fuerzas se combinan para ordenar y explicar complejos ciclos (agrícolas, lluvias, siembras, cosechas, sequías, fiestas, rituales, etc.) que se ven reflejados no solo en la constitución divina y mundana de los seres humanos, las plantas y los animales, sino también en la disposición del orden del cosmos, de la vida, los astros, el clima, la política, la educación, la medicina y el universo entero (Sánchez-Antonio, 2019).

Ahora bien, es necesario mencionar que la lógica del complejo núcleo ético-mítico mesoamericano siempre radicó en la actividad agrícola, y esta es una de las razones por las cuales la cosmovisión de estos pueblos se sigue alimentando y reproduciendo con un hondo respeto al maíz.

Nuestros 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, 2015, p. 286)

Es por eso que 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” (Gámez-Espinosa, 2015, p. 286).

La producción material y simbólica del maíz sobre el cual se entretejen complejos sistemas culturales de percepción, organización social del tiempo-espacio, los ciclos climáticos, las fiestas, las deidades, los ritos, las creencias y los mitos “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, 2015) como seres vivos (muchos de ellos divinos) con igual o mayor importancia que el hombre dentro de la cosmovisión mesoamericana. En consecuencia, el respeto al maíz —pero también a la naturaleza y la vida— es la sustancia viva que ordena gran parte de la experiencia mesoamericana.⁴

En este sentido, el “comienzo del pasaje de la racionalidad simbólica a la racionalidad origen de esta ‘*categorización conceptual filosófica*’” (Dussel, 2015a, p. 16) de la totalidad de sentido que ordena la experiencia mesoamericana tiene un núcleo duro, cuya conformación histórica es de tiempo largo. Veamos un poco en qué consiste la concepción filosófica y simbólica del “origen dual” del pensamiento mesoamericano y los aportes que podemos tomar

⁴ “Lo último se observa en las prácticas cotidianas: en su almacenamiento (no se debe de maltratar o pisar porque se enoja y se va de la casa); en su preparación (hay que cocerlo con respeto porque si no es así, se agría la comida), y en su consumo. Se cree que el consumo es fundamental, ya que favorece el latido del corazón, provocando que la sangre circule; que la entidad anímica se distribuya por todo el organismo y que el cuerpo se mueva” (Gámez-Espinosa, 2015, pp. 286-287).

de ella para el diseño futuro de una nueva matriz civilizatoria más ecológica y armoniosa con la vida.

**LA OPOSICIÓN BINARIA-COMPLEMENTARIA DE LAS FUERZAS DIVINAS:
ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA**

En la cosmovisión mesoamericana, el origen del universo es *dual* (dos) y no la unidad o el *uno*: (*to én*) como en Platón (1985) o *ser como identidad* en Parménides (2007). En la cosmovisión mesoamericana, el *ser no es identidad con el uno*, es dual, no idéntico sino una díada (masculino–femenino), diferencial y *complementaria*, y no opuesta como las dicotomías en Occidente (ser y no–ser). El origen es el *dos* y no el *uno*. “Esta última denominación indicaba el “origen dual” del universo [...]. Esto indica el comienzo del pasaje de la racionalidad simbólica a la racionalidad de categorización conceptual filosófica entre los aztecas, en la persona histórica de un Nezahualcóyotl (1402–1472)” (Dussel, 2015b, p. 16). Existe una *filosofía de las fuerzas* duales y complementarias en el origen de la concepción del mundo. Este comienzo dual del universo se centra en dos tipos de tiempos–espacios: el divino y el mundano. De esta forma, según

la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos ámbitos espacio–temporales diferentes: el divino o *anecúmerno* y el mundano o *ecúmerno*. Los ámbitos son coexistentes, pero uno de ellos (el divino) fue y es causa y razón del otro (el mundano). (López–Austin, 2015, p. 26)

El origen de todo es el enfrentamiento de dos fuerzas diferenciales pero complementarias (*anecúmerno* y *ecúmerno*) que nunca se anulan, sino que se reemplazan continuamente en esta lucha permanente que es movimiento y causa–efecto de sí al diferenciarse. El origen siempre fue dual, no existe una sola fuerza o sustancia absoluta como origen de todo. Los “dioses siempre fueron pares generadores de una acción conjunta” (López–Austin, 2018, p. 29). La causa final del todo es una acción compuesta de fuerzas que

se oponen y se separan en el movimiento, pero se vuelven a unir en algún punto de los once niveles del umbral divino y mundano. En un inicio el tiempo–espacio divino solo estaba conformado por dioses y fuerzas invisibles (en el ocio divino), que dan origen a las sustancias (*ligeras y pesadas*) que conforman posteriormente al tiempo –espacio mundano, terrenal y propio de las criaturas vivientes. La relación entre lo divino y lo mundano es de causa *inmanente*, pues la sustancia divina (creador–creado) necesita del tiempo mundano, es decir, de las criaturas vivientes para poder permanecer (solidificarse) a sí misma en ellas. No existe dentro de la concepción del mundo, pero también de la vida y el conocimiento, una separación antagónica entre sujeto y objeto, pensamiento y naturaleza, sino una dualidad interdependiente, motor originario del movimiento.

La oposición de las dos sustancias produce el movimiento de todas las cosas y da origen a los ciclos que se renuevan diferencialmente en el devenir histórico de la civilización mesoamericana (López–Austin, 2018). La oposición complementaria da origen a una lucha perpetua y cíclica, como en Heráclito, pero en una dirección distinta, en donde una fuerza nunca suprime a la otra no por ser idéntica a ella (antagónica), sino en una creación conjunta (en pareja) y siempre renovada del mundo. La imposición de una fuerza *anecúmena* sobre la *ecúmena* no es definitiva, puesto que el triunfo de uno sobre el otro significa desgaste y el dominante pasa a ser dominado.⁵ En la concepción amerindia y mesoamericana, esta dualidad o gemelos nunca son idénticos o antagónicos entre sí como en la cosmovisión occidental, en “la mitología amerindia divergen o convergen, pero no se antagonizan ni se funden; suponen siempre una pequeña diferencia que va aumentando o va

⁵ “La concepción dual explica el dinamismo universal como una perpetua contienda entre dos fuerzas: la femenina —representada por el agua— es vencida por la más poderosa, masculina —representada por la hoguera—; pero el esfuerzo del triunfo debilita, lo que permite a la fuerza femenina recuperar su oposición preeminente” (López–Austin, 2018, p. 29).

disminuyendo, pero nunca acaba, es asintomática” (Viveiros de Castro, 2013, p. 227) y la diferencia es complementaria.

La fuerza *anecúmena* se actualiza de esta forma con el tiempo mundano, terrenal, en una fuerza más plástica, heterogénea, ya sea de forma permanente o temporal según el umbral que atravesase (once niveles que conectan lo divino, la superficie de la tierra y el inframundo). La comunicación entre *ecúmeno* y *anecúmeno* es recíproca y se da a través de los umbrales (once niveles) conectado con el tiempo divino (sustancia ligera) y el tiempo mundano (sustancia pesada) en la superficie de la tierra y el inframundo. De esta forma se estructura una *filosofía de las fuerzas* y de las sustancias en donde la “fuerte coherencia impone la imagen de un universo estructurado, geométrico —a manera de una máquina—, dinamizado por la circulación de las fuerzas y personas divinas que recorren las vías del aparato cósmico” (López–Austin, 2015, p. 28) en su totalidad que dan origen a los seres mundanos. “Los seres están compuestos por dos tipos de sustancias, y estas tienen dos calidades opuestas. La primera sustancia es fina, sutil e indestructible; la segunda, pesada, densa y perecedera” (López–Austin, 2015, p. 27). Los dioses están formados por sustancias ligeras, mientras que las criaturas terrenales están compuestas por las sustancias pesadas, pero también con la sustancia ligera y divina. El *ecúmeno* y *anecúmeno* están presentes en los seres vivos, pero con mayor preeminencia de la sustancia pesada (*ecúmeno*), en constante diferenciación y relación con la sustancia ligera (*anecúmeno*).

La cosmovisión mesoamericana nos remite a un tiempo propio de los dioses, anterior al instante originario, lo que había antes del origen era “un ocio divino, cuando aún no se manifestaba la voluntad creadora” (López–Austin, 2018, p. 31). Era un Dios Supremo dual (el Dios padre y la Diosa Madre) aún no diferenciado; se separan cuando entran en un estado de gozo paradisiaco, creando a los hijos divinos (por ejemplo, el dios y la diosa de la vida). Pero de pronto, “fuerzas perturbadoras trastorna aquella paz” (López–Austin, 2018, p. 31), los hijos desobedecen a los dio-

ses padres y “empieza una actividad febril [...]. Es, propiamente, la antesala de la creación, cuando las sustancias que constituirían las criaturas se encuentran en efervescencia, en vías de adquirir los atributos definitivos” (López–Austin, 2018, p. 31), son expulsados del tiempo–espacio divino. Posteriormente llega el momento de la consolidación, de la creación, cuando las sustancias (pesadas y ligeras) se materializan; es aquí en donde comienza el tiempo mundano de las criaturas vivientes sujetos a la vida (en la superficie de la tierra) y a la muerte (el inframundo). Ambas sustancias, como en la filosofía andina, no son antagónicas, sino originariamente co–presentes, vivenciales, orgánicas (Estermann, 2009), recíprocas e interdependientes.

La concepción dual del cosmos explica el movimiento del universo como una lucha entre las dos fuerzas indiferenciadas en el tiempo de los dioses, que se diversifican (al crear a sus hijos) en el gozo paradisiaco, los criaturas diferenciadas y complementaria (por ejemplo, el dios y la diosa de la tierra, el dios y la diosa de la muerte) al ser perturbados y desobedecer a los padres, son expulsados del tiempo divino, y se solidifican en forma de seres vivientes y condenados a la vida y a la muerte como sustancias ligeras y pesadas. “El resultado es un ciclo que se manifiesta en el curso de la noche y del día, de las lluvias y las secas, de la muerte y de la vida, en fin, de todos los movimientos regulares del cosmos” (López–Austin, 2018, p. 29). Esta clasificación dual y complementaria servirá de base para explicar todo el proceso cósmico que va de los ciclos estacionales del clima hasta la oposición de la vida y la muerte en el pensamiento mesoamericano. Por ejemplo, la mitad del año en la temporada de la lluvia era considerada femenina, por ser húmeda, fría y oscura (el inframundo), mientras que el tiempo de sequía era masculino, caliente, fructífero y luminoso relacionado con la vida (la superficie de la tierra).

La lógica dicotómica y complementaria estructura todo el campo del pensar y el obrar de la cosmovisión mesoamericana. Por ejemplo, referente a “la salud y a la enfermedad, la primera exigía un equilibrio de cualidades calientes y frías dentro del

organismo; la segunda tenía entre sus causas el desequilibrio, y la corrección debía hacerse con medicamentos de naturaleza opuesta al mal” (López-Austin 2018, p. 27). Así, para lograr una comida sana se deberían equilibrar alimentos de naturaleza fría y caliente. La distinción entre hombre–mujer no era antagónica, sino complementaria. Lo mismo sucede para la relación de las sustancias ligeras que incluía no solo al hombre y la mujer, sino a las rocas, los árboles, los animales, etc. En el mismo sentido, para la filosofía andina, la tierra que el campesino trabaja “no es una realidad ‘objetiva’ inerte, ni un *noéma* de una *noesis*, sino un ‘símbolo’ vivo y presente del Círculo de la vida, de la fertilidad y retribución, del orden cósmico y ético” (Estermann, 2009, p. 106).

La escisión ontológica binaria y antagónica de occidente no aparece en el pensamiento mesoamericano y andino (Estermann, 2009, 2012; Viveiros de Castro, 2013; Escobar, 2014). Todos, incluyendo a los hombres, mujeres, plantas, animales, montañas, ríos, cuevas, etc., forman parte de la sustancia ligera, del tiempo mundano (los que habitan en la superficie de la tierra y el inframundo) en coexistencia con la sustancia divina, presente en cada una de ellas. Los animales y los seres humanos tienen una mayor afinidad, se borra la distinción ontológica que los separa (racional\ irracional). El ordenamiento dual y complementario del pensamiento mesoamericano borra los límites de la división ontológica occidental entre hombre\naturaleza y pensamiento\cuerpo. Esto permite plantear “una ética ecológica latinoamericana, desde el decir mítico simbólico, en virtud de estar allí radicalizada una concepción filosófica de la vida, configurada en el respeto y la armonía con la naturaleza” (Sánchez–Pirela, 2009, p. 83).

Las criaturas vivientes del tiempo–espacio mundano se explican como el producto causal del tiempo–espacio divino; la primera es la forma encarnada del tiempo divino en coexistencia con todo. Si bien el tiempo divino (Dios padre y Diosa madre) es causa, pero también es un efecto del tiempo mundano (plantas, animales, roca, seres humanos, etc.), a través del cual las fuerzas divinas pueden diferenciarse y comunicarse con todos. Es por eso

que existe un profundo respeto del hombre hacia todas las plantas, animales, rocas, montañas, etc., ya que forman parte de la misma sustancia divina que los comprende y los hace posible en su interdependencia. Existe “en el pensamiento amerindio una relación seres humanos-naturaleza que desarrolla y expresa un respeto profundo por la naturaleza y una concepción de la misma que podemos caracterizar como sagrada” (Quintero–Montilla, 2009, p. 120). En todo caso, la “muerte de la naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad, y sin embargo la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la naturaleza de otras culturas” (Dussel, 2015b, p. 64). De esta forma, se puede decir que

en el pensamiento mesoamericano todo poseía alma, desde los seres naturales hasta los objetos fabricados por los hombres, pues el origen de estos también habían antecedido a la creación del mundo. El respeto a lo existente era, por tanto, la norma suprema de la conducta. (López–Austin, 2018, p. 35)

LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA Y EL DIÁLOGO MUNDIAL DE SABERES

Necesitamos una nueva forma de “subjetividad en la cual la experiencia de la subjetivación de la naturaleza como Madre sea una forma de vida” (Bautista, 2014, p. 249). Para poder descolonizar las unidades de análisis históricos–conceptuales intraeuropeas de las ciencias modernas y posmodernas, es necesario generar y construir diálogos inter-civilizatorios y “recuperar el material narrativo simbólico de nuestras culturas ancestrales del Sur, sea filosófico o no, mítico o religioso (incluso los textos tenidos por teofánicos o revelados), para sobre él efectuar un trabajo filosófico reconstructivo de nuestras tradiciones” (Dussel, 2015a, p. 94). La amplia experiencia de todas las tradiciones de pensamiento milenario tiene mucho que aportar en este debate sobre el “diálogo mundial de saberes” (Leff, 2004; Santos, 2015). Por lo que se vuelve imprescindible “recuperar la validez y el sentido de las

tradiciones, aún míticas, a las que debe ejercérseles una hermenéutica filosófica adecuada” (Dussel, 2015a, p. 93).

La tarea consiste en saber cómo las diversas culturas, tradiciones y altas culturas civilizatorias pueden empezar a dialogar entre sí para proponer salidas viables ante el colapso del paradigma de la ciencia moderna. Las alternativas que ofrezca cada civilización dependerán de un “pronóstico razonable, empíricamente argumentable, que traza un horizonte futuro que al menos intentará la superación de las dominaciones sustanciales detectables en el presente” (Dussel, 2015a, p. 101) hacia un nuevo orden mundial de vida, menos agresivo con la tierra, la naturaleza, los seres vivos y de cabida a las coexistencias de epistemes *otras* y la profundización de las diferencias. Ello requiere de una reconstrucción crítica–genealógica mundial del sufrimiento histórico–colonial que han sufrido millones de negras, negros e indígenas de las culturas periféricas (Sánchez–Antonio, 2020a, 2020b), que a su vez “cuestiona los efectos no solo locales (intra-europeos o solo en América), sino globales que produce la racionalidad científica y la posibilidad de superar el eurocentrismo que ha caracterizado la construcción de las ciencias sociales (y humanas) desde su origen” (Sánchez–Antonio, 2020a, p. 219).

Es importante reconocer que a diferencia de Occidente, donde se da primacía el pensamiento abstracto, matemático, instrumental, técnico, etc., en la matriz mesoamericana existe una preeminencia de las sensaciones, el uso del cuerpo y el sentido práctico para ordenar el mundo. En este caso, los “pueblos mesoamericanos dan prioridad al conocimiento adquirido por experiencia directa, corporalmente asimilada” (Good–Eshelman, 2015, p. 154). El cuerpo y la vida práctica orientada por el interés de la necesidad práctica (o sobrevivencia) como conocimiento concreto, hacen del cuerpo y la sensibilidad los medios por los cuales las concepciones del tiempo, espacio y realidades mundanas y divinas sean comprendidas en términos contextuales y relacionales. Estas relaciones interdependientes del ser humano y la madre naturaleza

expresan y practican una concepción de la existencia donde se piensa, se vive y se siente como algo fundamental la armonía seres humanos-naturaleza y una comprensión, interpretación y expresión estética, poética de la vida, que posee en esa armonía su centro vital. (Quintero–Montilla, 2009, p. 122).

También el pasado o la memoria histórica se ordenan de una forma distinta a la occidental. Si bien para Occidente el tiempo es lineal, homogéneo y continuo hacia el progreso (Santos, 2015). En Mesoamérica existe una noción distinta del tiempo. Esta queda materializada en la vida ritual, en las danzas, alrededor de objetos significativos como la ropa, la comida, los santos, pero también en mitos, cuentos, narraciones, cuevas, cerros, manantiales (Good–Eshelman, 2015), o en las relaciones de intercambio de objetos sagrados, u otras formas simbólicas para corporeizar el pasado en entidades naturales o sobrenaturales interrelacionadas. Mientras que para la matriz epistémica de la ciencia moderna, con sus pretensiones de universalidad, neutralidad y objetividades muchas veces le resulta normal ver el tiempo, el espacio y los objetos separados de los contextos históricos y sociales (Castro–Gómez, 2005).

En efecto, los

mesoamericanos ordenan su pasado significativo y desarrollan múltiples formas de entenderlo de acuerdo con reglas fundamentalmente distintas de la visión occidental de la historia y la unilinealidad del tiempo [...]. Implica una ruptura con las condiciones de historia en el mundo occidental moderno. (Good–Eshelman, 2015, pp. 152 y 153)

Existen, por tanto, otras epistemologías, fenomenologías y ontologías mesoamericanas que están construidas con una herramienta conceptual radicalmente ajena a la racionalidad occidental que generó el capitalismo depredador y una economía del mercado (Good–Eshelman, 2015) que mercantiliza todo. Es necesario, por tanto, una reconexión material y mística con la naturaleza y la

tierra, en donde la diversidad de la naturaleza habita no solo en el mundo, sino también en cada uno de nosotros (Boff, 1996).

En lo que respecta al pensamiento mesoamericano y amerindio, encontramos “un gran aporte y una gran esperanza, para la cultura de toda la humanidad que hoy presenta una gran crisis ambiental y humana, derivada del homocentrismo y el utilitarismo que caracterizan en gran manera la civilización occidental contemporánea” (Quintero–Montilla, 2009, p. 122). En efecto, si comprendemos que el pensamiento de la ciencia moderna tiene límites y las consecuencias las estamos viviendo hoy con el calentamiento global y la potencial amenaza del exterminio de la vida en el planeta (Leff, 2004), entonces sostenemos que aún queda mucho por aprender de las altas civilizaciones (Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica e inca) y *otras* culturas que por ahora no han entablado un verdadero diálogo interepistémico horizontal Sur–Sur con lo mejor de la modernidad–posmodernidad (Sur–Norte) para proponer salidas viables a la crisis civilizatoria actual. Este nuevo horizonte 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, 2009, p. 436).

CONCLUSIONES

La crisis civilizatoria (moderna, colonial, patriarcal y capitalista) es una crisis en el orden del conocimiento (matemático, instrumental, cuantificado, cosificado, etc.). Por ello es urgente fomentar una nueva racionalidad epistémica menos agresiva (más allá de la modernidad), un nuevo sistema económico de producción (más allá del capitalismo) más armónico con la naturaleza y la vida (una racionalidad ecológica) que supere las relaciones coloniales (descolonial), de poder y opresión existentes a escala planetaria. Ninguna cultura o civilización por sí sola puede dar la solución. Es necesario aprender de todos en un esfuerzo mundial de construir una nueva racionalidad universal reparadora, construida entre

todos, y que vaya más allá de la modernidad, la colonialidad y el capitalismo (Dussel, 2015a).

¿Pero desde dónde vamos a hacer esto, y con cuáles elementos? Una opción [...] es la tradición intelectual de pueblos [...] portadores de la tradición intelectual mesoamericana, para cuestionar las suposiciones de la modernidad y para plantear modelos de vida alternativos [...]. Tenemos la opción de consultar, aunque sea parcialmente, sus conocimientos y formas de vida. (Good–Eshelman, 2015, p. 157)

Es importante edificar un aprendizaje mutuo, mundial e interdependiente entre civilizaciones y culturas, pero con lo mejor de la modernidad y la posmodernidad y construir de manera pluriversal un nuevo universal que vaya más allá de la modernidad, el capitalismo y la colonialidad (Dussel, 2015b). Esto nos puede ayudar a recuperar una filosofía ambiental presente en las culturas amerindias (Rozzi, 2009) y una “ética ecológica hacia la tierra” (Quintero–Montilla, 2009) necesarias para transformar no solamente el sistema económico de producción capitalista, sino los sistemas de valores que orientan la conducta humana.

Finalmente, podemos argumentar que en muchos pueblos indígenas de Mesoamérica (y la región Andina) persiste una concepción del mundo en la que la realidad natural (todos los seres vivos, incluyendo las rocas, ríos, etc.) mantiene una íntima relación de interdependencia con el mundo social.

Esta interdependencia se expresa en la intensa vida ritual que teje conexiones entre una infinidad de poder “sobrenaturales”, “naturales” y humanos. Los conceptos de *trabajo (tequilt)* y *fuerza* como energía vital que circula expresan los vínculos entre humanos en sus comunidades, el “mundo natural” y una constelación de seres sobrenaturales. (Good–Eshelman, 2015, p. 149)

Sujeto y naturaleza no están separados como en Occidente, de hecho, los límites son casi imperceptibles; la relación entre el ser humano y la naturaleza es sagrada. En este sentido, la “naturaleza

para la conciencia mítica constituyó la esencia y presencia de una divinidad. Ella al ser venerada como ente sagrado, fue respetada por todos” (Sánchez–Pirela, 2009, p. 82).

La dualidad complementaria entre hombre y naturaleza como el núcleo constitutivo de la cosmovisión mesoamericana difumina los límites entre lo humano y lo no humano (López–Austin, 2015). Esta *otra* ontología y epistemología mesoamericana bien puede servir de base para repensar una matriz epistémica para las nuevas ciencias sociales y humanas venideras, fruto de múltiples intercambios culturales, cognitivos y filosóficos entre las diversas civilizaciones y culturas que han sido silenciadas por la racionalidad occidental. El diálogo intercivilizatorio o “el diálogo mundial de saberes” (Santos, 2015) hoy es urgente si queremos indisciplinar las ciencias y abrirlas a un aprendizaje mutuo, interdependiente y horizontal entre civilizaciones y *otras* cosmovisiones con una nueva racionalidad ambiental más ecológica (Leff, 2004) a favor de la vida de todos.

REFERENCIAS

- Adorno, T. (2014) *Dialéctica negativa*. Madrid, Akal.
- Amir, S. (2016). Introducción. Frantz Fanon en África y Asia. *Piel negra, máscaras blancas*. I. Álvarez Moreno, P. Monleón Alonso y A. Useros Martín (trads.). Madrid: Akal.
- Bacon, F. (2003[1620]). *Novum Organum*. Buenos Aires: Losada.
- Barahona, E. (2006). Categorías y modelos en la Dialéctica negativa de Th. W. Adorno: crítica al pensamiento idéntico. *Logos. Anales del seminario en metafísica*, 39, 203–233. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0606110203A>
- Boada, M. y Toledo, V. (2013). *El planeta, nuestro cuerpo. La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Trotta.
- Burt, E. (1960). *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*. R. Rojo (trad.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

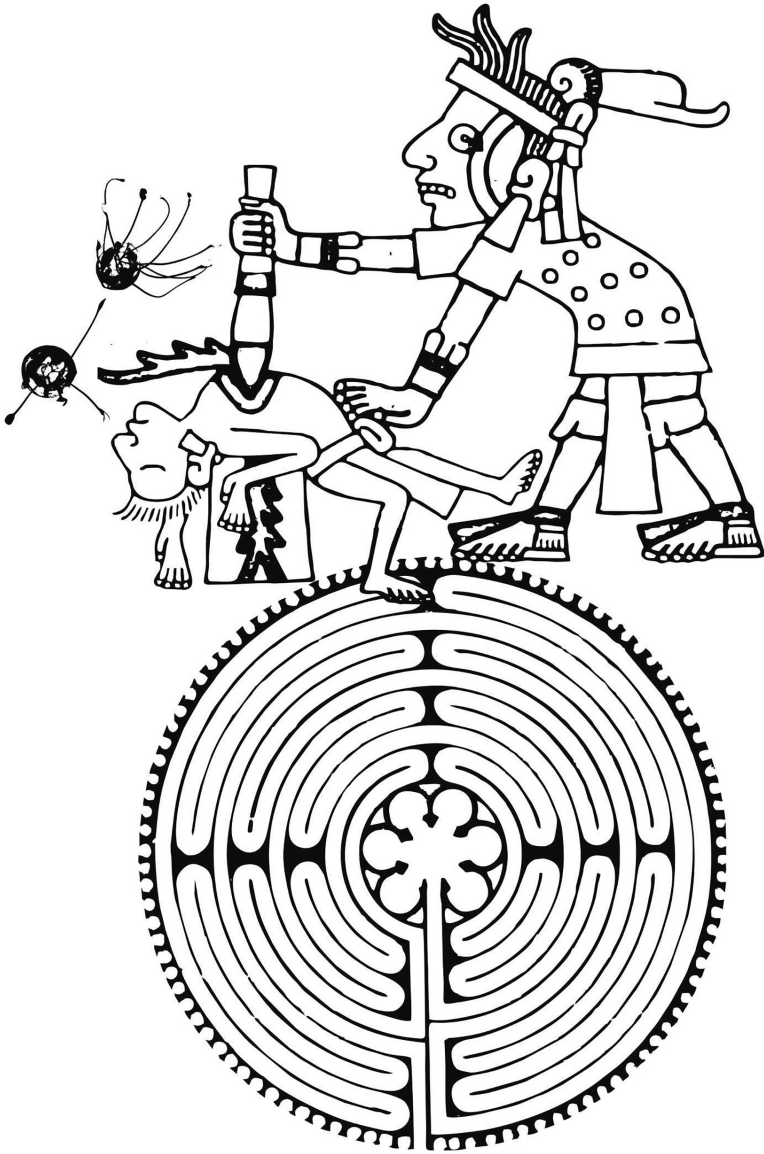
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 88–98). Buenos Aires: CLACSO.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, D.C.: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá, D.C.: Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar, Universidad Central - IESCO, Siglo del Hombre.
- Césaire, A. (2016 [1955]). *Discurso sobre el colonialismo*. España: Akal.
- Comte, A. (2017[1844]). *Discurso sobre el espíritu positivo*. España: Alianza Editorial.
- Descartes, R. (2011a[1637]). *Discurso del método*. Herederos de M. García Morente (trad.). España: Gredos.
- Descartes, R. (2011b[1684]). *Reglas para la dirección del espíritu*. L. Villoro (trad.). España: Gredos.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*. México: Editorial Cambio XXI.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2015a). *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. México: UACM.
- Dussel, E. (2015b). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Colombia: Ediciones UNAULA.
- Estermann, J. (2009). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.

- Estermann, J. (2012). Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay\suma qamaña andino. *Polis. Revista latinoamericana*, 33, 1–22. Doi: 10.4067/S0718-65682012000300007.
- Estermann, J. (2018). Interculturalidad y conocimiento andino: reflexiones acerca de la monocultura epistemológica. *Revista Kawsaypacha*, 2, 11–32. Doi: 10.18800/kawsaypacha.201802.001
- Fanon, F. (2016 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal. Madrid.
- Fichte, J. (2005[1794]). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia 1794*. J. Cruz Cruz (trad.). España: Pamplona.
- Gámez-Espinosa, A. (2015). El maíz en la cosmovisión de los popolacas. Las configuraciones de una tradición cultural. En A. Gámez-Espinosa y A. López Austin (coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 273–301). México: CM-FCE-BUAP.
- Good-Eshelman, C. (2015). Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica. En *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 139–156). Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.). México: CM-FCE-BUAP.
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63–79). Bogotá, D. C.: Siglo del hombre editores.
- Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad\colonialidad. *Tabula Rasa*, 25, 153–174. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n25/1794-2489-tara-25-00153>
- Hegel, F. (1994). *Fenomenología del espíritu*. J. Gaos (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2010[1781]). *Crítica de la razón pura*. P. Ribas (trad.). España: Gredos.
- Koyré, A. (2015). *Del mundo cerrado al universo infinito*. C. Solís Santos (trad.). México: Siglo XXI.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 4–23). Buenos Aires: CLACSO.

- Lander, E. (2015). Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia. *Estudios Latinoamericanos*, 36, 29–58. Recuperado de: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/re1/article/view/52598>
- Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI.
- Leff, E. (2013). *Aventuras de la epistemología ambiental*. México: Siglo XXI.
- León-Portilla, M. (2014). *TOLTECAYOTL. Aspectos de la cultura náhuatl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López-Austin, A. (2015). Sobre el concepto de cosmovisión. En A. Gámez Espinosa y A. López-Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 17–50). México: CM-FCE-BUAP.
- López-Austin, A. (2018). *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. México: Ediciones Era.
- López-Austin, A. y López-Luján, L. (2018[1996]). *El pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica-COLMEX
- Mbembe, A. (2016[2013]). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED Ediciones.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro descolonial. *Tabula Rasa*, 9, 61–62. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf>
- Mignolo, W. (2003[2001]). *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Parménides de Elea (2007). *Poema. Fragmentos y tradición textual. Parménides*. Serie dirigida por Félix Duque. A. Bernabé (trad.). Madrid: Ediciones Istmo.
- Platón. (1985). *Apología de Sócrates. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias Menor. Hipias Mayor. Protágoras. Gorgias*. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual (trads.). España: Gredos.
- Polo, J. y Piñeiro, E. (2018) Ciencia moderna, planeta torturado: una reflexión crítica sobre el modo eurocéntrico de conocer la naturaleza e intervenir en el medio ambiente. *Izquierdas*, 46, 194–217. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492019000200194>

- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad. *Perú indígena*, 13(29), 11–20. Recuperado de: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201–246). Buenos Aires: CLACSO.
- Quintero–Montilla, M. del P. (2009). Una contribución para el diálogo intercultural: algunas interpretaciones en torno a la cosmovisión amerindia. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 14(45), 117–125. Recuperado de: http://ve.scielo.org/scielo.php?pid=S1315-52162009000200009&script=sci_abstract
- Rastrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Colección políticas de la alteridad.
- Ricouer, P. (2015). *Historia y verdad*. V. Waskman (trad.). Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Rozzi, R. (2009). La filosofía ambiental. En E. Dussel, E. Mendieta, C. Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 434–445). México: Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Sánchez–Antonio, J. C. (2019). Abrir las ciencias sociales: transmodernidad, pluralismo epistémico y diálogo mundial de saberes. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 24(86), 32–46. Doi: 10.5281/zenodo.3370626
- Sánchez–Antonio, J. C. (2020c). Eurocentrismo, ciencias sociales y transmodernidad. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 22 (44,), 177–202. Doi: 10.12795/araucaria.2020.i44.08
- Sánchez–Antonio, J. C. (2020a). Insubordinación de los saberes sometidos y emergencia de las epistemologías otras. *Tabula Rasa*, 34, 197–223. Doi: 10.25058/20112742.n34.10

- Sánchez-Antonio, J. C. (2020b). Tanato-política, esclavitud, capitalismo y racismo epistémico en la invasión genocida de América. *Tabula Rasa*, 35, 157180. <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.07>
- Sánchez-Pirela, B. (2009). Ética ecológica y pensamiento amerindio desde la interculturalidad. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 14(45), 81–96. Recuperado de: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2852>
- Santos, B. de S. (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. R. Filella (trad.). Madrid: Morata.
- Santos, B. de S. (2015). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI.
- Schelling, F. (2004[1795]). *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*. I. Giner Comín y F. Pérez-Borbujó (trad.). Madrid: Trotta.
- Schelling, F. (2005[1800]). *Sistema del idealismo trascendental*. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez (trad.). Barcelona: Anthropos.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*. México: CN-Fondo de Cultura Económica.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Ediciones tinta y limón.
- Wallerstein, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2001). El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales. *Revista de sociología*, 15, 97-113 Santiago: Universidad de Chile. Doi: 10.5354/0719-529X.2001.27767
- Wallerstein, I. (2007). *El universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2010). *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. México: Siglo XXI-CIICH-UNAM.
- Wallerstein, I. (2016). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. I. Wallerstein (coord.). México: Siglo XXI.



therapeia
Gabriel Acuña