

Adrián Galindo

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo - México

Pachuca, México

adrian_galindo@uaeh.edu.mx

El campo del pensamiento decolonial latinoamericano

The field of Latin American decolonial thought

Contenido

RESUMEN 14

ABSTRACT 14

1. INTRODUCCIÓN 15

1.1 El pensamiento crítico latinoamericano desde la perspectiva teórica de campo 15

1.2 Planeamiento 16

1.2.1 El pensamiento crítico latinoamericano como objeto de estudio 16

3. METODOLOGÍA 17

3.1 El campo como herramienta metodológica 17

4. RESULTADOS 19

4.1 El campo de la decolonialidad 19

4.2 Lo decolonial en acción 20

4.3 El programa de la decolonialidad como visión-división 22

4.4 Valoración Crítica al campo decolonial 23

5. CONCLUSIONES 24

REFERENCIAS 25

El campo del pensamiento decolonial latinoamericano

The field of Latin American decolonial thought



Adrián Galindo

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo - México
Pachuca, México
adrian_galindo@uaeh.edu.mx

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es abordar el pensamiento crítico latinoamericano desde la perspectiva de la teoría de los campos de Pierre Bourdieu. En ese sentido, el pensamiento crítico es considerado como el objeto de estudio y el campo como la metodología para analizarlo. El pensamiento crítico latinoamericano ha atravesado por varias etapas, sólo la última, identificada como pensamiento decolonial es la que se considera para poner a revisión. Los extractos de la teoría de los campos utilizados para encontrar *los objetos del juego* del pensamiento decolonial permiten identificar la modernidad-colonialidad y las relaciones saber-poder como elementos constitutivos en la nueva etapa del campo del pensamiento latinoamericano. El ejercicio de observación del enfoque decolonial comprueba que el trabajo intelectual en América Latina para explicar la realidad del conjunto de países de la región, conocido como pensamiento crítico latinoamericano, conforma un campo en el sentido bourdieano.

Palabras clave: Bourdieu; teoría de los campos; pensamiento decolonial.

ABSTRACT

The objective of this work is to approach Latin American critical thinking from the perspective of Pierre Bourdieu's field theory. In that sense, critical thinking is considered as the object of study and the field as the methodology to analyze it. Latin American critical thinking has gone through several stages, only the last one, identified as decolonial thinking, is what is considered to do the analysis. Excerpts from the theory of the fields used to find *the objects of the game* of decolonial thinking allow us to identify modernity-coloniality and knowledge-power relations as constitutive in the new stage of the Latin American thought field. The decolonial thought review exercise proves that intellectual work in Latin America to explain the reality of the region's group of countries, known as Latin American critical thinking, forms a field in the Bourdian sense.

Keywords: Bourdieu; field theory; decolonial thinking.

1. INTRODUCCIÓN

Dentro del área de estudio de las ciencias sociales en América Latina, ha destacado en las últimas décadas la obra de una serie de autores que comparten puntos de vista similares y a los que podríamos identificar bajo el rubro de estudios decoloniales. La centralidad del pensamiento decolonial en Latinoamérica hace necesario un balance sobre sus objetivos, aportaciones y limitaciones. El presente documento es un esfuerzo en esa dirección. La herramienta analítica para emprender esa encomienda la provee el concepto de campo elaborado por Pierre Bourdieu. El análisis se circunscribe a tres puntos que consideramos esenciales para alcanzar el objetivo: la relación que guarda el pensamiento decolonial con el legado sociológico occidental, el uso de conceptos clave de esta corriente latinoamericana, de manera particular el término epistemología; y el papel de las instituciones universitarias en la producción de conocimiento con pretensiones de universalidad. Al final, señalamos algunas de las tareas pendientes para el pensamiento decolonial.

1.1 El pensamiento crítico latinoamericano desde la perspectiva teórica de campo.

Plantear una revisión del nuevo pensamiento social latinoamericano desde una perspectiva sociológica occidental puede parecer una empresa poco halagüeña para un latinoamericano. Las dificultades que pueden presentarse son varias y los rendimientos son, en apariencia, muy pocos. Para empezar, resulta una tarea complicada tratar de sintetizar la enorme producción de obras que el llamado pensamiento crítico latinoamericano ha generado simplemente en los últimos treinta años. A riesgo de reducir de manera arbitraria el análisis a unos cuantos autores y sólo revisar algunos de sus trabajos, se realiza este ejercicio de reflexión por un doble motivo: primero, se considera que el camino latinoamericano para construir conocimiento teórico dentro del área social diverge, de manera notable, de la producción que llevan a cabo los tradicionales centros de creación de teorías sociales, esto es, las universidades y centros de investigación de naciones como Francia, Alemania, Gran Bretaña, Estados Unidos e Italia (Wallerstein, 1996). Este aspecto que pudiera parecer un gesto emancipador, un desprenderse del tutelaje de Europa y los Estados Unidos, un renunciar a la minoría de edad de las ciencias sociales en América Latina, contiene en su núcleo básico redefiniciones que trasgreden los principios de objetividad y validez en que se sustenta el edificio conceptual de las ciencias sociales, en este caso ¿puede considerarse conocimiento teórico las propuestas intelectuales elaboradas con la intención de suprimir el estatuto cognitivo de la teoría? Segundo, persiste la duda si el ambicioso objetivo que ha trazado el nuevo pensamiento crítico latinoamericano para reconstruir de raíz las ciencias sociales son acaso posible si prescinde de los criterios que, a lo largo del tiempo, las mismas ciencias occidentales han implementado para distinguir el conocimiento válido del error o la fantasía; en otras palabras, ¿puede considerarse conocimiento objetivo a la iniciativa que niega la objetividad de las ciencias sociales?

Nos encontramos ante la misma paradoja que sacudió a la filosofía posmoderna, cuando ésta proclamó el fin de los meta-relatos (Lyotard, 1987) y el imperio del relativismo, con lo cual sus propias premisas carecen de cualquier fundamento sólido. La semejanza no es extraña pues la apuesta decolonial, emblema del nuevo pensamiento crítico latinoamericano, abrevó de esta corriente filosófica. Por otro lado, estamos conscientes de que eso que denominamos nuevo pensamiento crítico latinoamericano no constituye de ninguna manera un discurso uniforme y unilateral. Precisamente por eso, resulta conveniente utilizar este término para poder resaltar dos aspectos que nos parecen importantes en esta discusión: primero, lo que entendemos por pensamiento crítico ha venido construyéndose por etapas, en cada una de ellas la discusión sobre América Latina gira en torno a la narrativa de procesos sociopolíticos distintos; segundo, los cambios detectados de una etapa a otra no son transiciones graduales o de relevo generacional sino implican una ruptura con la forma de comprender los problemas de América Latina; tercero, en cada etapa existe la necesidad de reafirmar el carácter autónomo del pensamiento social que se elabora en América Latina, no obstante, en cada una de ellas se hace uso de conceptos y teorías elaborados fuera de la región, dándoles a éstos un sentido diferente y novedoso al de las versiones originales.

1.2 Planeamiento

1.2.1 El pensamiento crítico latinoamericano como objeto de estudio.

Los aportes más importantes y menos perecederos en el área de conocimiento de las ciencias sociales están contenidos en la teoría. La finalidad de la ciencia es construir teoría, es decir, un cuerpo de proposiciones lógicamente interrelacionadas que confirman determinadas relaciones entre los fenómenos estudiados (Chinoy, 2004, p.27) En este sentido, de la totalidad de trabajos académicos que se han elaborado en la región, sólo consideramos dentro del campo del pensamiento crítico latinoamericano, aquellos que plantean dentro de su constitución, los problemas de construcción del propio conocimiento; es decir, aquellos con pretensiones teóricas. Si bien las ciencias sociales en América Latina no han logrado elaborar aún, una teoría social original a la manera de los franceses o alemanes (Villalobos, 2017), esto no significa que los trabajos aportados hasta el momento por los primeros carezcan de valor o interés hacia la comunidad internacional. De hecho, las grandes contribuciones de los especialistas en ciencias sociales de esta región del mundo, quedan clasificadas bajo la denominación del campo de la teoría. El pensamiento crítico latinoamericano no es en sí mismo un corpus unificado y en él están presentes no una, sino varias influencias teóricas, que permitieron a los latinoamericanos generar textos originales de una gran calidad y consistencia sin llegar a producir una corriente del tipo del funcionalismo, estructuralismo, marxismo o demás ismos, salvo el denominativo latinoamericanismo, llamado así por considerar a la región en estudio como un objeto de análisis en sí mismo.

El pensamiento crítico latinoamericano ha atravesado por diferentes etapas. Diversos autores identifican por lo menos tres periodos dentro de la producción intelectual crítica que anteceden a la actual: los pensadores iniciales (José Martí y José Carlos Mariátegui entre los más reconocidos), la corriente del desarrollismo cepalino y la teoría de la dependencia (Zapata, 1997; Devés, 2003; Funes, 2014). La más reciente apuesta del pensamiento crítico latinoamericano gravita bajo una serie de denominaciones que, para identificarlas de manera genérica usamos el término decolonialidad, nombre empleado por algunos de los representantes de esta vertiente y que nos parece adecuado por el procedimiento de la deconstrucción como método de análisis al que aluden varios de sus representantes. Del mismo modo, el sufijo colonialidad resulta pertinente por partir de una crítica a la modernidad desde sus orígenes hasta el presente, entre cuyas consecuencias se desarrolló el proceso histórico del colonialismo (Mignolo, 2013, p. 24). No obstante, a lo largo del artículo, pondremos entre paréntesis algunos otros términos que también emplean los representantes de esta corriente latinoamericana.

En forma particular, el objetivo de este trabajo es enfocar el punto ciego de las denominadas epistemologías del Sur por medio de un ejercicio de aplicación al pensamiento decolonial de las notas que sobre el campo elaboró Pierre Bourdieu. Consideramos que de esa forma alcanzaremos alguna ventaja al lograr cierto distanciamiento frente al compromiso (Elias, 1983) de trabajar dentro de la órbita del pensamiento crítico latinoamericano, pero sin desconocer las grandes lecciones de las que podemos apropiarnos al revisar permanentemente el trabajo de los clásicos (Alexander, 1987) y estar presente en los debates teóricos de los contemporáneos.

Ante la falta de una autocrítica en tiempo presente por parte de esa corriente de pensamiento identificada con <<los estudios poscoloniales>> (Dussel, 2015), que en la segunda década del siglo XXI domina las ciencias sociales en la región latinoamericana, hemos considerado oportuno hacer un señalamiento de otra posibilidad para evaluar el abordaje teórico que contiene la producción de textos en esta parte del mundo. Tenemos conciencia del desafío que significa el no adherirnos a la corriente predominante en estos momentos. En este sentido, este ejercicio no constituye una crítica frontal a todo el edificio conceptual que se ha construido en torno a las posturas decoloniales, postcoloniales y demás representantes de las epistemologías del Sur. Se trata, más bien, de establecer mecanismos de autocorrección que eviten sufrir descalabros generacionales como sucedió con la teoría de la dependencia, la etapa precedente del pensamiento crítico latinoamericano.

3. METODOLOGÍA

3.1 El campo como herramienta metodológica.

Una de las mayores aportaciones al desarrollo de las ciencias sociales en el siglo XX lo constituye la teoría de los campos de Pierre Bourdieu. La capacidad explicativa que tiene este concepto permite trabajarlo en múltiples aspectos de la realidad social. De hecho, toda relación social institucionalizada es susceptible de ser abordada a través de esta categoría. Bourdieu fue desarrollando esta herramienta teórico-metodológica en varios de sus textos e invariablemente vinculó su formalización semántica con su capacidad para explicar esas áreas que él mismo identificó como campos: religioso, deportivo, artístico, político, etc.

Desde una perspectiva crítica, Bourdieu fue detectando el componente estructural del campo más allá de agregado estadístico y el juego de las interacciones (Bourdieu P. , 2019, p. 460), el teórico francés descubrió que los agentes tienden a acercarse o alejarse en relación a la posesión de ciertos tipos de capitales y en tanto la distribución de recursos es desigual ello tiende a configurar un espacio social asimétrico y jerárquico (Cerón, 2019). Bourdieu aplica un modelo de análisis en el que la sociedad es observada como un conjunto de campos relacionados entre sí y a la vez relativamente autónomos. De acuerdo a esa interpretación, cada campo se constituye como un espacio de conflicto entre actores enfrentados por los bienes que ofrece el campo (Chiu Amparán, 1998). Al poner el acento en las relaciones y no en las sustancias, Bourdieu incorpora la dimensión histórica del campo en disputa (Gutiérrez, 2002).

Aunque no en forma de paquete metodológico, Bourdieu especificó ciertas propiedades inherentes a los campos: “una de las tareas centrales de una ciencia de la ciencia consiste en determinar lo que el campo científico comparte con los demás campos, campo religioso, campo filosófico, campo artístico, etc., y en lo que difiere” (Bourdieu, 2007, p. 85). El sociólogo francés también subrayó la existencia de particularidades que cada campo posee y que no comparte con ningún otro:

Cada vez que se estudia un campo nuevo –ya sea el campo de la filología en el siglo XIX, de la moda hoy o de la religión en la Edad Media- se descubren propiedades específicas, propias de un campo particular, al tiempo que se hace progresar el conocimiento de los mecanismos universales de los campos que se especifican en función de variables secundarias (Bourdieu, 2008, p. 112).

En este apartado recuperamos algunos de los señalamientos que consideramos más adecuados para probar que el pensamiento crítico latinoamericano constituye un campo en todo el sentido que Bourdieu dio al término. En el siguiente apartado buscaremos encontrar esas propiedades específicas del campo del pensamiento crítico latinoamericano. Asimilar lo que Bourdieu entiende por campo es comprender que en todo espacio social donde estén en juego diversos tipos de capitales, los agentes involucrados establecerán una competencia por apropiárselos, en este sentido todo campo es un territorio en disputa:

El campo de poder (que no hay que confundir con el campo político) es el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital o, con mayor precisión, entre los agentes que están suficientemente provistos de uno de los diferentes tipos de capital para cuyas luchas se intensifican todas las veces que se pone en tela de juicio el valor relativo de los diferentes tipos de capital (Bourdieu, 2007, p. 50).

La conformación de un campo requiere la existencia previa de reglas del juego que permitan a los agentes apreciar los capitales en disputa y reconocer la jerarquía de quien los detenta:

La estructura del campo es un estado de las relaciones de fuerza entre los agentes o las instituciones implicados en la lucha o, si se prefiere así, de la distribución del capital específico que, acumulado en el curso de las luchas anteriores, orienta las estrategias ulteriores. Esta estructura, que constituye el principio de las estrategias destinadas a transformarla, está ella misma siempre

en juego: las luchas que tienen lugar en el campo tienen por objetivo [*enjeu*] el monopolio de la violencia legítima (autoridad específica) que es característica del campo considerado (Bourdieu, 2008, p. 113-114).

Formar parte de un campo implica que los agentes conocen y reconocen los objetos en disputa y están dispuestos a movilizar sus capitales para mejorar su posición en el campo:

Para que un campo funcione es preciso que haya objetos en juego [*enjeux*] y personas dispuestas a jugar el juego, dotadas con los hábitos que implican el conocimiento y el reconocimiento de las leyes inmanente del juego, de los objetos del juego [*enjeux*], etc. (Bourdieu, 2008, p. 113).

El campo impone una visión del mundo a quienes participan y están interesados en el juego y en sus desafíos. La teoría general de los campos proyectada por Bourdieu aporta una descripción del espacio social en sus múltiples dimensiones y no ya en función de la imposición arbitraria de un solo punto de vista económico o político. El trabajo sociológico dibuja así una topología social, un corte horizontal del mundo social que no adquiere sentido sino a la luz de su dimensión vertical, histórica, la historia de cada campo y de las posiciones que lo constituyen (Chevallier & Chauviré, 2011, p. 32-33).

Los principios de visión y división, y el modo de conocimiento (religioso, filosófico, jurídico, científico, artístico, etcétera) en uso en un campo, en asociación con una forma específica de expresión, sólo puede conocerse y comprenderse en relación con la legalidad específica de ese campo como microcosmos social (Bourdieu, 1999, p. 132).

Todo espacio social estructurado donde se involucren agentes sociales, previamente entrenados, en torno a la disputa de capitales es susceptible de ser analizado como campo. En particular, Pierre Bourdieu fijó su atención en aquellos campos en que el beneficio económico (capital monetario) era secundario respecto a los capitales simbólicos en juego. El arte y la ciencia se convirtieron en objetos de interés para Bourdieu por ser los campos que manifiestan mayor interés por disputar objetos especialmente valiosos sólo para quienes pertenecen a ese campo en particular, la verdadera lucha se da por el reconocimiento y otros bienes simbólicos ajenos a los demás campos:

Un campo, así sea el campo científico, se define entre otras cosas definiendo objetos en juego [*enjeux*] e intereses específicos, que son irreductibles a los objetos en juego [*enjeux*] y a los intereses propios de otros campos (no se puede hacer correr a un filósofo tras los objetos en juego [*enjeux*] de los geógrafos), y que no son percibidos por nadie que no haya sido construido para entrar al campo (Bourdieu, 2008, p. 113).

Ello no resta que el campo científico, como cualquier otro campo, responda a las leyes generales que reveló el sociólogo francés:

Hay que recordar también que el campo científico es un universo social como los demás donde se trata, como en todas partes, de cuestiones de poder, de capital, de relaciones de fuerza, de luchas para conservar o transformar estas relaciones de fuerza, de estrategias de conservación o de subversión, etc., y un mundo aparte, dotado de sus propias leyes de funcionamiento que hacen que no haya ninguno de los rasgos designados por los conceptos utilizados para describirlo que no revista una forma específica, irreductible a cualquier otra (Bourdieu, 2007, p. 89).

Al desacralizar el microcosmos de la ciencia, Bourdieu demostró que el espacio social del mundo

académico no es ni distinto, ni superior a los restantes campos, únicamente constata que la singularidad del campo científico se la proporciona el tipo de capital que está en juego:

El campo científico, como sistema de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas, es el lugar de una lucha competitiva que tiene por desafío específico el monopolio de la autoridad científica, inseparablemente definida como capacidad técnica y como poder social, o, si se prefiere, el monopolio de la competencia científica que es socialmente reconocida a un agente determinado, entendida en el sentido de capacidad de hablar e intervenir legítimamente en materia de ciencia (Bourdieu, 2000, p. 12).

4. RESULTADOS

4.1 El campo de la decolonialidad.

El pensamiento crítico latinoamericano es, sobre todo, un espacio social de reflexión donde convergen especialistas de diferentes disciplinas sociales y humanísticas (sociólogos, antropólogos, economistas, historiadores, politólogos, filósofos, lingüistas, entre otros), que trabajan mayoritariamente en diversas universidades y centros de estudio de la región, donde gozan de un gran reconocimiento y tienen la posibilidad de realizar su producción académica. Esta comunidad de académicos se identifica por trabajar intelectualmente el objeto de estudio llamado América Latina. El pensamiento crítico latinoamericano ha transitado por varios ciclos, en la última fase la adopción de un tiempo histórico, la modernidad, el manejo de un método, la deconstrucción, y la elección un elemento en disputa, el saber como poder, marcan en su conjunto las nuevas especificidades del campo, dice al respecto Bourdieu:

Los campos de producción cultural proponen a quienes se han adentrado en ellos un espacio de posibilidades que tiende a orientar su búsqueda definiendo el universo de problemas, de las referencias, de los referentes intelectuales (con frecuencia constituidos por nombres de personajes faro), de los conceptos de ismo; resumiendo, todo sistemas de coordenadas que hay que tener en la cabeza -lo que no significa en la conciencia-para participar en el juego (2007, p. 53).

El campo del pensamiento crítico mantiene una fuerte cohesión, hecho que se demuestra en la cooperación para realizar encuentros y obras conjuntas. En uno de estos casos de colaboración conjunta, podemos apreciar cómo el capital simbólico puesto en juego determina el objeto del juego [*enjeux*] y las posiciones de los agentes. A efecto de mostrar de manera nítida estas afirmaciones cito en extenso al compilador de libro *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* Edgardo Lander:

La búsqueda de alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno exige un esfuerzo de deconstrucción de carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal. Esto requiere el cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de ese orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales. Este trabajo de deconstrucción es un esfuerzo extraordinariamente vigoroso y multifacético que se ha venido produciendo en los últimos años en todas partes del mundo. Entre estas contribuciones fundamentales se destacan: las múltiples vertientes de la crítica feminista, el cuestionamiento de la historia europea como Historia Universal, el desentrañamiento de la naturaleza del orientalismo, la exigencia de “abrir las ciencias sociales”, los aportes de los estudios subalternos de la India, la producción de intelectuales africanos como V.Y. Mudimbe, Mahmood Mamdani, Tsenay Serequeberham y Oyemka Owomoyela, el amplio espectro de la llamada perspectiva postcolonial que encuentra especial vigor en muchos departamentos de estudios culturales de universidades norteamericanas y europeas. La búsqueda de perspectivas del conocer no eurocéntrico tiene una larga y valiosa tradición en América Latina (José Martí, José Carlos Mariátegui), y cuenta con valiosas contribuciones recientes, entre éstas las de Enrique Dussel, Arturo Escobar, Michel-Rolph Trouillot, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Fernando Coronil y Carlos Lenkersdorf” (2000, p. 4).

Siguiendo las anotaciones de Bourdieu, podemos constatar dos aspectos importantes de la manera como se está conformando esta nueva etapa del pensamiento crítico latinoamericano. Primero, la intención de romper con el capital acumulado de las ciencias sociales occidentales persigue obtener el monopolio de la autoridad del campo frente a las influencias externas:

Las rupturas falsamente revolucionarias que llevan a cabo las formas más comunes de las estrategias de subversión mediante las cuales los recién ingresados tratan de afirmarse contra sus predecesores y que, porque están bien concebidas para seducir a los aficionados a la novedad, constituyen un buen medio de llevar a cabo a bajo costo una acumulación inicial de capital simbólico (2007, p. 87).

Segundo, las contribuciones al esfuerzo de deconstrucción que vendría a superar el fracaso de las ciencias sociales producidas en los tradicionales centros de producción del conocimiento (Europa y los Estados Unidos) buscaría trasladar el objeto del juego al dominio de las teorías subalternas de las que forma parte el pensamiento crítico latinoamericano:

El tono grandioso y arrogante de proclamas autovaloradoras que recuerdan el manifiesto literario o el programa político más que el proyecto científico es típico de las estrategias mediante las cuales, en algunos campos, los postulantes más ambiciosos -o pretenciosos- afirman su voluntad de ruptura que, al tratar de desacreditar a las autoridades establecidas, intenta determinar una transferencia de capital simbólico en beneficio de los profetas de volver a comenzar de forma radical (Bourdieu, 2007, p. 87).

Si como menciona Lander (2000) lo que está en juego es la autoridad para definir en qué consiste la objetividad y legitimidad del conocimiento social, estas luchas simbólicas se dirimen en la fabricación de un nuevo lenguaje o de un nuevo significado de las palabras, así como en reconocer quién es la autoridad que sanciona positiva o negativamente tales significados.

4.2 Lo decolonial en acción.

Al ubicarse como un posición inédita hasta ahora dentro de la historia de las ciencias sociales, los principales orquestadores del pensamiento decolonial en la región latinoamericana reclaman una posición de superioridad por encima de lo hecho hasta el momento en las ciencias sociales; en tal sentido, se ha propuesto reescribirlo todo y legislarlo todo en el terreno del conocimiento científico social. A decir de Marcos Roitman:

Lo decolonial se transforma en una categoría omnicomprensiva. Todo puede ser visto bajo su óptica y sus lentes. Con un lenguaje atractivo, lleno de imprecisiones, barroco, en ocasiones alambicado, pero eficiente, se yergue en comodín, cuya función consiste en encajar las piezas del pensamiento subalterno, justificando la emergencia de un nuevo saber emancipador, postcolonial (Roitman, 2019).

El punto clave para comprender las aspiraciones del pensamiento decolonial y sus pretensiones por monopolizar el capital de las autorizaciones para clasificar y calificar lo que debe entenderse por conocimiento científico social en América Latina, es entender las críticas al legado de las ciencias sociales (vistas como punta de lanza del proceso civilizatorio occidental) como parte de una estrategia para legitimar el arribo de un selecto grupo de representantes del enfoque decolonial, a la cúspide del pensamiento crítico latinoamericano. Al respecto Bourdieu señala:

Tanto en el ámbito del conocimiento como en los demás se establece competencia entre grupos o colectividades por lo que Heidegger llamó “la interpretación pública de la realidad”, esta afirmación es particularmente válida para los universos sociales relativamente autónomos donde

unos profesionales de la producción simbólica se enfrentan, en unas luchas cuya apuesta es la imposición de los principios legítimos de visión y división del mundo natural y del mundo social (2007, p. 84).

Walter D. Mignolo elaboró todo un programa desde la perspectiva decolonial para refundar el trabajo del pensamiento crítico. Su punto de partida es la dicotomía modernidad/colonialidad. Sus premisas son las siguientes:

1. No existe modernidad sin decolonialidad, ya que esta es parte indispensable de la modernidad.
2. El mundo moderno/colonial (y la matriz colonial de poder) se origina en el siglo XVI, y el descubrimiento/invencción de América es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el Renacimiento europeo.
3. La Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos derivados que consisten en la transformación de la matriz colonial del poder.
4. La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad.
5. El capitalismo, tal como lo conocemos, está en la esencia de la noción de la modernidad y su lado oscuro, la colonialidad.
6. El capitalismo y la modernidad/colonialidad tuvieron un segundo momento histórico de transformación después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos se apropió del liderazgo imperial del que antes había gozado, en distintas épocas, España e Inglaterra (2007, p. 18).

Desde el punto de vista de Mignolo y de todos los pensadores que se adhieren a esta postura, la idea de decolonialidad es fundamental para entender cinco siglos de historia, no sólo occidental, sino también latinoamericana. Desde esa perspectiva, no es posible explicar cambios transcendentales en el mundo del Arte, como el Renacimiento; transformaciones radicales en el campo de la filosofía política, como la Ilustración; e innovaciones tecnológicas de gran alcance, como la Revolución Industrial sin recurrir a la matriz decolonial. Como ratifica Bourdieu, los campos de producción cultural definen el universo de problemas, las referencias y los referentes que lo acompañan.

El capitalismo y su versión contemporánea, el neoliberalismo, obedecerían a las mismas reglas derivadas de la matriz modernidad/colonialidad (Quijano, 2014, p. 68). Por lo mismo, quien no maneje la misma visión establecida por la decolonialidad, visión que define cómo se ha construido el mundo contemporáneo, no contará con el capital cognitivo necesario para emitir, intercambiar y acumular conocimiento legitimado (capital simbólico), que se convierte en la moneda de cambio del pensamiento crítico en América Latina. Bajo la égida de la decolonialidad, se está autorizado para adentrarse en el conocimiento de la modernidad desde la única perspectiva que contiene una visión completa de la misma, ya que incluye su lado oscuro; de esa forma, la visión decolonial se vuelve la única vía posible para adquirir el tipo de capital en juego.

Dentro del campo del pensamiento crítico latinoamericano, la perspectiva decolonial se ha instalado como hegemónica. La matriz modernidad/colonialidad no sólo posicionó a sus visionarios en el lugar de privilegio dentro del campo, también desacreditó, junto con todo el capital de las ciencias sociales europeas a los enfoques, problemas y figuras de las etapas anteriores del pensamiento latinoamericano. Tanto el desarrollismo, que puso la atención en cuestiones como la industrialización, el comercio desigual, la nacionalización de los recursos naturales; como la teoría de la dependencia, de inspiración marxista, que puso su esperanza en las alianzas de las clases explotadas y apostaba por la revolución como la única posibilidad de cambio social verdadero, quedaron fuera de la agenda del pensamiento latinoamericano. Sin mediar siquiera un ajuste de cuentas en el espacio de las ideas, que evaluara los alcances y las limitaciones de esas dos etapas, simplemente se dio una extinción de los objetos desarrollistas y dependentistas y la simultánea proliferación de estudios decoloniales, convirtiéndose los representantes de esta última tendencia, en puntos de referencia ineludibles para su consagración

dentro del pensamiento latinoamericano.

Una división que acompaña la apuesta por un pensamiento decolonial es la que concierne al propio conocimiento de lo social. Como apunta Lander (2000), el esfuerzo del proyecto emprendido por la constelación de autores que menciona es, independientemente de otras diferencias, uno: descolonizar las ciencias sociales. El vínculo saber-poder está en el epicentro del pensamiento decolonial. Para los poseedores de la autoridad dentro del campo, resulta imperativo subvertir todas las formas de colonialismo, eurocentrismo y provincialismo que han acompañado a las ciencias sociales. Una de las ejemplos más notorios de ese debate, que dota de fuerza e influencia dentro del campo, lo constituye el manejo de la descolonización del saber consistente en “producir, transformar y plantearse un conocimiento que no dependa de la epistemología occidental, ni sus problemas, por el contrario, debe dar respuesta a las necesidades de las diferencias coloniales” (Mendez Reyes, 2012, p. 83-84).

En tal sentido, el propósito de descolonizar las ciencias sociales no solo instruye de manera enfática renunciar a los objetos (problemas) de la denominada por los decolonialistas latinoamericanos ciencia occidental, también alienta a construir una serie de disposiciones, de tal suerte que los participantes incorporen como parte de su subjetividad producir un conocimiento que dé respuesta a las diferencias coloniales. Esta insistencia por romper con las aportaciones de las ciencias sociales institucionalizadas fuera del ámbito decolonial latinoamericano responde a los requerimientos que exige la construcción de un campo; del tal suerte, el campo impone una visión, una división del mundo a quienes participan y están interesados en el juego. En palabras de Bourdieu, cada campo es la institucionalización de un punto de vista en las cosas y en los hábitos. El hábito específico que se impone a los nuevos integrantes como un derecho de entrada, no es otra cosa que un modo de pensamiento específico, principio de una construcción específica de la realidad, fundado en una creencia prerreflexiva en el valor indiscutido de los instrumentos de construcción y de los objetos construidos (Chevallier & Chauviré, 2011, p. 31-32).

4.3 El programa de la decolonialidad como visión-división.

Uno de los sociólogos identificado con la corriente dominante del Pensamiento Crítico Latinoamericano en su versión decolonial que le ha dado proyección internacional y se ha convertido en una de sus figuras más representativas es el portugués Boaventura de Sousa Santos. De acuerdo al propio Boaventura, las perspectivas del Sur comparten las siguientes ideas:

1. La epistemología dominante está basada en una doble diferencia: la diferencia cultural del mundo moderno cristiano occidental y la diferencia política del colonialismo y el capitalismo. La pretensión de universalidad de la ciencia moderna, es el resultado de una intervención epistemológica que sólo fue posible gracias a la fuerza con que la intervención política, económica y militar del colonialismo y capitalismo modernos se impuso a los pueblos y las culturas no occidentales y no cristianos.
2. Esta doble intervención desacreditó y suprimió todas las prácticas sociales de conocimiento no occidentales: el epistemicidio.
3. La ciencia moderna ha jugado un doble papel. En el aspecto positivo, la apropiación de la ciencia por grupos subalternos y oprimidos ha servido para legitimar sus causas y fortalecer sus luchas; en el caso opuesto, la epistemología que confirió a la ciencia la exclusividad del conocimiento válido se tradujo en un vasto aparato institucional: universidades, centros de investigación, sistemas de expertos, dictámenes técnicos que hizo muy difícil el diálogo entre la ciencia y el resto de los saberes; la dimensión institucional pudo ocultar el contexto sociopolítico de su producción que subyace a la universidad descontextualizada de su pretensión de validez.
4. La crítica de ese régimen epistemológico hoy es posible gracias a una serie de circunstancias que permiten identificar alternativas, a la vez que revelan los obstáculos políticos y culturales que impiden su concreción (de Sousa Santos, 2014, p. 7-9).

Estos enunciados considerados a manera de principios programáticos establecen las reglas del juego, las credenciales de admisión y el tipo de capital que está a debate dentro del campo analizado. Un

aspecto esencial dentro de esta postura académica es la pretensión de verdad que acompaña este u otros manifiestos contenidos en obras de destacados representantes de la decolonialidad (Dussel, 2015; Bautista, 2014; Mignolo, 2013; de Sousa Santos & Meneses, 2014). La construcción del campo inicia con el poder simbólico de quien hace valer sus principales categorías de percepción, el dominante es quien tiene los medios para imponer al dominado que perciba como él quiere ser percibido (Chevallier & Chauviré, 2011, p. 142).

La búsqueda de un doble reconocimiento: el de las tesis enunciadas como certezas autoevidentes así como la validez de quien las enuncia de manera imperativa son el punto de partida que da inicio a la producción de un conocimiento liberado del lastre occidental. Los principios decoloniales rompen, sin dejar lugar a matices o mediaciones, con la tradición y exigen, a quien los acepta, una actitud de renuncia a todo el legado de las ciencias sociales si éstas no sirvieron para legitimar y fortalecer las luchas de los pueblos oprimidos. La vertiente decolonial también demanda el compromiso con la única posibilidad que se constituye como alternativa, esto es las propuestas identificadas con la decolonialidad, transmodernidad, ecología de los saberes, epistemologías del Sur y demás denominaciones agrupadas todas ellas en el campo objeto de estudio.

El Poder de las visión sacraliza la división entre el conocimiento válido del que no lo es. La división clásica que reconoce a la ciencia como un conocimiento con mayor objetividad que otras formas de comunicación del pensamiento (como el mito, el dogma religioso, el sentido común, la apreciación artística) división que desde la filosofía tradicional es vista como la diferencia entre doxa y episteme, queda trastocada en el esquema propuesto por las epistemologías del Sur las cuales oponen una epistemología dominante a otras epistemologías negadas y proscritas: epistemicidio.

Para reafirmar su independencia frente a toda jerarquía en el panorama internacional de las Ciencias Sociales, el campo del Pensamiento Crítico Latinoamericano reinventa un nuevo vocabulario para las ciencias sociales. En tanto la filosofía y la teoría social han otorgado a la epistemología la función de vigilancia para marcar límites al relativismo extremo, el pensamiento decolonial ha consolidado sus posiciones internas, al violentar ese sentido. Para Boaventura de Sousa:

Toda experiencia social produce y reproduce conocimiento y, al hacerlo, presupone varias epistemologías. Epistemología es toda noción o idea, reflexionada o no, sobre las condiciones de lo que cuenta como conocimiento válido. Por medio del conocimiento válido una determinada experiencia social se vuelve intencional e inteligible. Los diferentes tipos de relaciones sociales pueden dar lugar a diferentes epistemologías. En su sentido más amplio, las relaciones sociales son siempre culturales y políticas (representan distribuciones desiguales de poder). Todo conocimiento siempre es contextual, tanto en términos de diferencia cultural como de diferencia política. Las experiencias sociales están constituidas por varios conocimientos, cada uno con sus propios criterios de validez, es decir, están constituidas por conocimientos rivales (de Sousa Santos, 2014, p. 7).

4.4 Valoración Crítica al campo decolonial.

Si se presta atención al sentido dado a la epistemología por el pensamiento decolonial, quedaría nulificado cualquier esfuerzo que se hiciera por valorar y/o clasificar el tipo de conocimiento de acuerdo a su reivindicación de verdad -equivaldría lo mismo las ideas que tiene un niño acerca de la luna que las que tiene un astrónomo- además el mismo criterio de clasificación nos impide distinguir entre las ideas producto de nuestros deseos, condicionamientos o alucinaciones y la correspondencia con la realidad, esto es, el principio de realidad. Pero si -como apunta la incorporación del término contextual- los conocimientos a los que se refiere de Sousa solo corresponden a las representaciones colectivas y no a los pensamientos individuales, sería imposible toda adopción de epistemologías “ajenas” o la fusión o el mestizaje -conocimiento híbrido- de culturas. Al estar condenadas solo a relaciones de rivalidad y no al intercambio, todas las comunidades tendrían dos alternativas: enfrentarse o aislarse. El manejo del alfabeto inventado por los fenicios, los números arábigos o los días de la semana originarios de Babilonia, (por sólo mencionar algunas herencias culturales provenientes de la Antigüedad) no tendrían cabida en “nuestras epistemologías”.

Esta serie de controversiales afirmaciones pueden o no ser compartidas por los partidarios de la “ecología de los saberes” (otro término innovado por el propio de Sousa) lo que sí resulta una falacia es reducir la pretensión de validez universal de la ciencia, es decir la cualidad de objetividad, a la imposición forzada de esa visión del mundo por medio de mecanismos económicos, políticos y, sobretudo, militares. Si tal afirmación se refiere exclusivamente a las aportaciones teóricas y metodológicas de las ciencias sociales, habrá que recordar que éstas se fueron abriendo paso en las propias sociedades occidentales con gran esfuerzo ante la resistencia, por parte de los patrones culturales tradicionales y de las instituciones que los sustentaban como la iglesia católica o los gobiernos monárquicos, para quienes estos conocimientos resultaban nocivos a sus intereses. La misión de la Ilustración sintetizada en la frase de Emmanuel Kant *atrévete a pensar* (Kant, 2015) y practicada de manera permanente por las ciencias sociales, ha consistido en buena medida, en desmontar mitos, como acertadamente aclaró Eric Hobsbawm (Hobsbawm, 2018) pero, si el agravio se extiende a los conocimientos científico-naturales, la acusación de falsa objetividad resulta doblemente grave, por cuanto los descubrimientos de los microbios o la penicilina han permitido prolongar la vida y el bienestar de los seres humanos a un nivel mucho mayor que los remedios tradicionales de los pueblos originarios, muy a pesar de las loas que hacen de los conocimientos ancestrales de curanderos y chamanes, los seguidores y practicantes de la llamada “medicina alternativa”.

El tercer aspecto de las polémicas afirmaciones de de Sousa parece retrotraer a las dicotomías maniqueas del marxismo dogmático entre ciencia burguesa y ciencia proletaria. Si bien la apropiación de los avances científico-sociales, por parte de los grupos subalternos, concede a estos conocimientos un aspecto emancipador y a los colectivos dominados herramientas teóricas para su liberación, esta apreciación no es ajena a la que brindaron varias tradiciones sociológicas como la teoría crítica (Horkheimer, 2000), la sociología radical de W.C. Mills (Wright Mills, 2003), la hermenéutica sociológica de Zygmunt Bauman (Bauman, 2014) o los últimos escritos de Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1999). Además, no hay que olvidar que fueron las condiciones institucionales las que permitieron a estos autores producir su trascendental obra, debido a que sus trabajos se alojan totalmente en el ambiente académico. Las aportaciones teóricas fueron posibles por el sistema universitario del que esas figuras destacadas del pensamiento sociológico formaron parte. De igual forma, esta infraestructura institucional fue la que permitió desarrollar los trabajos de los representantes de la opción decolonial ya que todos ellos, sin excepción, poseen grados académicos, trabajan en universidades (algunos en prestigeadas instituciones estadounidenses) y escriben en editoriales y para públicos académicos. Si bien mucho de las prácticas que se desarrollan en las instituciones educativas puede tener un sesgo marcadamente ideológico (como el que se efectúa en las escuelas de negocios) en las ciencias sociales en cambio, lo que ha prevalecido es la discrepancia de posiciones y los debates teóricos. La posición crítica que ha definido a las ciencias sociales, más que descalificar las formas de pensar y actuar de las masas oprimidas, ha intentado construir teóricamente sus posibilidades de liberación.

Los autores adscritos al pensamiento decolonial se arrojan el derecho de representar y reivindicar los “distintos saberes” de los pueblos originarios y demás poblaciones dominadas por la expansión del capitalismo mundial. Equiparan los discursos culturales con las elaboraciones teóricas producidas por las ciencias sociales esgrimiendo para ello su lucha en contra de la “colonialidad del poder y del saber”. Al llevar sus discusiones en un espacio lejano a donde se produce el discurso que pretenden reivindicar, los autoproclamados portavoces de los pueblos terminan por silenciar esas voces.

5. CONCLUSIONES

La construcción teórica del campo llevada a cabo por Pierre Bourdieu en varios de sus textos fundamentales constituye una potente herramienta para el trabajo sociológico. Si bien por sus múltiples dimensiones desentrañar toda la potencialidad de la teoría del campo acuñado por Bourdieu no es tarea sencilla, en este trabajo se intentó evitar caer en el expediente fácil de la repetición doctrinaria de un autor sacralizado. En cambio, fue preferible emplear de manera analítica las descripciones que da el autor a manera de guía metodológica para analizar la emergencia y consolidación de una corriente de pensamiento que en las últimas décadas se ha convertido en la vertiente predominante en América Latina. Analizar la vasta producción de textos conjuntada en lo que convencionalmente se denominó pensamiento decolonial, resultaría una tarea que sobrepasa las dimensiones de cualquier

artículo que intentara medianamente acoger esta labor. Es por eso que resulta fructífero el uso de conceptos acuñados por Pierre Bourdieu para explicar lo que constituye un campo y que permitió en este trabajo centrar el aspecto nodal del tema. A partir de las observaciones de Bourdieu se pudo distinguir los objetos en juego que estructuran el campo de la decolonialidad latinoamericana. El binomio colonialidad del poder-colonialidad del saber que da pauta al imperativo de descolonizar las ciencias sociales latinoamericanas a partir de las epistemologías de Sur le han convertido en el capital en juego dentro de los autores latinoamericanos que se adscriben a este punto de vista. Como se planteó en las observaciones críticas, estas premisas no son ni novedosas ni medianamente congruentes, pero estos aspectos son secundarios si se considera que el campo de la decolonialidad constituye en la actualidad la forma predominante de hacer ciencias sociales en América Latina.

REFERENCIAS

- Alexander, J. (1987). La centralidad de los clásicos. En A. Giddens, & J. Turner, *La teoría social, hoy* (pp. 537). Conaculta-Alianza Editorial .
- Bauman, Z. (2014). *¿Para qué sirve realmente un sociólogo?* Paidós.
- Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Akal.
- Bourdieu, P. (1999). *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Los usos sociales de la ciencia*. Nueva visión
- Bourdieu, P. (2002). *Lección sobre la lección*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). *Razones prácticas*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2008). *Cuestiones de sociología*. Akal.
- Bourdieu, P. (2019). *Curso de sociología general 1*. Siglo XXI.
- Burke, P. (2010). *Hibridismo cultural*. Akal.
- Cerón, A. U. (2019). Hábitus, campo y capital. Lecciones teóricas y metodológicas de un sociólogo bearnés. *Cinta Moebio*, 66, 310-320. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2019000300310>
- Chevallier, S., & Chauviré, C. (2011). *Diccionario Bourdieu*. Nueva Visión.
- Chinoy, E. (2004). *La sociedad. Una introducción a la sociología*. Fondo de Cultura Económica.
- Chiu Amparán, A. (1998). La teoría de los campos en Pierre Bourdieu. *Polis México*, 98, 179-198. <https://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/345>
- De Sousa Santos, B. (2014). Introducción. En B. De Sousa Santos, & M. P. Meneses, *Epistemologías del Sur (perspectivas)* (pp. 7-17). Akal.
- De Sousa Santos, B., & Meneses, M. P. (2014). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal.
- Devés Valdés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Biblos.
- Durkheim, E. (1993). *La división del trabajo social*. Planeta Agostini.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Elias, N. (1983). *Compromiso y distanciamiento*. Península.
- Funes, P. (2014). *Las ideas políticas en América Latina*. El Colegio de México.
- Gutiérrez, A. (2002). La lógica del juego. La noción de campo en la perspectiva de Pierre Bourdieu. *Trayectorias*, 40(10), 9-19. <http://trayectorias.uanl.mx/10/lalogica.htm>
- Habermas, J. (1983). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Planeta Agostini.
- Hobsbawm, E. (19 de abril de 2018). *La función social del pasado. Traducción de Juan Delgado*. Sociedad Futura. <http://sociedadfutura.com.ar/2018/04/19/eric-hobsbawm-texto-inedito-en-castellano-la-funcion-social-del-pasado/>
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós.
- Kant, E. (2015). *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Liotard, J. F. (1987). *La condición posmoderna*. Cátedra.
- Maffesoli, M. (2005). *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. Fondo de Cultura Económica .
- Mendez Reyes, J. (2012). Descolonización del saber. Una mirada desde la epistemología del Sur. *Estudios culturales*, 82-89. http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios_culturales/num10/art9.pdf
- Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.

- Mignolo, W. D. (2013). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En B. de Sousa Santos y Meneses, *Epistimologías del Sur (perspectivas)* (pp. 67-120). Akal.
- Remmling, G. W. (1982). *Hacia la sociología del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Roitman, M. (25 de febrero de 2019). El boom de los estudios postcoloniales. *La Jornada*, pág. 36.
- Villalobos, C. (2017). Teoría social y régimen de conocimiento. Una crítica al poscolonialismo latinoamericano. *Temas Sociológicos*, 21, 149-176. <http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/TSUCSH/article/view/1050/990>
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI.
- Wright Mills, C. (2003). *La imaginación sociológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Zapata, F. (1997). *Ideología y política en América Latina*. El Colegio de México.
-

AUTOR

Adrián Galindo. Licenciado y Maestro en Sociología por la UNAM, Doctor en sociología por la UAM. Integrante del cuerpo académico Problemas Sociales de la Modernidad. Líneas de investigación: Pensamiento Latinoamericano, Problemas del desarrollo

CONFLICTO DE INTERESES

El autor informa que no existe ningún conflicto de interés posible.

Financiamiento

No hay asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A