

Arturo Escobar y sus fuentes críticas en la construcción de pensamiento latinoamericano *

Patricia Botero**

Profesora e Investigadora del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de las Líneas: Socialización Política y Construcción de Subjetividades, Grupo Perspectivas éticas políticas y morales de la niñez y la juventud; y, Línea Semiopraxis, Discurso de los cuerpos y Artes de Hacer. Grupo interinstitucional Pirka.

• **Resumen:** *Este artículo realiza una meta-lectura a la propuesta teórica de Arturo Escobar al señalar las fuentes críticas a las que acude como construcción y deconstrucción de pensamiento latinoamericano tales como: antropológica, ecológica; post-estructuralista y post-marxista en sociedades globales y locales las cuales componen la propuesta del postdesarrollo en la pluriversalidad.*

La construcción del pensamiento de-colonial en la política permite al lector reconocer rutas de reflexión y movilización en prácticas teóricas y teorías en la práctica a partir de la comprensión de comunidades locales de afirmación que se constituyen en referentes al descolocar la mirada universal y homo céntrica propuesta en el modelo modernidad/colonialidad en la separación: individuo, comunidad, naturaleza y cultura. Esta propuesta transita a una perspectiva bio-céntrica de la realidad en la cual se reconoce la producción de conocimiento que formula las preguntas desde Latinoamérica misma, rompiendo con el modelo civilización-barbarie que

* Este trabajo se realiza en el marco del proyecto: Alvarado, Ospina, Botero, Cardona, Loaiza, Díaz, Castillo, Ángel, Castillo, Patiño, Orozco, Muñoz; Santacoloma, Martínez, Ospina, Uribe.(2008-2010). *Experiencias de acción política con participación de jóvenes en Colombia*. Código: 123545221077 y que aporta al GT *Juventud y nuevas prácticas políticas en América Latina*. Clacso 2007- 2010 (Colombia, Venezuela, Ecuador, Brasil, Chile, Argentina, Nicaragua, Costa Rica, México, Cuba y Uruguay, 27 centros de investigación en ciencias sociales y 52 investigadores e investigadoras). Este texto se nutre con los aportes de marta cardona, co-investigadora del presente proyecto. Así mismo, hace parte de las búsquedas sobre los aportes que hace la Antropología política a la línea de investigación: *Socialización política y construcción de subjetividades*, del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud (Alianza: Cinde y Universidad de Manizales), y de las reflexiones y seminarios propuestos en el grupo Pirka Arte, política y cultura: Ciudad Abierta, Universidad del Valle (Cali-Colombia), Alcaldía de Cali, Instituto Popular de Cultura de Cali, Universidad de Manizales, Cinde, Universidad de Catamarca (Argentina), Instituto Espacio Para la Memoria (Santiago del Estero-Argentina) y Universidad de Santiago del Estero.** Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Universidad Santo Tomás, Magister en Educación y Desarrollo Comunitario del Cinde y la Universidad Surcolombiana, Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud del Cinde y la Universidad de Manizales. Correo Electrónico: eddie@ut.edu.co.

** Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Universidad de Manizales-Cinde. Magister en Educación y Desarrollo Comunitario, Universidad Surcolombiana-Cinde. Psicóloga y Educadora Especial, Universidad de Manizales. Correo electrónico: jantosib@gmail.com.

ha negado sistemáticamente las historias de pluralidad. En este sentido, Escobar recupera el locus de enunciación a partir de la deconstrucción de las neocolonizaciones del pensamiento en las teorías del desarrollo hacia la configuración de conocimientos de otro modo.

Palabras clave: giro de-colonial, pensamiento latinoamericano, dimensión cultural de la política, dimensión política de la cultura y Postdesarrollo.

Arturo Escobar e as suas fontes críticas na construção do pensamento latino-americano

• **Resumo:** *Este artigo faz uma meta-leitura da proposta teórica de Arturo Escobar sobre as fontes críticas as quais ele dirige-se para a construção e des-construção do pensamento latino-americano. Estas fontes são do tipo antropológico, ecológico, pós-estruturalista e pós-marxista em sociedades globais e locais, as quais compõem a proposta de pós-desenvolvimento na pluriversalidade.*

A construção do pensamento des-colonial na política permite ao leitor reconhecer vias de reflexão e mobilização nas práticas teóricas e teorias na prática a partir da compreensão de comunidades locais de afirmação que constituem-se em referentes ao des-colocar a olhada universal e homocêntrica que tem sido proposta no modelo modernidade/colonialidade na separação: individuo, comunidade, natureza e cultura. Esta proposta visa a uma perspectiva biocêntrica da realidade na qual se reconhece a produção do conhecimento que formula as perguntas desde a Latino-América mesma, rompendo assim com o modelo civilização barbárie que tem negado sistematicamente as histórias da pluralidade. Neste sentido, Escobar recupera o locus de enunciação a partir da des-construção das neo-colonizações do pensamento nas teorias de desenvolvimento para a configuração de conhecimentos de maneira diferente.

Palavras-Chave: giro des-colonial, pensamento latino-americano, dimensão cultural da política, dimensão política da cultura e pós-desenvolvimento.

“Arturo Escobar and his critical sources in the construction of the Latin-American thought”

• **Abstract:** *This article is a meta-reading of Arturo Escobar’s theoretical proposal by identifying the critical sources he refers to such as construction and de-construction of the Latin-American thought. These critical sources are anthropological, ecological; post-structuralist and post-Marxist in global and local societies which make up the post-development proposal in pluriversality.*

The construction of de-colonial thought in politics allows the reader to recognize reflection routes and mobilization in theoretical practices and in

practice theories from the comprehension of affirmation of local communities which, at the same time, become referents when de-collocating the universal look and the homo-centric proposal that have been proposed in the modernity/coloniality model aiming at separating: individual, nature and culture. This proposal projects itself on a bio-centric perspective of reality where knowledge production is recognized. This production formulates questions from Latin-America itself, thus separating itself from the barbarity civilization model that has denied plurality histories systematically. Accordingly, Escobar recovers the enunciation locus from the de-construction of thought neo-colonizations in development theories that aim at configuring knowledge otherwise.

Keywords: de-colonial turn, Latin American thought, politics cultural dimension, culture political dimension and post-development.

Primera versión recibida abril 5 de 2010; versión final aceptada mayo 8 de 2010 (Eds.)

-1. Presentación. -2. Primera parte: ¿Se insinúa una epistemología política en los estudios latinoamericanos desde Arturo escobar? -3. Segunda parte: pensamiento de-colonial. Crítica desde la influencia del pensamiento latinoamericano. -Lista de referencias.

1. Presentación

En este texto rastreo las pistas de construcción del pensamiento de Arturo Escobar (Escobar, 1995, 1996; Escobar & Pedrosa, 1996; Escobar, 1995/1996; 1997a; 1999a; 1999b; 2003; 2005a; 2005b; Restrepo & Escobar, 2004; Escobar, 2006; y 2009a; 2009b), asumiendo su teoría como una propuesta que insinúa una “epistemología política” en los estudios latinoamericanos. Dicha perspectiva invita a una apuesta por el post-desarrollo desde múltiples críticas en la lectura de realidades históricamente construidas en esta región, explorando formas de enunciación de mundos desde la diversidad, como presencias que irrumpen en tiempos y lugares concretos detonantes de acciones políticas alternativas.

En un primer momento, presento algunas reflexiones acerca de los rasgos de pensamiento que caracterizan la producción centrada en la deconstrucción de la noción del desarrollo (Escobar, 1995/1996 y 1999a). La interpretación¹ sobre la producción académica del autor permite sustentar las influencias teóricas desde fuentes como el post-estructuralismo francés, la antropología y

¹ Es necesario advertir que en este texto no pretendo dar cuenta de la obra del autor; aquí sólo anuncio una interpretación sobre su propuesta teórica como horizonte de referencia posible hacia lo que se comprende como pensamiento postcolonial. Así, fiel a la producción del autor, cito textualmente apartes de su obra e invito a los lectores y lectoras a que se remitan a las fuentes de manera directa, para la construcción de sus propias rutas de pensamiento y actuación epistémica, política y cultural.

la ecología política, mostrando las influencias postcoloniales transnacionales, latinoamericanas y locales desde el trabajo con las comunidades del Pacífico colombiano, como voces que permiten configurar claves de pensamiento latinoamericano.

En un segundo momento, describo algunas rutas de interpretación sobre la emergencia de dinámicas singulares y plurales señaladas por el autor como propuestas de afirmación que invitan a la vigilancia de realidades posibles: ¿en qué condiciones se realizan?, ¿de qué maneras acontecen?, ¿qué saberes circulan?, ¿cómo están conformando minorías disidentes frente a los acontecimientos políticos de región?, ¿cómo irrumpen con la naturalización de esquemas incorporados en los imaginarios y prácticas de injusticia y violencias sociales?, ¿cómo instituyen nuevas maneras de construir realidades?

Finalmente, el sentido de este texto señala la configuración de múltiples perspectivas críticas que cobran vigencia en el pensar latinoamericano.

2. Primera parte: ¿Se insinúa una epistemología política en los estudios latinoamericanos desde Arturo escobar?

En la producción de los estudios latinoamericanos cabría preguntar por una epistemología política desde la propuesta de Arturo Escobar. La lectura *ad hoc* de realidades latinoamericanas ha permitido la consolidación de un pensamiento que se constituye en herramienta de poder, entendido éste como posibilidad y creación.

Arturo Escobar, nacido en Manizales y trasladado desde los cinco años a la ciudad de Santiago de Cali, se identifica como *paisa renegado* en las voces regionales que, aún en su presentación como académico, pesan en la composición de su narrativa personal inédita. Sus preocupaciones e intereses de formación evidencian un diálogo original entre los discursos de las ciencias duras y las ciencias blandas, rompiendo con el presupuesto de la inconmensurabilidad entre las mismas.²

La obra de Arturo permite comprender que la originalidad en la construcción de pensamiento latinoamericano pasa por la desmitificación de los presupuestos esenciales que abogan por la pureza ante el conocimiento euro-céntrico, autóctono y mono-paradigmático de la crítica. De igual forma, este pensador rompe con la creencia idealizada del autor/víctima de la vulnerabilidad, la pobreza, la miseria, el hambre y la guerra, como testimonio de la miseria de un pueblo, pues al permear los imaginarios producto de saberes atribuidos y auto-impuestos, señala lugares de afirmación de las identidades

² Ingeniero Químico con énfasis en bioquímica (Universidad del Valle); Magister en Ciencias de la Alimentación y Nutrición Internacional (Universidad de Cornell, Ithaca, Nueva York); Doctor en Filosofía, Políticas y Planeamiento del Desarrollo del Tercer Mundo (Universidad de California) con énfasis en Antropología. Profesor en la Universidad de California en Santa Cruz, el Smith College, y la Universidad de Massachussets, en Amherst; investigador visitante en la universidad del Valle y seguidor de los movimientos sociales de comunidades indígenas del Cauca, del proceso de las comunidades negras del Pacífico y de los movimientos femeninos ecológicos.

latinoamericanas como posibilidad.

Su apuesta como sujeto encarnado no se remite sólo a la del autor que se convierte en nativo de una realidad para entenderla, sino a la de un nativo que logra situarse en el ángulo de espectador responsable de la producción de textos y contextos, logrando des-encapsular y movilizar el pensamiento en su capacidad de diálogo, con saberes plurales de comprensión de las realidades. En las trincheras desde donde se fundan las revoluciones locales de vida, Escobar descoloca el lugar monovalente de la verdad del progreso y el desarrollo, lugar teórico desde el cual se ubica en múltiples críticas para leer identidades y subjetividades latinoamericanas alternativas.

La originalidad del pensamiento del autor se desenvuelve en la capacidad de reconocer el saber como creación, en el acumulado histórico de donde venimos; no como generación espontánea de un genio, sino como recreación de los lugares y los tiempos que habitamos. En sus propias palabras, la producción del conocimiento social “es un proceso histórico, no hay ideas originales, esto sería la reproducción del gran mito de una sociedad burguesa”³.

De este modo, la teoría de Escobar trasciende la reproducción de conocimiento con parámetros ajenos que se importan y aplican deductivamente a las realidades políticas y culturales; su propuesta, por lo tanto, se aleja de una postura prescriptiva; intenta, al contrario, comprender desde los lugares de la enunciación de referentes, que:

El proyecto de Modernidad/Colonialidad no se encuadra en una historia lineal de paradigmas o epistemes; entenderlo así, significaría integrarlo en la historia del pensamiento moderno. Al contrario, el programa MC debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas —la cristiandad, el liberalismo y el marxismo—, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos (Escobar, 2003, p. 53).

Reflexionar acerca de los estudios latinoamericanos desde una perspectiva epistemológica reafirmaría la postura eurocéntrica con la cual riñe; no obstante, en la auto-reflexión del modo de pensar latinoamericano, resalta “la fuerza epistemológica de las historias locales y de pensar teoría desde la praxis política de los grupos subalternos” (Escobar, 2003, p. 61).

Crítica desde la lectura post-estructuralista francesa en la deconstrucción del desarrollo:

*Ejercicio imaginativo*⁴

³ Apuntes personales, Escobar, 2009b.

⁴ Para antecedentes e información etnográfica general sobre la región, véase Escobar y Pedrosa (1996); se puede encontrar un tratamiento etnográfico de la conservación de la biodiversidad en Escobar (1997a); y sobre el movimiento social negro véase el capítulo 7, que reproduce un texto escrito colectivamente con Grueso y Rosero. La ecología

Situémonos en un área de selva tropical como el Pacífico colombiano, donde vengo trabajando desde hace algunos años [...] Estos mundos y paisajes silvícolas con sus rasgos sociales, culturales y biofísicos peculiares nos parecen poco familiares. Supongamos que comenzamos nuestro viaje navegando a contra corriente en uno de los innumerables ríos que fluyen de las vertientes andinas hacia el litoral y que, al descender hacia el océano, encontramos que las comunidades indígenas dan paso a asentamientos negros y que, a medida que el río se abre en un estuario, empezamos a divisar pequeños pueblos e, incluso, a algunos blancos.

Pronto nos encontramos ante un paisaje muy diferente, uno fácilmente reconocible para nosotros. Quizás es una plantación de palma africana o una sucesión ordenada de grandes estanques rectangulares -más de una hectárea cada uno- destinados al cultivo industrial de camarón para exportación. Aquí encontramos a un capitalista ocupado en generar desarrollo y proveer trabajo, según él argumenta, a cientos de trabajadores negros en las plantaciones o en las plantas de empaque de pescado y camarón; desde su perspectiva, de otra manera, esos trabajadores estarían ociosos en los barrios pobres de un pueblo cercano que ha doblado su población, de 50.000 a 100.000 en menos de una década. [...]

Nada lejos de la plantación, hay un territorio indígena que ha recibido un visitante extraño recientemente, conocido en otros lugares como prospector de biodiversidad [...] ha venido a la región, quizás enviado/a por un jardín botánico de Estados Unidos o Europa, o por una compañía farmacéutica, en busca de plantas con uso potencial para aplicaciones comerciales. Él no está interesado en la planta en sí misma, sino en sus genes que llevarían de regreso a su país de origen. Imaginemos incluso en un futuro lejano que estos genes terminarán siendo utilizados para modificar a los humanos (para) hacerlos resistentes a ciertas enfermedades, productos transgénicos o quizás hasta para crear, en una latitud del norte, todo un ambiente tropical a partir de la colección de genes de muchas selvas tropicales, ya sea con forma biológica o virtual [...] Finalmente, situémonos en el espacio de percepción de un activista del movimiento social de comunidades negras que ha surgido en esta región como resultado de muchos cambios ocurridos, incluyendo el advenimiento capitalista, cambio planificador del desarrollo y el bio-prospectador.

política del movimiento negro se discute en el capítulo 9; así mismo, esta narrativa está publicada en Escobar (1999a, 282 y 283), en *Ecología política anti-esencialista: regímenes de naturaleza, el mundo post-natural*.

Este activista creció en una comunidad ribereña y logró llegar a una de las grandes ciudades andinas en busca de educación; ahora ha vuelto a los ríos para organizar la defensa de los paisajes culturales y biológicos de la región. Si observamos lo que está haciendo, podemos decir que mantiene varios paisajes y naturalezas en tensión: ante todo en su mente está el paisaje de los ríos y asentamientos de su niñez, poblado con todo tipo de seres, desde las hermosas palmas de coco y naidí, hasta las visiones y los seres espirituales que pueblan sus sub y supra-mundos. Si se encuentra en sus veintes, quizás también creció aliado del paisaje disciplinado de las plantaciones. Como activista, se ha concientizado con los discursos de la biodiversidad y con el hecho de que su paisaje está en la mira de organizaciones y corporaciones internacionales, Ong's ambientalistas del Norte, y el gobierno de su propio país, todos interesados en acceder a la supuesta riqueza de recursos genéticos de la región [...]

Cada régimen es el resultado de articulaciones discursivas con acoplamientos biológicos, sociales y culturales llevadas a cabo en un amplio campo de discursividad que desborda cada régimen particular (Laclau & Mouffe, 1985)... Múltiples paisajes en tensión: el paisaje "orgánico" de las comunidades, el paisaje capitalista de las plantaciones o el tecnopaisaje de los investigadores y empresarios de la diversidad y la biotecnología⁵ (Escobar, 1999a, p. 2007).

La pregunta fundante del pensamiento de Escobar sobre qué significa afirmar que el desarrollo empezó a funcionar como práctica discursiva, creando un espacio en el cual sólo unas cosas podían decirse e imaginarse, presenta un tipo de crítica que descentra el lugar mono-paradigmático de la postura marxista; repensar la crítica desde una postura socio-histórica política y cultural latinoamericana se constituye en escenario de un saber decolonial que invita a descolocar únicos ángulos de la realidad. Así, las críticas propuestas por Escobar (1999b) retoman los postulados post-estructuralistas foucaultinos (1970; 2003a y 2003b): la lectura antropológica de la modernidad y las influencias postcolonialistas transnacionales y nacionales⁶.

⁵ Con la lectura aguda multi-escalar, Escobar subraya entrecruzamientos contradictorios entre dinámicas globales, nacionales y locales, en que se mezclan triples hibridaciones entre sociedades esclavistas, de clases e industrializadas, como lo explican Florez y Aparicio (2009): vinculadas con la instalación de camaroneras industriales, industria maderera y minera (sobretudo aurífera), monocultivos extensos (de palma africana, planta de coca destinada a producción de cocaína, etc.), sin descuidar por ello el estudio de las nuevas formas de explotación capitalista centradas, por ejemplo, en la biodiversidad de la región (multinacionales farmacéuticas) o en la exacerbación del exotismo mercantilizado (megaproyectos turísticos) (p. 224).

⁶ Desde las perspectivas de la lingüística estructural, la hermenéutica y la filosofía del lenguaje, la teoría post-estructuralista comenzó a florecer a finales de los sesenta alcanzando cierta madurez en los últimos quince años. Su premisa fundamental es que el lenguaje y la significación son constitutivos de la realidad y, por consiguiente, que es mediante el lenguaje y el discurso que la realidad llega a constituirse como tal. "Esto no equivale a negar la existencia de la realidad material, como algunas críticas simplistas sugieren. Todo lo contrario: cambiar la "economía política de

Escobar, además de la crítica marxista que coloca en la base del conocimiento y de la dinámica de lo social, del individuo, del mercado, de la producción y del trabajo, propone la crítica post-estructuralista que ve en el lenguaje y las significaciones formas de consolidación de prácticas en regularidades históricas. En este sentido, la deconstrucción de los imaginarios del desarrollo, desde las propuestas de los movimientos sociales de género, las identidades étnicas y la ecología política, permite consolidar una teoría no prescriptiva, sino interpretativa de otros lugares de construcción de realidades sociales.

Así, Escobar (1996) señala los sistemas de clasificación, nominación, adjetivación, enjuiciamiento, modelación y valoración de una realidad que se inserta en discursos realizados y bioproducidos por saberes que han controlado prácticas institucionales y subjetivas como expresiones de neocolonización del pensamiento.

Según el autor, la formación de condiciones de producción de prácticas discursivas -entendidas como un sistema de relaciones que permite la creación de objetos, conceptos, teorías, y estrategias que pretenden determinar la manera de comprender una realidad- han determinado las reglas de juego que otorgan la autoridad de quien habla desde el punto de vista moral y profesional.

El trabajo de-constructivo (Escobar, 1984; 1995/1996; 1999a, y 2009a) sobre la verdad instalada del progreso, evidencia la apropiación del discurso de planificación⁷ como “*acción social racional*”, posteriormente descrito como la era del desarrollo en el Tercer Mundo a fines de los años cuarenta, en donde “la estabilidad política y los crecientes niveles de vida se convirtieron en un objetivo explícito de diseños de planes ambiciosos para lograrlos” (Escobar, 1999b, p.60).

La genealogía del desarrollo originada en la coyuntura de la postguerra y agenciada por los Estados Unidos como una compleja empresa de intervención en múltiples aspectos de la sociedad y la cultura, se subjetivó biopolíticamente en el supuesto de aliviar los efectos de la pobreza rural y urbana, bajo las nuevas tecnologías de administración sobre “las mayorías de pobres rurales y urbanos quienes (vieron) su destino planificado e intervenido” (Escobar, 1999a, p.13). Etiquetas, tales como “pequeños agricultores” o “mujeres embarazadas”, reducen la vida de una persona a un aspecto singular y la

la verdad" que subyace a toda construcción social (para usar un término de Foucault) equivale a modificar la realidad misma, pues implica la transformación de prácticas concretas de hacer y conocer, de significar y de usar" (Escobar, 1999a, p. 21).

⁷ Esta noción llegó a su madurez durante los años veinte y treinta con la Primera Guerra Mundial, la planificación soviética, el movimiento de la administración científica en los Estados Unidos y la política económica keynesiana. Las técnicas de planificación fueron refinadas durante la Segunda Guerra Mundial, en conexión con la guerra, cuando se difundieron la investigación de operaciones, el análisis de sistemas, la ingeniería humana. El discurso del desarrollo reaparece en el discurso liberal del desarrollo sostenible del World Commission, 1987, con el título Nuestro Futuro Común, según el cual esta nueva realidad, de la cual no hay escapatoria, debe ser reconocida y gerenciada (Escobar, 1999a, p.76-77).

convierten en un “caso” que debe ser tratado o reformado (Escobar, 1999a, pp. 68-69); producen, además, un tipo de realidad que no es ciertamente la del campesino, mientras las culturas y luchas campesinas se hacen invisibles. Consecuentemente, la planificación hace olvidar a la gente los orígenes de sus mediaciones históricas.

La idea de liberación de una “soberanía del pensamiento europeo” (Diawara, 1990) anuncia que “epistemológica y políticamente el Tercer Mundo es construido como objeto natural-técnico que debe ser normalizado y moldeado mediante la planificación para satisfacer las características “científicamente verificadas” de una “sociedad de desarrollo” (Escobar, 1999b, p. 62).

Crítica desde la influencia de las propuestas postcoloniales transnacionales

Las realidades temporal y localmente configuradas en las comunidades indígenas afrodescendientes que se cristalizaron entre los siglos XVIII y XX, son para el autor un espacio de proyecto de pensamiento y conocimiento acerca de los movimientos sociales: chinos, árabes, latinos, como formas diferentes de ver el mundo; consecuentemente, se aprecia en el autor la producción de conocimiento pluri-localizado en diálogo con voces transnacionales tales como las de Shiva (1989, 1993); Mohanty (1991); Haraway (1992, 1995, 1997); Marglin (1992); Bhabha (1990); y Harcourt (2007); ellos y ellas, en una postcrítica desde diferentes militancias ecológicas, de género, cibernéticas, posteconómicas, como propuestas postcoloniales que señalan las características reiterativas de subordinación en continentes africanos, latinoamericanos, asiáticos, en búsquedas interétnicas de alternativas de producción de saberes/poderes que logren deconstruir el mensaje mesiánico de la tecnificación del mundo.

Los análisis sobre las situaciones coloniales y postcoloniales realizadas por autores como Mudimbe (1988); Mohanty (1991); y Bhabha (1990), invitan al autor al pensamiento de las representaciones del Tercer Mundo. De Mudimbe (1988) en: “*The Invention of Africa* resalta la re-interpretación crítica de la historia africana en el proceso de volver a fundar y asumir, dentro de las representaciones, una historicidad interrumpida.

Así mismo, los trabajos de Shiva (1989, 1993); Mohanty (1991); Haraway (1992, 1995 y 1997), se reflejan en la pregunta ecológica y política sobre quién produce el conocimiento sobre la mujer del Tercer Mundo representada, en gran parte de la literatura feminista, como llena de “necesidades” y “problemas”, carente de opciones y de libertad de acción; y que en su carácter tercermundista se asume como ignorante, pobre, sin educación, tradicionalista, doméstica, apegada a la familia, victimizada, etc. Características que contrastan con la representación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, en control de su cuerpo y de su sexualidad, y libre de tomar sus propias

decisiones.

Desde el punto de vista de los movimientos ecológicos en India, descritos por Shiva, Escobar subraya procesos emergentes de postdesarrollo como maneras de conocer y de ser que crean riqueza promoviendo la vida y la diversidad, deslegitimando así “el conocimiento y la práctica de una cultura de la muerte como base de la acumulación del capital (Shiva, 1989: 13, 46)” (Escobar, 1999a, p.72). En este mismo sentido, retomando a Bhabha (1990), anuncia las prácticas discursivas y políticas de la jerarquización racial y cultural con la creencia de que el cambio social puede ser manipulado, dirigido y producido a voluntad.

Los estudios de pensadoras y pensadores poscoloniales transnacionales indican “la jugada colonialista”, que consiste en las configuraciones sistemáticas y específicas del sujeto colonial/tercermundista en y por medio del discurso y de las maneras que permitan el ejercicio del poder sobre él. En este sentido, la de-colonización del pensamiento propuesto por el autor se nutre con las realidades coloniales de otras latitudes, no únicamente latino-americanas.

La crítica desde la antropología y la ecología políticas

El encuadre de las prácticas discursivas en reiteraciones agenciadas internacionalmente y apropiadas nacional y localmente, evidencian una lectura post-estructuralista sintonizada con las preocupaciones por la diversidad biológica, la cual articula lo humano con lo no humano en el pensamiento ecológico y antropológico del autor (Escobar; 1997a, 1997b, 2005b, 2005c)⁸.

Su crítica (1997a y 1999b), Escobar & Pedrosa (1996) y Restrepo (2002 y 2006), además de seguir una interpretación de los quiebres histórico-temporales en las prácticas de producción de saberes, hace notar las coincidencias y las emergencias contra-coloniales al procurar una mirada histórico espacial, donde los saberes en comunidades concretas y diversas instauran territorios alternativos de producción de realidades políticas y culturales.

La visión dicotómica y jerarquizada de la realidad que subordina en pares —los buenos de los malos; los salvajes o bárbaros de los civilizados; los sujetos sobre los objetos, la cultura por encima de la naturaleza; el individuo previo a su comunidad, y la civilización por encima de los salvajes—, ha negado sistemáticamente las múltiples prácticas de comunidades tales como las afrodescendientes, la visión cosmológica indígena y las agrupaciones minoritarias de mujeres, en las que dicha separación no es posible, pues sus lógicas defienden la continuidad entre la naturaleza, la cultura y las formas de ordenamiento entre los individuos y sus entornos.

⁸ Precisamente, las formas de pensar, ser y hacer desde las realidades latinoamericanas colonizadas por el discurso de la modernidad, articulan la premisa fundamental de la separación de lo humano y lo no humano como expresión de la tecnificación fundante en el espíritu del progreso (Escobar, 2009c).

Las reiteradas colonizaciones en los discursos mono-teísta y euro-centrista de la modernidad y del progreso, encuadran durante quinientos años el mensaje de la homogeneidad dual que se actualiza desde mediados del siglo XX con el discurso de los desarrollados y los sub-desarrollados, y, en esta primera década del siglo XXI, con las premuras del mundo globalizado (1999b; 2005a, 2005b, 2005c y 2005d).

Es importante resaltar que, para el autor, la modernidad logra aprendizajes irremplazables como la abolición de la esclavitud y la agencia de movimientos minoritarios como el feminismo, con su consecuente reivindicación de los derechos humanos. Por tanto, aunque no se trata de renunciar a dichas luchas, señala que no existe modernidad sin colonización.

La crítica desde la antropología y la ecología políticas, como campo fundante de su pensamiento, apela a recontar las historias desde los movimientos, las emergencias y los procesos auto-realizados. Desde el campo de la ecología política denuncia la muerte de la naturaleza y el nacimiento del ambiente, la objetivación de la naturaleza por la ciencia moderna y la reducción de la naturaleza como mercancía (1999a, 2005b, 2009b, 2009c).

El concepto de biodiversidad es un discurso contradictorio en el que se expresan intereses heterogéneos, desde un “capitalismo verde” hasta la aspiración de grupos locales por el control de los recursos naturales y de sus formas productivas (Escobar, 1999b). Su perspectiva retoma el concepto de cuidado esencial fundamentado en Heidegger y recreado por el brasilero Boff (2002), un contra-capitalista desde la diversidad ecológica.

El desplazamiento de un homo-centrismo a un bio-centrismo permite transitar hacia modelos de economías mixtas y hacia el post-desarrollo, asumiendo legados históricos de una Latinoamérica verde y viva; así, por ejemplo, en la Constitución de Ecuador, las montañas, que se consideraban inertes, adquieren estatus de igualdad en los derechos de la *pacha mama* como ser vivo, o como lo plantea Galeano (2007): la naturaleza como ser sentipensante.

El des-dibujamiento del lugar, en el mundo globalizado, tiene consecuencias profundas en nuestra comprensión de la cultura, el conocimiento, la naturaleza, y la economía. Habría que “revertir algunas de estas asimetrías al enfocar de nuevo la constante importancia del lugar y de la creación del lugar, para la cultura, la naturaleza y la economía” (Escobar, 2009c, p.114).

De igual forma, el lugar, como la experiencia de una localidad específica con algún grado de enraizamiento, linderos y conexiones con la vida diaria, formula identidades en devenir; desde su visión cultural y política, parte del reconocimiento de las múltiples formas de organizaciones humanas, en las cuales la vida política se entremezcla con el mundo de la naturaleza y el mundo religioso. Un mundo político que ha ido más allá de los límites de la civilidad moderna. En este sentido, la lógica foucaultiana, en complemento con la lógica antropológica y eco-política, permite comprender que hay cosas que pueden ser y no ser de la misma manera y al mismo tiempo, sin entrar

necesariamente en contradicción.⁹

Vale la pena señalar la influencia de ciertos debates en la ciencia de la complejidad en la biología, incluyendo el trabajo de Maturana y Varela (1985); Varela (2000). Últimamente, Escobar se ha interesado por la noción de diseño ontológico (diseño de mundos), extrapolándolo del ecológico, sobre todo, a partir de los mundos relacionales como los de los indígenas.

Es importante resaltar el debate sobre las teorías sin disciplinas propuestas, por ejemplo, por Alberto Moreira.

3. Segunda parte: pensamiento de-colonial Crítica desde la influencia del pensamiento latinoamericano

Además de la producción de saber desde la caja de herramientas foucaultiana (Rabinow, 1997), desde la influencia post-colonialista transnacional y desde la producción de la antropología y ecología políticas, las preocupaciones teóricas latinoamericanas son una constante de análisis en los planteamientos de Escobar. La lectura juiciosa sobre teóricos latinoamericanos como Borda (1962, 1970, 1984 y 1992), Quijano (2000), Dussel (1975), Santos (2004), Mignolo (1995; 1999a; 1999b; 2005), y de producciones literarias latinoamericanas como las de Galeano y Ospina, le revelan el ensimismamiento en que vivimos los latinoamericanos al olvidarnos de pensar latinoamericanamente. Así, el lugar de preguntas como: *desde dónde nos ubicamos, desde dónde pensamos, con quién pensamos*, aparecen implícitas en sus preocupaciones por el saber.

Citando la propuesta de Santos (2004), advierte el autor que en el cruce de trayectorias históricas y encrucijadas desde la conquista, los mestizajes, las religiones diferentes, las expresiones añoradas de diversidad latinoamericana, “lo que era, lo que no existe, lo ausente [...] es hoy una alternativa no creíble a lo que existe” (Santos, 2004), (Escobar, 2009b, p. 6). En este sentido, subraya que ante los problemas modernos que no tienen solución moderna, es necesario buscar soluciones en otro lado: *las teorías social, liberal, marxista, post-estructuralista, post-feminista*, son legados teóricos que han invitado a pensar en la producción de saberes históricos y en la emergencia de una realidad que hoy se resquebraja, *declarando una postura contemporánea en la que todo está por repensarse*. Así, a partir de la ecología política —su campo principal—, su teoría cobra mayor vigencia en la crisis ecológica y en las prácticas resistentes de sociedades indígenas que patentizan la crisis del modelo civilizatorio, el cual ha envenenado la tierra y los campos, desde la

⁹ La lógica propuesta por Escobar rompe con los dualismos de la modernidad al fracturar el principio de no contradicción, en el cual “una cosa no puede ser y no ser de la misma manera y al mismo tiempo y con la lógica dialéctica en la cual el pensamiento se mueve en el péndulo de la tesis, la antítesis y la síntesis completando y cerrando la argumentación, al menos provisionalmente”. El pensar desde el entrecruzamiento de realidades múltiples y simultáneas permite al autor aproximarse a lo que denominarían Flórez y Aparicio (2009) como pensar en mesetas, inspirados en la propuesta deleuziana (1975). El poliedro genealógico y arqueológico resalta las diferencias y los matices de configuración de realidad.

premisa de la civilización urbano-industrial.

De acuerdo con Escobar (1996, p. 417), “las comunidades de modeladores” permiten adelantar una estrategia de investigación que logra deconstruir las maneras en que se ha colonizado el pensamiento desde referentes de saber/poder uniformes, homogéneos y con parámetros normativos. Frente a una mirada hegemónica con estándares atemporales y descontextualizados, aparece una postura que pretende comprender las prácticas políticas desde contra-narrativas y contra-poderes, exigiendo la cualificación de etnografías situadas como herramienta clave para un nuevo tipo de visibilidad y audibilidad de las formas de la diferencia y la hibridación cultural que algunos investigadores e investigadoras siguen sin percibir. “La cuestión es la traducibilidad en términos teóricos y prácticos de lo que se alcanza a leer, oír, oler, sentir o intuir en ambientes del tercer mundo” (Escobar, 1996, p. 418). Por tanto, su pensamiento invita a “*pensar de otro modo*” (Escobar, 2003; 2009a, p. 29), “hacia una nueva interpretación [...] en la reapropiación del espacio de la producción sociocultural por parte de actores populares” (Escobar, 1996, p. 419).

La lectura integrada de sus perspectivas teóricas desde la biología y la antropología política, se expresan en el estudio de las prácticas cotidianas culturales, ecológicas y económicas de las comunidades negras e indígenas. Para Escobar (2009c), “son precisamente estas dinámicas eco-culturales las que raramente son tomadas en cuenta en los programas del Estado” (Escobar, 2009c, p.130); pues éstas señalan aspectos de un mismo proceso impulsado por la política cultural de los movimientos sociales y por las comunidades en la defensa de sus modos de naturaleza/cultura¹⁰.

Dichas búsquedas evidencian un diálogo de saberes al interior de la teoría misma, en la cual las distinciones y jerarquías se rotan o varían según la legitimidad y disposición de sentidos congruentes con el surgimiento de “formas de pensar de otro modo y otros mundos desde ontologías relacionales”; así, en contraposición al “cambio universal de una Europa blanca y masculina, se propone una experiencia pluriversal enriquecida en conocimientos de otros órdenes morales” (Escobar, 2003, 2006 y 2009b).

De este modo, los movimientos sociales son para el autor formas no estatales de poder que conducen a la producción de identidades y subjetividades alternativas orientadas al postdesarrollo. Las prácticas de los movimientos

¹⁰ El trabajo junto con investigadores e investigadoras nacionales, tales como Sonia Álvarez, Álvaro Pedrosa, Cristina Rojas, Libia Grueso, Eduardo Restrepo (Escobar, 1999a, p.13,14; Grueso & Restrepo, 2008; Escobar & Restrepo, 2004; Rojas, 2001; Escobar & Pedrosa, 1996), con agentes culturales locales como activistas e intelectuales afro-colombianos, y con académicos y académicas de la Universidad del Valle, especialmente con su amigo argentino José Luis Rosero, explora los recientes imaginarios y proyectos sobre el Pacífico, en particular en las áreas de Buenaventura y Tumaco; así mismo, los trabajos en el contexto de los movimientos sociales del posdesarrollo (Escobar, Álvarez & Dagnino, 2001) y de racionalidades ecológicas alternativas, incluyen temas como el impacto de la tecnología digital en los lugares de clase y género (1999b), la vinculación de lugares a redes (2005a y 2009c), e implicaciones más amplias como las migraciones, los desplazamientos y su “repatriación”, en términos de Flórez y Aparicio (2009), un conocimiento “*geopolíticamente producido en torno a una región determinada*” (p. 223).

sociales se actualizan, reconfiguran y figuran nuevas identidades colectivas.

Lejos de una postura esencialista y en sintonía con las teorías ontológicas (Laclau & Mouffe, 1985), comprende que la identidad colectiva retoma lazos grupales primordiales articulados y anclados más o menos en una cultura compartida y autocontenida. Esta noción es repensada desde las identidades negras, en las cuales, citando los trabajos de Villa (2001) y Restrepo (2002), la memoria fue fundada sobre dos ausencias: los orígenes africanos y la esclavitud, que aún se registran a partir de prácticas rituales y simbólicas a los muertos o los santos. Justamente anota que la identidad no es sólo historia antepasada, “se acopia de distintas fuentes sin importar su procedencia ni el producto final” (Villa 2001, p. 207 en Escobar, 2006, p. 12); son formas de auto-referencia localizadas, fluidas y diversas que se recrean en una historicidad ligada a las relaciones de parentesco, a las prácticas laborales y las posiciones de los sujetos en sus contextos.

Las prácticas de vida en el entorno permiten que dichas identidades movilicen políticas culturales, construyendo imaginarios colectivos alrededor de la nación, la etnia, las grupalidades, etc. No obstante la configuración de identidades colectivas, se arriesga en pensar si “¿puede una política de la diferencia basarse no únicamente en la exteriorización de un Otro, sino también en una multiplicidad de otros y, más aún, en una construcción positiva del lugar y la cultura?” (Escobar, 2006, p. 17). Frente a dicha pregunta, las experiencias del proceso de comunidades negras del pacífico le indican construcciones de mundos figurados relativamente estables desde las comunidades en articulaciones políticas auto y co-gestadas, en las cuales, sólo politizando la diferencia, desde el reconocimiento a las etnias y a los derechos sociales, civiles, políticos y culturales, las identidades colectivas vehiculizan la construcción de un nuevo sujeto político (Escobar, 2006, p. 9).

En este sentido, Escobar (2006) retoma la noción de identidad como el terreno de lucha propuesto por Grossberg (1996), en la cual se interrelacionan tres planos en el marco de la individualidad humana: “el sujeto como una fuente de experiencia, el agente como la base para la acción y el ser como el sitio de la identidad social, esto es, la subjetividad, la agencia y la identidad del ser” (Escobar, 2006, p. 10). Mientras que la subjetividad involucra los lugares como puntos históricos de pertenencia, experiencias e identificaciones, la agencia, por su parte, define la forma particular que los lugares pueden tomar por medio del empoderamiento de poblaciones particulares.

Los movimientos sociales contemporáneos ponen en marcha una “*política cultural*”, en la cual “*la dimensión cultural de lo político y la dimensión política de lo cultural*” (Escobar, Álvarez & Dagnino 2001, p. 24) se teje en las luchas culturales que devienen en hechos políticos, otorgando significados a las interpretaciones culturales dominantes de la política para desafiar sus

prácticas.¹¹

Sobre política cultural y cultura política en los movimientos sociales

En el pensamiento de Escobar se presenta una insatisfacción reiterada por las concepciones de “cultura” y “política” que predominan en las ciencias sociales y que, según su mirada, oscurecen frecuentemente las dimensiones culturales de la política y la política de lo cultural, en relación con cómo se expresan en la práctica de muchos de los movimientos sociales existentes (Escobar, Álvarez & Dagnino, 2001).

Así, ante los efectos perversos de la apropiación y resignificación de nociones como *ciudadanía*, *participación*, *desarrollo* y *derechos humanos* por parte del neoliberalismo y su capacidad por competir por los parámetros de la democracia —desdibujando los esfuerzos de la sociedad civil a este respecto—, alude a la urgencia de reconocer las rupturas, a ese discurso único neoliberal que se viene gestando en las dinámicas mismas de los movimientos sociales en Colombia, el Continente y a lo largo y ancho del planeta. Es decir, a resaltar la importancia de entender de mejor manera las intersecciones múltiples entre lo cultural y lo político, encarnados en la resistencia a los proyectos de dominación contemporáneos. En este contexto, dice que “rescatar la visibilidad y significado de los movimientos sociales en la disputa social y simbólica por la cual pasa la construcción democrática, es una tarea difícil pero imprescindible” (Escobar, Álvarez & Dagnino, 2001, p.16).

Escobar señala que la manera convencional de entender la cultura por parte de varios campos del saber, como algo inmóvil puesto en textos, creencias y artefactos, ha contribuido a invisibilizar prácticas culturales cotidianas como terreno y fuente de prácticas políticas. Y, en este sentido, que los estudios culturales no han otorgado la suficiente importancia a los movimientos sociales como agentes vitales de la producción cultural.

La noción de cultura como parte del debate en el campo de la antropología, ha oscilado entre la mirada orgánica de cultura como algo encarnado en las instituciones, prácticas, rituales, símbolos, etc., la comprensión estructuralista orientada a la economía política, y la antropología interpretativa basada en la metáfora de las culturas como textos; y en los ochentas, la concepción de cultura como algo interactivo e histórico, ante la idea de que nadie podía escribir sobre los otros como si fueran objetos o textos discretos.

Frente a esto último, el autor destaca que uno de los aspectos más útiles de la propuesta post-estructuralista de la cultura es su énfasis en el análisis de la producción y significación de significados y prácticas como aspectos

¹¹ Un ejemplo de ésta ha sido la demarcación de los territorios colectivos otorgados a las comunidades negras e indígenas de la región, por la nueva Constitución del país (1991), la cual ha llevado a los activistas a desarrollar una concepción del territorio que resalta las articulaciones entre los patrones de asentamiento, uso de los espacios, y prácticas del conjunto del significado-uso de los recursos como prácticas cotidianas económicas como dinámicas eco-culturales complejas, las que raramente son tomadas en cuenta en los programas del Estado (Escobar, 2008, p.130).

concurrentes difícilmente ligados a la realidad social. Así mismo, que “la tensión entre lo textual y aquello que lo sustenta, entre la representación y su fundamento, entre significados y prácticas, entre narrativas y actores sociales, entre discurso y poder, nunca podrá ser resuelta en el ámbito de la teoría” (Escobar, Álvarez & Dagnino, 2001, p.22). Y, consecuentemente, que los movimientos sociales son un escenario potencial para dar cuenta de cómo tiene lugar en la práctica el vínculo de lo cultural y lo político.

Aclara que

(...) la cultura es política porque los significados son elementos constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan dar nuevas definiciones del poder social. Es decir, cuando los movimientos despliegan conceptos alternativos de mujer, naturaleza, raza, economía, democracia o ciudadanía, los cuales desestabilizan significados culturales dominantes, ponen en marcha una política cultural (Escobar, Álvarez & Dagnino, 2001, p. 26).

Esto en el sentido de que “la política cultural es el resultado de articulaciones discursivas que se originan en prácticas culturales existentes -nunca puras, siempre híbridas, pero que muestran contrastes significativos con respecto a culturas dominantes- y en el contexto de condiciones históricas particulares” (Escobar, Álvarez & Dagnino, 2001, p.26).

En correlación con lo anterior, plantea que lo más dicente en el estudio de la política cultural de los movimientos sociales tiene que ver con sus efectos sobre la(s) cultura(s) política(s). O sea, el ámbito de las prácticas y las instituciones, constituidas a partir de la totalidad de la realidad social y que, con el tiempo, llegan a ser consideradas apropiadamente políticas.

Pues,

(...) si los movimientos sociales tienen el objetivo de modificar el poder social, y si la cultura política también involucra campos institucionalizados para la negociación del poder, entonces los movimientos sociales están necesariamente en pugna con el asunto de la cultura política. En muchos casos, los movimientos sociales no exigen una inclusión en la cultura política dominante; más bien, buscan modificarla (Escobar, Álvarez & Dagnino, 2001, p.27).

Por ejemplo, cuando antes que intentar “conquistar” el poder, cuestionan de manera radical la forma como éste se ejerce; cuando promueven modernidades alternativas que den respuesta a cómo ser a la vez modernos y diferentes o cómo entrar en la modernidad sin dejar de ser indios.

Lectura crítica sobre expresiones contemporáneas de un pensamiento latinoamericano desde las apuestas por el post-desarrollo

¿Es la globalización la última etapa de la euro-modernidad, el comienzo de algo nuevo? (Escobar, 2009b). ¿Cuáles formas de “lo local” pueden ser imaginadas desde otras perspectivas múltiples, inclusive globales? ¿Cuáles

contra-estructuras pueden ser colocadas en su lugar para hacerlas viables y productivas? ¿Cuáles nociones de “política”, “democracia” y “economía” se necesitan en la emergencia de mundos del post-desarrollo? (Escobar, 2008). Éstas y otras preguntas actualizan el pensamiento crítico latinoamericano enriqueciendo sus perspectivas y aportando expresiones del cambio en contraejemplos que transitan en los ámbitos micro, meso y macro, desde la Minga social comunitaria en las comunidades del Cauca colombiano (Escobar, 2009a), y las prácticas comunitarias de movimientos sociales andinos y cocaleros en Ecuador y Bolivia, hasta la lectura del giro de izquierda latinoamericano anunciado por Rafael Correa, en el cual subraya que “no se enfrentan épocas de cambio sino cambios de época” (discurso inaugural de enero 15 de 2007 en Escobar, 2009b).

De esta forma, al deconstruir los órdenes impuestos desde la perspectiva de afirmación como contra-narrativa, la investigación de acción social que aporta el autor trae implícita una fina lectura sobre la historicidad latinoamericana, no en el sentido evolutivo ni lineal propuesto por la historiografía, sino desde la mirada atenta sobre la emergencia de posibilidades que señalan referentes situados que fracturan el curso de las circunstancias.

El trabajo etnográfico de Escobar en los contextos micro recrea fuentes de profundización en los programas macro de la política; de este modo, los fenómenos actuales del giro de izquierda en América latina se constituyen en fuente de crítica que combina una mirada etnográfica y genealógica de afirmación latinoamericanas. Consecuentemente, el autor anuncia voces de actores políticos en emergencias discursivas, como las propuestas del Proyecto del Ministro de Educación de Bolivia, Felix Patzi Paco, quien propone la transformación total de la sociedad liberal euro-céntrica para remplazarla por un proyecto de localidad de maestros y maestras bilingües (quechua y español); y los marcos constitucionales de Ecuador y Bolivia en búsqueda de modernidades de-coloniales, que repiensen el desarrollo en términos del *Buen vivir* —en Quechua, *Sumak Kawsay*—, los cuales involucran una conceptualización en diferentes concepciones ambientales, culturales y políticas (constitución: Ecuador Título VI, Capítulo primero, Art 275) (Escobar, 2009b).¹²

De esta manera, los aportes del post-desarrollo obligan a la lectura de lo instaurado en la vida cotidiana, en los imaginarios populares, en los discursos de la política pública, todos ellos en la lectura de las emergencias de epistemologías políticas. Las oportunidades leídas a partir de historias locales múltiples en las sociedades red, tales como la minga, los movimientos sociales contra los biocombustibles, las producciones alternativas de Soja (Soya)

¹² En el auditorio del Instituto Popular de Cultura de Santiago de Cali, en una conferencia dictada a los grupos Pirka y Minga, surgió la pregunta por el análisis de la situación venezolana. Al respecto Escobar (2009b) señala que las prácticas alternativas no se dan por una condición esencial de lo latinoamericano; la petro-sociedad venezolana en la ausencia de movimientos populares antiguos y en el imaginario chavista de desarrollo endógeno y con tendencias autoritarias, centralizan el poder con el mantenimiento de un imaginario desarrollista.

en Argentina para el suplemento de los hidrocarburos; las interpretaciones etnográficas de las realidades virtuales, señalan experiencias de acción política del post-desarrollo, al crear rutas de pensamiento desde las comunidades locales que ofrecen a los contextos globales prácticas sociales, culturales y políticas alternativas.

Consecuentemente, las múltiples localidades que recuperan voz y protagonismo por medio del ciberespacio, retan el contexto global; por ejemplo, con los desarrollos de los Aimaras Urbanos en la producción intelectual del Internet en Bolivia como contrapoderes no estatales que dinamizan *movimientos sociales y sociedades en movimiento* (Escobar, 2009b).

El post-desarrollo sienta su postura por vivir en la dignidad pluriversal latinoamericana, a partir de la reivindicación de otros conocimientos territoriales, la visibilización de la naturaleza y las autonomías autogestionarias como propias visiones del futuro de-coloniales. En este sentido, desde los postulados teóricos propuestos por Escobar (2006) podría afirmarse que la invención de nuevos mundos reconoce el poder en sus múltiples dimensiones: el poder subjetivante que captura, desde los saberes del desarrollo, los imaginarios hacia la universalidad colonial; los contrapoderes contra-ejemplares que han sido cartografías de resistencia¹³ en la historia latinoamericana; y los poderes de configuración de subjetividades en la imaginación de alternativas producidas en la autoconfianza en la diversidad.

La cultura y política del postdesarrollo, traducida por Escobar desde los diferentes movimientos sociales, no rechaza lo económico, pero convoca a la preeminencia por las comunidades, los cargos por rotación y las obligaciones no jerárquicas en las organizaciones hacia la complementariedades de género y las prácticas contra-políticas frente a lo estatal, lo liberal, lo capitalista y la explotación mono-cultural.

En este sentido, queda formulada por Escobar (2008) la re-concepción de la etnografía, más allá de los lugares y culturas limitadas espacialmente que permitan explicar la producción de diferencias en un mundo de espacios profundamente interconectados, en defensa de contextos micro locales no naturalizados, feminizados o esencializados y en el cruce de fronteras de identidades parciales; pero, a su vez, enraizadas en linderos y pertenencias (Escobar, 2008, p. 6).

De-colonialidad y ¿Contra-ciencia? Apuestas para seguir pensando desde Latinoamérica

El pensamiento latinoamericano propuesto por Escobar edita las formas de conocimiento producidas en etnografías locales en su historicidad y

¹³ Noción retomada de Mohanty (1991).

posibilidad de afirmación; sus premisas se fundan en las prácticas discursivas producidas por los movimientos sociales, como lo señala el autor frente a los grupos de movimientos trabajadores al afirmar que “el conocimiento de sus movimientos es productor de sus derechos, en lugar de sólo teorizar desde posiciones exclusivamente académicas” (Escobar, 2008, p. 1).

La emergencia de conocimientos, redes, identidades, espacios y lugares de acción en las políticas culturales, recrea un tipo de pensamiento latinoamericano que intenta resaltar otras maneras de configurar conocimiento, diferente de la mirada euro-céntrica de la ciencia moderna. Las críticas política, ecológica y antropológica fundan su sentido en crear referentes de realidades procedentes en grupos de activistas que movilizan territorios de la diversidad, y redes de vida y de conocimiento en contextos de poder.

Para terminar, refiero lo que Escobar le plantea a los intelectuales y activistas de la contemporaneidad: “¿Las condiciones no favorecen modalidades más imaginativas de protesta y de construcciones de mundos alternativos? ¿Qué novedosos análisis teóricos necesitamos para iluminar los caminos hacia estos otros mundos? ¿Qué identidades colectivas pueden ayudar a construirlos?” (2008, p. 27). Una de las lecciones más evidentes de los movimientos sociales de hoy en día es la necesidad de nuevas alianzas y sociedades entre académicos y activistas. Ciertamente, una nueva generación de intelectuales-activistas y de activistas-intelectuales desafía a los productores y productoras del conocimiento académico, traduciendo referentes desde historias locales.

Finalmente, cabe señalar la configuración de un pensamiento latinoamericano contra-científico, en el cual “la filosofía se vuelve política”¹⁴ “en la mediación de la historicidad de todos los órdenes habidos y por haber” y en la conjunción de textos y contextos, en los cuales el pensamiento latinoamericano muestra a occidente su propia historicidad.

Lista de referencias

- Bhabha, H. (1990). The other question, difference, discrimination, and the discourse of colonialism. En: *Out there, marginalization and contemporar y cultures*. Nueva York: Mit Press.
- Boff, L. (2002). El cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la tierra. Madrid: Trotta.
- Diawara, M. (1990), “Reading Africa Through Foucault, V.Y. Mudimbe’s Reaffirmation of the Subject”, *October* 55, pp. 79-104.
- Dussel, E. (1975). Filosofía de la liberación. México, D. F.: Edicol.
- Escobar, A. (1984). Discourse and power in development: Michel Foucault and the relevance of his work to the third world. *Alternatives*, 3(10), pp. 377-400.

¹⁴ Este enunciado lo retoma Pardo en el prólogo realizado en: *El final del salvaje*, de una cita de Escobar a Deleuze y Guattari (Escobar, 1999, p. 11).

- Escobar, A.; Álvarez, S. & Dagnino, E. (2001). Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos. Bogotá, D. C.: Taurus/Icanh.
- Escobar, A. (1995). Encountering development. The making and unmaking of the third world. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, A. (1996). La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Bogotá, D. C.: Norma S. A.
- Escobar, A. & Pedrosa, A. (1996). Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano. Bogotá, D. C.: Cerec/Ecofondo.
- Escobar, A. (1997a). Cultural politics and biological diversity: state, capital and social movements in the Pacific Coast of Colombia. En: *Between resistance and revolution*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Escobar, A. (1997b). Whose knowledge, whose nature? Biodiversity conservation and social movements political ecology. En: *IV Ajusco forum whose nature? biodiversity, globalization and sustainability in Latin America and the Caribbean*. México, D. F.: 19-21 de noviembre.
- Escobar, A. (1999a). El final del salvaje. Bogotá, D. C.: Cerec, Ican.
- Escobar, A. (1999b). Gender, place and networks: a political ecology of cyber- culture. En: *Women@Internet. Creating new cultures in cyberspace*. Londres: Zed Books.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. Bogotá, D. C.: Revista Tabula Rasa, 1, pp. 51-86.
- Escobar, A. (2005a). Bienvenidos a cyberia. Notas para una antropología de la cibercultura. Revista de Estudios Sociales, 22, pp. 15-35.
- Escobar, A. (2005b). El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. En: *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, (pp. 17-31). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, A. (2005c). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá, D. C./Popayán: Icanh/Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2005d). Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado. En: *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*, (pp. 123- 144). Bogotá, D. C./Popayán: Icanh/Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (Mayo de 2006). Modernidad, identidad, y la política de la teoría. Instituto de Estudios Iberoamericanos. Anales 9-10.
- Escobar, A. (2008). Página Web Escobar. Consultada el 9 de julio, de: <http://www.unc.edu/~aescobar/>
- Escobar, A. (2009a). Una minga para el postdesarrollo. América Latina en Movimiento. En: *La agonía de un mito ¿cómo reformular el desarrollo?* Junio, Año XXIII, II época, pp. 26-30. Consultada el 15 de junio, de: <http://alainet.org/images/alai445w.pdf>.

- Escobar, A. (2009b). *Relación local, global, perspectiva de las comunidades*. Santiago de Cali: Grupo de investigación y red Pirka. Universidad del Valle. Conferencia dictada el 13 de agosto. S. P.
- Escobar, A. (2009c). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? Más allá del Tercer Mundo. North Carolina: Departamento de Antropología, Universidad de North Carolina. Consultada el 7 de agosto, de:
<http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/lugardenaturaleza.pdf> y Arturo Escobar <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/6.pdf>
- Fals, O. (1962). *La educación en Colombia, bases para su interpretación sociológica*. Bogotá, D. C.: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de sociología.
- Fals, O. (1970). *Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual*. México, D. F.: Editorial Nuestro Tiempo.
- Fals, O. (1984). *Resistencia en el San Jorge*. Bogotá, D. F.: Carlos Valencia Editores.
- Fals, O. (1992). Social movement s and political power in Latin América. En: *The making of social movernents in Latinamerica*, (pp. 303-316). Boulder: Westview Press.
- Foucault, M. (2003a). *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (2003b). *La historia de la sexualidad*. Tomo II. El uso de los placeres. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Galeano, E. (2007). *El libro de los Abrazos*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Grueso, L. (2008). Arturo Escobar y nosotros los que iniciamos el proceso de comunidades negras – PCN. S. P: Inédito.
- Haraway, D. (1992). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. En: *Política y sociedad*. 30, pp. 121-163.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.
- Haraway, D. (1997). Modest witness@ second millennium. *Female-man meets oncomouseTM*. New York: Routledge.
- Harcourt, W. & Escobar, A. (2007). *Las mujeres y las políticas de lugar*. México D. F.: Unam.
- Flórez, J. & Aparicio, J. (2009). Arturo Escobar y la política de la diferencia: recorridos por los debates de las ciencias sociales. [Nomadas@ucentral.edu](http://www.ucentral.edu). 30, pp. 222-241. Consultado el 11 de septiembre, de:
<http://www.ucentral.edu.co/NOMADAS/nunme-ante/26-30/30/30.16FA%20Arturo%20Escobar.pdf>
- Laclau, E. & Mouffe, Ch. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Grossberg, L. (1996). Identity and cultural studies - Is that all there is? En: *Questions of cultural identity*, (pp. 87-107). London: Sage.
- Maturana, H. & Varela, F. (1985). *El Árbol del Conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Mignolo, W. (1995). *The darker side of the renaissance: literacy, territoriality, colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Mignolo, W. (1999a). *Local histories/global designs: coloniality (historias locales/diseños globales, traducción)*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, W. (1999b). *Subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, W. (2005). *Globalization and the borders of Latinity. The Latin American Perspectives on Globalization. Ethics, Politics and Alternative Visions*. New York: Bowman and Littlefield.
- Mohanty, Ch. (1991). *Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses*. En: *Third world women and the politics of feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Marglin, S. (1992). *Alternatives to the greening of economics: a research Proposal*. Harvard University. Manuscrito.
- Mudimbe, V. (1988). *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, (pp. 201-246). Caracas: Iesalc – Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe.
- Restrepo, E. (2002). *Memories, identities and ethnicity: making the black community in Colombia*. Chapel Hill: Thesis, Department of Anthropology, University of North Carolina.
- Restrepo, E. & Escobar, A. (2004). *Antropologías en el mundo*. Santa Marta: Programa de Antropología / Universidad del Magdalena.
- Restrepo, E. (2006). *Teoría social, antropología y desarrollo: a propósito de narrativas y gráficas de Arturo Escobar*. *Boletín de Antropología*. 37(20).
- Rabinow, P. (1997). *Michel Foucault. Ethics, subjectivity and truth*. New York: The New Press.
- Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá, D. C.: Norma.
- Santos, B. (2004). *El Foro Social Mundial y la izquierda global*. *El Viejo Topo*. 240, pp: 39-62. Consultado el 23 de enero, de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/extaut?codigo=125270>.
- Shiva, V. (1989). *Staying alive: women, ecology and development*. Londres: ZedBooks.
- Shiva, V. (1993). *Monocultures of the mind: perspectives on biodiversity and biotechnology*. Londres: Zed Books.
- Varela, F. (2000). *El Fenómeno de la Vida*. Santiago de Chile: Dolmen.

Villa, W. (2001). La sociedad negra del Chocó: identidad y movimientos sociales. En: *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, (pp. 207-228). Bogotá, D. C.: Icanh-Colciencias.

Referencia:

Patricia Botero, "Arturo Escobar y sus fuentes críticas en la construcción de pensamiento latinoamericano", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Manizales, Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y el Cinde*, vol. 8, núm. 1, (enero-junio), 2010, pp 151-173.

Se autoriza la reproducción del artículo, para fines no comerciales, citando la fuente y los créditos de los autores.
