



DESARTICULANDO LAS DESIGUALDADES EPISTÉMICAS DE LAS PRÁCTICAS DE LA CIENCIA MODERNA DESDE UN ENFOQUE DESCOLONIAL



GONZÁLEZ BROQUEN, XIMENA

Centro de Estudio de Transformaciones Sociales, Instituto Venezolano de Investigaciones
Científicas (CETS IVIC)

Región Central, estado Miranda, Venezuela

Correo electrónico: xigonz@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5274-5039>

OCHOA CONTRERAS, EISAMAR

Centro de Estudio de Transformaciones Sociales del Instituto Venezolano de Investigaciones
Científicas (CETS IVIC)

Región Central, estado Miranda, Venezuela

Correo electrónico: eisamar.ochoa@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2575-282X>

Fecha de envío: 29-04-2024 / Fecha de aceptación: 11-08-2025.

Resumen

El texto analiza las desigualdades epistémicas de la ciencia moderna desde un enfoque descolonial, destacando cómo el eurocentrismo ha impuesto una jerarquía racial y geopolítica en la producción de conocimiento. Critica la supuesta neutralidad de la ciencia, revelando su rol en la reproducción del colonialismo y el capitalismo. Propone alternativas como la *geopolítica del conocimiento*, la *corpo-política* y metodologías participativas (investigación-acción, sistematización de experiencias) para construir saberes situados y emancipadores desde América Latina.

PALABRAS CLAVE: Ciencia descolonial, colonialidad, epistemicidio, metodologías participativas

DÉMANTELER LES INÉGALITÉS ÉPISTÉMIQUES DES PRATIQUES DE LA SCIENCE MODERNE DEPUIS UNE APPROCHE DÉCOLONIALE

Résumé

Le texte analyse les inégalités épistémiques de la science moderne depuis une approche décoloniale, soulignant comment l'eurocentrisme a imposé une hiérarchie raciale et géopolitique dans la production du savoir. Il critique la neutralité supposée de la science, révélant son rôle dans la reproduction du colonialisme et du capitalisme. Des alternatives comme la *géopolitique du savoir*, la *corpo-politique* et des méthodologies participatives (recherche-action, systématisation d'expériences) sont proposées pour construire des connaissances situées et **émancipatrices** depuis l'Amérique latine.

MOTS-CLÉS: Science décoloniale, colonialité, épistemicide, méthodologies participatives



DESARTICULANDO AS DESIGUALDADES EPISTÊMICAS DAS PRÁTICAS DA CIÊNCIA MODERNA A PARTIR DE UMA ABORDAGEM DESCOLONIAL

Resumo

O texto analisa as desigualdades epistêmicas da ciência moderna a partir de uma abordagem decolonial, destacando como o eurocentrismo impôs uma hierarquia racial e geopolítica na produção de conhecimento. Critica a suposta neutralidade da ciência, revelando seu papel na reprodução do colonialismo e do capitalismo. Propõe alternativas como a geopolítica do conhecimento, a corpopolítica e metodologias participativas (investigação-ação, sistematização de experiências) para construir saberes situados e emancipatórios a partir da América Latina.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência decolonial, colonialidade, epistemicídio, metodologias participativas

DISMANTLING THE EPISTEMIC INEQUALITIES OF MODERN SCIENCE PRACTICES FROM A DECOLONIAL APPROACH

Abstract

The text examines the epistemic inequalities of modern science from a decolonial perspective, highlighting how Eurocentrism has imposed a racial and geopolitical hierarchy in knowledge production. It critiques the supposed neutrality of science, exposing its role in perpetuating colonialism and capitalism. Alternatives such as geopolitics of knowledge, body-politics, and participatory methodologies (action-research, experience systematization) are proposed to build situated and emancipatory knowledge from Latin America.

KEY-WORDS: Decolonial science, coloniality, epistemicide, participatory methodologies



1. LA PERSPECTIVA DESCOLONIAL LATINOAMERICANA: LA COLONIALIDAD COMO ADN DE LA MODERNIDAD

Esta crítica explica y cuestiona las formas de explotación y dominación del mundo colonial moderno, pasando por la revisión de las ideas de modernidad, progreso y desarrollo. La consiguiente reflexión epistemológica sobre el eurocentrismo y sobre los principios que sustentan el actual sistema dominante de producción de conocimiento interroga así quién produce, legitima y se beneficia del saber, al tiempo que explora alternativas posibles.

A partir de la comprensión de las desvalorizaciones y/o los silenciamientos de los saberes y tradiciones de las poblaciones colonizadas, así como de su reconocimiento, esta crítica se esforzará por pensar la descolonización del ser, del saber y del poder.

La tesis central de esta corriente es la siguiente: aunque el colonialismo como sistema administrativo de dominación ha sido abolido en casi todo el mundo, las formas de dominación y explotación basadas en una división racista persisten, tanto en las antiguas colonias como en los centros imperiales, como estructura general para la organización de las relaciones sociales, económicas, culturales, subjetivas, etc. (Aníbal Quijano, 1993:167-188). Los procesos independentistas rearticulaban esta estructura de poder bajo nuevas bases institucionales, lo que los autores de esta corriente denominan “colonialidad” - concepto diferenciado pero vinculado al colonialismo (Quijano 2000, 236).



Esta permanencia de las estructuras coloniales, más allá de la desaparición de las administraciones coloniales, se manifiesta en su ocultamiento como estatuto jurídico: la colonialidad se naturaliza. Como señala Rita Segato (2011), desaparece como legalidad pero perdura como “ADNW, como forma de vida. No como código, sino como base de toda relación.

Los autores de esta corriente analizan el elemento estructurante de la colonialidad: el reparto del mundo basado en un sistema de clasificación racista instaurado durante la colonización de América (Quijano 1993, 167-188). Quijano, inspirándose en los marxismos negros del Caribe, desarrolla la idea de que el colonialismo estableció una jerarquía universal que asociaba diferencias culturales con desigualdades biológicas. Su eje es el concepto de raza, que divide el mundo entre superiores e inferiores - entre la “zona del ser” y la “zona del no ser” [Fanon, 2010 (1952)].

Así, la raza se analiza como base de la clasificación social universal, constituyendo la colonialidad del poder, del saber y del ser. Mediante la jerarquización racial de la población y su vinculación con la mercantilización racista del trabajo (Quijano, 2014: 98-106), la raza se plantea como la línea divisoria transversal que atraviesa todas las relaciones de opresión que configura, sean de clase, sexo y/o género. Esta lógica se materializa en distintos ámbitos: en el control del trabajo y los recursos, adopta la forma de empresa capitalista; en el control del sexo, la familia burguesa; en el control de la autoridad, el Estado-nación; en el control de la subjetividad, el eurocentrismo (Quijano 2000, 214).



2. EL EUROCENTRISMO COMO RACISMO EPISTEMOLÓGICO: EXTRACTIVISMO COGNITIVO Y EPISTEMICIDIO PROPIO DE LA CIENCIA MODERNA

Los cuatro grandes genocidios/ epistemicidios

La perspectiva descolonial revela cómo se estableció una jerarquización radical del conocimiento en el sistema-mundo moderno/colonial. Esta división epistemológica, analizada por Aníbal Quijano (2000), separó tajantemente los saberes considerados universalmente válidos –propios de lo que Frantz Fanon conceptualizó como la “zona del ser”– de aquellos conocimientos locales y ancestrales relegados a la “zona del no ser”. Tal como lo desarrolla Quijano, fue precisamente a partir del patrón colonial racista de poder que la Europa colonial concentró progresivamente todas las formas de control sobre la subjetividad, la cultura y especialmente la producción de conocimiento, en un verdadero proceso de “colonización de las perspectivas cognitivas” (Quijano 2000, 210). Como lo ha demostrado Ramón Grosfoguel (2013), esta estructura se consolidó mediante cuatro grandes genocidios/epistemicidios ocurridos durante el largo siglo XVI, cada uno con características particulares pero articulados sistémicamente.

El primer proceso de genocidio/epistemicidio se inició con la conquista de Andalucía y la toma de Granada el 4 de enero de 1492. Este momento marcó el comienzo de un proceso meticuloso de limpieza étnica, conversión forzada y destrucción sistemática de los saberes de las poblaciones árabes musulmanas y judías que habían habitado la península ibérica desde el siglo VIII d.C. No solo se trató de un genocidio físico, sino especialmente de un epistemicidio:



la quema de bibliotecas como la de Córdoba (que albergaba cerca de 400 000 volúmenes) y la prohibición de prácticas culturales y modos de vida heredados del islam y el judaísmo. Aquí se sedimentó el discurso de la “pureza de sangre”, que, aunque reconocía teóricamente la humanidad de estos grupos, establecía las primeras clasificaciones jerárquicas entre seres humanos.

El segundo proceso de genocidio/epistemicidio, el de los pueblos amerindios, coincidió cronológicamente con el primero, con la conquista y colonización del territorio hoy conocido como América a partir de ese mismo año, 1492, momento donde comienza a asumirse que existen distintos grados de humanidad. Durante las primeras cinco décadas del siglo XVI, se desarrolló un intenso debate teológico-jurídico sobre la humanidad o no humanidad de los llamados “indios”. Este debate, que incluyó las famosas Controversias de Valladolid (1550-1551) entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, culminó con la conceptualización de los pueblos originarios como raza inferior, asimilada metafóricamente a niños necesitados de tutela. Como señala Quijano (1993), aquí surgió la idea moderna de raza como criterio fundamental de clasificación social.

El tercer epistemicidio/genocidio fue el de los pueblos africanos esclavizados, colonizados y masacrados por la trata de esclavos. Millones murieron durante la captura, el transporte transatlántico y el régimen esclavista. En este caso, la inferioridad asignada fue aún más radical: situados biológicamente por debajo de la línea de lo humano, fueron explícitamente animalizados para justificar su explotación. Este proceso consolidó el racismo biológico que luego sería “científicamente” fundamentado por las teorías raciales del siglo XIX y que se convirtió a partir de ese momento en una lógica estructurante constitutiva fundacional del mundo moderno.



Finalmente, el cuarto epistemicidio/genocidio fue el de la caza de brujas en Europa, que comenzó a finales de la época medieval, pero que se intensificó en esos mismos años, es decir, en los siglos XVI y XVII, cuando millones de mujeres fueron quemadas vivas bajo acusaciones de brujería, porque su autonomía, liderazgo y conocimiento amenazaban la teología cristiana, la autoridad de la iglesia y el poder de la aristocracia, que se encontraban controlados por hombres. Estas mujeres, muchas de ellas parteras, curanderas o líderes comunitarias, poseían conocimientos y autonomía que amenazaban el nuevo orden patriarcal requerido por la acumulación capitalista primitiva. Su persecución representó un epistemicidio de género que complementó los anteriores.

Mecanismos de dominación epistemológica y sus manifestaciones contemporáneas

Estos procesos de exterminio, de destrucción de conocimientos o epistemicidios, que ocurrieron durante el siglo XVI, generaron tres mecanismos interdependientes de dominación epistemológica.

Primero, el extractivismo cognitivo: la expropiación de elementos culturales y cognitivos de las poblaciones colonizadas, que resultaban útiles para el desarrollo capitalista (por ejemplo, técnicas agrícolas o medicinales).

Segundo, el epistemicidio propiamente dicho: la represión sistemática de las formas de producción del conocimiento de estas poblaciones colonizadas, es decir, de sus patrones de producción de conocimiento, de su universo simbólico, de sus patrones de expresión. Y tercero, el endoracismo y la aculturación: la imposición aculturante y obligación de adoptar elementos de la cultura dominante que servían para reproducir la relación colonial (Quijano 2000, 209-210).



Este triple sistema –expropiación/extractivismo, represión/aniquilamiento e imposición/aculturación– permitió al eurocentrismo erigirse como racismo epistemológico de la ciencia moderna, estableciéndose como el único sistema válido de producción de conocimiento “universal”.

Ramón Grosfoguel (2015) ha analizado este proceso a través de dos conceptos fundamentales. Por un lado, el extractivismo cognitivo, mecanismo mediante el cual la ciencia moderna se apropió de saberes de pueblos dominados, destruyendo sus sistemas de conocimiento originales mientras despojaba a estos grupos de sus capacidades epistémicas autónomas. Por otro, el epistemicidio, que Grosfoguel define como la destrucción sistemática de saberes, cosmovisiones y formas de vida asociadas, practicada para imponer la monocultura del pensamiento occidental. Este epistemicidio no fue un efecto colateral, sino una condición necesaria para la expansión del proyecto moderno.

Este proceso estableció una jerarquía global del conocimiento donde las epistemologías no occidentales –incluyendo las producidas por mujeres– fueron catalogadas como “inferiores”. Así se crearon estructuras de poder epistémico con componentes raciales y patriarcales que excluyeron como sujetos válidos de conocimiento a africanos, indígenas, musulmanes, judíos y mujeres (Grosfoguel 2013).

La universidad moderna jugó un papel clave en este proceso al institucionalizar lo que Boaventura de Sousa Santos (2018) denomina “el pensamiento abismal”: esa línea invisible que separa lo considerado “ciencia” de lo relegado al ámbito de las “creencias” o “supersticiones”. Así, se consolidaron estructuras de poder epistémico con componentes raciales y patriarcales donde, como señala Grosfoguel (2013), los conocimientos producidos desde epistemologías indígenas, africanas, islámicas o feminizadas fueron sistemáticamente racializados como inferiores, en un proceso paralelo al que ocurría con los cuerpos que los producían.



La arquitectura filosófica del epistemicidio

En el corazón de este proyecto se encuentra el dualismo cartesiano. Grosfoguel (2013), retomando los análisis de Enrique Dussel sobre Descartes, analiza cómo el *cogito* cartesiano escindió razón y cuerpo, relegando este último a mero objeto de conocimiento. Ontológicamente, solo la razón/sujeto podía producir saber “válido”; epistemológicamente, el conocimiento surgía de un *monólogo interior* abstracto, sin ubicación corporal o espacial (Grosfoguel 2013: 35-37). Esta “universalidad abstracta” encubría dos ficciones: la de un conocimiento ajeno al espacio-tiempo y la un sujeto sin cuerpo, lugar o contenido. El cogito estableció una ontología fracturada donde la razón (*res cogitans*) se constituyó como único ámbito legítimo para producir conocimiento, mientras el cuerpo (*res extensa*) quedaba reducido a objeto pasivo. Esta división fundó una epistemología solipsista donde el conocimiento se concebía como monólogo interior de un sujeto abstracto, deliberadamente desconectado de su ubicación corporal y geopolítica.

Lo que Dussel y Grosfoguel denominan geopolítica cartesiana del conocimiento (Grosfoguel 2008: 202) ocultaba su particularidad: el sujeto europeo blanco masculino que, tras la máscara de neutralidad, imponía su perspectiva como universal.

La crítica decolonial revela así la ciencia moderna como dispositivo de dominación colonial, cuya “ceguera epistémica” sustenta un racismo epistemológico que enmascara sistemáticamente el quién y desde dónde se produce conocimiento (Grosfoguel 2008: 208-210).



Cabe destacar que este extractivismo cognitivo y epistemicida, fundacional en gran parte de la ciencia moderna, se ha consolidado como uno de los *modus operandi* clásicos en las ciencias en general. Para muchos investigadores, marcados por la doxa científica hegemónica, es común extraer conocimientos de pueblos, movimientos sociales y colectivos populares del Sur Global, apropiárselos y construir carreras académicas a partir de ellos. Sin embargo, el objetivo principal no es solo la apropiación, sino también desvirtuar esos saberes, “formatearlos” –por así decirlo– para convertirlos en conocimientos universales desencarnados, privándolos de su fuerza principal: la voluntad emancipadora de transformar el mundo (Grosfoguel 2008).

Persistencia contemporánea del epistemicidio

Estas estructuras se han naturalizado hasta constituir nuestro sentido común, moldeando nuestra mirada como científicos. Hoy, el extractivismo cognitivo sigue siendo práctica habitual: investigadores del Norte Global “formatean” saberes del Sur, despojándolos de su potencial emancipador para convertirlos en conocimientos desencarnados (Grosfoguel 2008).

El sistema de publicaciones arbitradas, estructurado por/para revistas del Norte Global, excluye la mayoría de conocimientos producidos en el Sur mientras mercantiliza y privatiza la ciencia. Este sistema excluye la mayor parte del conocimiento producido en los países del Sur Global, al mismo tiempo que fomenta la mercantilización y privatización de la ciencia.

Así persiste el triple sistema original: expropiación, represión e imposición cultural que sustenta el racismo epistemológico de la ciencia moderna.



3. HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA SITUADA

Ahora bien, ¿cómo producir conocimientos desde lógicas ajenas a la modernidad, el extractivismo cognitivo y la aculturación? ¿Cómo desmontar las desigualdades epistémicas inherentes a las políticas y prácticas científicas que este sistema reproduce?

Uno de los pilares del sistema hegemónico moderno de producción de conocimiento es la separación entre sujeto y objeto, base de la supuesta neutralidad científica. Esta distinción, a su vez, otorga al conocimiento su aparente universalidad, presentándolo como válido más allá del tiempo y el espacio.

Sin embargo, como señala Grosfoguel (2008: 210), retomando la crítica de Aimé Césaire (2006), este universalismo abstracto no es más que un particularismo hegemónico disfrazado: un diseño imperial que, al ocultar su localización epistémica, se impone como norma global, revelándose así como autoritario y racista. Frente a esto, Césaire –según Grosfoguel– propone un diálogo crítico horizontal entre pueblos que se interpelen como iguales, en contraste con el monólogo vertical de Occidente. Es precisamente este diálogo el que impulsa la descolonización epistemológica (Grosfoguel 2008: 210), la cual exige cuestionar no solo qué significa conocer, sino también quién conoce, con qué fines, desde qué lugar y bajo qué condiciones.

La epistemología descolonial se enfoca, entonces, en una crítica radical al eurocentrismo, desmantelando los principios que sostienen el sistema dominante de producción de conocimiento como herramienta de dominación. Esto implica interrogar quién produce, legitima y se beneficia del saber, al mismo tiempo que explora alternativas posibles y existentes.



La noción de corpo-política del conocimiento, desarrollada por Fanon y recuperada por Grosfoguel (2011), sostiene que todo discurso emerge desde un lugar específico dentro de las estructuras de poder, es decir, está marcado por la clase, el género, la raza, la geografía, entre otros factores. La geopolítica del conocimiento que propone Grosfoguel no supone un determinismo geográfico, sino el reconocimiento de que todo conocimiento está situado: responde a una posición geopolítica concreta que orienta sus contenidos. Esto contrasta con la visión empirista y positivista de la objetividad científica como neutralidad absoluta. Se trata, en definitiva, de deconstruir el mito del conocimiento universal y desencarnado –producto de la epistemología moderna– para abrir paso a otras formas de pensar su producción.

La corpopolítica del conocimiento, inspirada en Frantz Fanon y desarrollada por Grosfoguel, parte del reconocimiento de que todo saber emerge de cuerpos situados en coordenadas específicas de raza, género, clase y territorio. Contra el “ojo que todo lo ve” de la ciencia moderna, este enfoque afirma que no hay conocimiento desencarnado: pensamos desde heridas históricas, resistencias y memorias corporales.

Desde el feminismo negro, pensadoras como Patricia Hill Collins y Kimberlé Crenshaw han ampliado este enfoque a través de lo que Collins denomina “epistemología de la supervivencia”. Esta perspectiva, nacida de las experiencias de las mujeres afrodescendientes, rechaza la falsa dicotomía razón/emoción, valora el conocimiento experiencial y concibe la producción de saber como un acto colectivo y situado.

La noción de corpo-política resuena profundamente con los conceptos de lugar de enunciación y perspectiva epistemológica situada. Como fundamenta Patricia Hill Collins (2010, 2017) a través de su epistemología alternativa –que



vincula conocimiento, conciencia y políticas de empoderamiento desde la experiencia vivida de mujeres afroestadounidenses, el conocimiento se construye dialógicamente, no desde una pretendida “objetividad” teórica.

Este enfoque coloca la ética en el centro de la producción de saber, reconociendo que todo conocimiento está cargado de valores y marcado por las múltiples opresiones que experimentamos.

En este marco, Collins reformula el concepto de interseccionalidad propuesto originalmente por Kimberlé Crenshaw (1989). Crenshaw había desarrollado este enfoque durante un caso legal para evidenciar la invisibilidad jurídica de las opresiones múltiples que sufrían las trabajadoras negras de General Motors. Collins lo eleva a una matriz de opresión dentro de una teoría del punto de vista que podemos entender como corpo-política encarnada.

Las propuestas de geopolítica y corpo-política como epistemologías situadas parten del reconocimiento fundamental de quiénes producen conocimiento, desde dónde, cómo, con qué fines y en qué contextos. Revelan así que toda producción de saber es intrínsecamente “interesada”: está impregnada de historia, emociones, pensamientos, senti-pensares, subjetividades y un telos (ya sea una finalidad, utopía o modelo trascendental).

¿Qué implica esto concretamente? Que nuestro pensamiento y producción de conocimiento están inevitablemente mediados por las relaciones de poder y saber que estructuran nuestras vivencias, territorios y condiciones existenciales. Asumir la determinación geopolítica del sujeto de enunciación –es decir, reconocer que todo conocimiento está situado– nos permite integrar nuestras herencias, experiencias y vivencias en la producción de saberes. El resultado no son conocimientos pretendidamente neutros y universales, sino saberes encarnados y transformadores.



4. ELEMENTOS DE PRAXIS EPISTÉMICAS DESCOLONIALES

Como hemos señalado, la concepción moderna de ciencia asume que el conocimiento científico es neutral y objetivo, lo que le impide cuestionar los valores naturalizados en la sociedad. Esta supuesta neutralidad convierte al conocimiento científico en un instrumento de reproducción del orden social vigente, presentándolo como la única formación social posible y objetiva (Bautista 2018, Hinkelammert 1984). Así, la ciencia moderna opera como un mecanismo legitimador del sistema social, lo que exige que cualquier proyecto de transformación incluya necesariamente una crítica a sus fundamentos epistemológicos.

En un contexto de constante cambio histórico, el surgimiento de nuevas contradicciones demanda una reflexión epistemológica que permita generar categorías adecuadas para comprender y producir conocimientos pertinentes a cada momento (Bautista 2018). La relación sujeto-objeto no es solo un problema teórico, sino político, con profundas implicaciones para los procesos de transformación social. Esto nos obliga a buscar sistemas alternativos de producción de conocimiento, distintos al patrón hegemónico de la ciencia moderna, para entender y transformar la realidad de los pueblos latinoamericanos.

Para Bautista, no se trata de inventar desde cero, sino de visibilizar y hacer practicables aquellos saberes que la razón moderna ha ocultado. Estos conocimientos, relegados por el pensamiento moderno pero persistentes en formas veladas, pertenecen a lo que denomina la *transmodernidad* (2014, 2018). Comprender críticamente la realidad implica partir de sus contradicciones para reformular las categorías que nos permitan analizarla.

Hinkelammert (1984) propone la lógica dialéctica como herramienta para reflexionar sobre estas contradicciones. Para él, la dialéctica es una racio-



nalidad que reconoce los modelos ideales y horizontes trascendentales detrás de toda acción, entendiendo que estos son históricos y culturales, nunca universales ni portadores de verdades absolutas. Bautista complementa esta idea señalando que, aunque la totalidad de la realidad social sea inaccesible, siempre operamos desde una imagen ideal de ella, que orienta nuestra existencia y nuestras proyecciones de futuro. Así, la dialéctica se convierte en un método de análisis social que interpreta los hechos dentro de su contexto complejo (Bautista 2014, 2018). En este marco, la coherencia dialéctica reemplaza el criterio de objetividad científica moderna (Bautista 2018, Hinkelammert 1984).

Praxis epistémicas descoloniales en América Latina

En el contexto de las luchas por la descolonización del saber, América Latina ha sido terreno fértil para el desarrollo de prácticas epistémicas alternativas que encarnan los principios de la geopolítica del conocimiento y la epistemología situada. Estas experiencias interpelan radicalmente los paradigmas dominantes de producción de conocimiento.

Como hemos señalado, la concepción moderna de ciencia asume que el conocimiento científico es neutral y objetivo, lo que le impide cuestionar los valores naturalizados en la sociedad. Esta supuesta neutralidad convierte al conocimiento científico en un instrumento de reproducción del orden social vigente, presentándolo como la única formación social posible y objetiva (Bautista 2018, Hinkelammert 1984). Inicialmente centrada en métodos de alfabetización, esta pedagogía se extendió hacia campos como la comunicación popular, el teatro comunitario, la investigación social comprometida y la reflexión teológica liberadora, generando praxis cognitivas transformadoras



que cuestionan la producción hegemónica de conocimiento. Estas experiencias destacan por su carácter dialógico y horizontal, donde el saber surge de la práctica y el encuentro entre los protagonistas involucrados. Estas prácticas demostraron cómo el conocimiento podía emerger de los procesos colectivos de diálogo horizontal, rompiendo con la verticalidad característica de la educación bancaria y la investigación extractivista.

En este horizonte de búsquedas emancipatorias, la sistematización de experiencias se ha constituido como una metódica profundamente latinoamericana. Como señala Oscar Jara (2015), esta metódica nace de las entrañas de los movimientos sociales y revolucionarios de la región, que, al cuestionar las lógicas coloniales de interpretación, abrieron camino a nuevas formas de producir saber. La sistematización parte de reconocer las experiencias como procesos históricos vivos, donde se entrelazan lo personal y lo colectivo, lo objetivo y lo subjetivo, lo racional y lo afectivo. A diferencia de la ciencia moderna que fragmenta la realidad en datos aislados, esta metodología asume la complejidad de los procesos sociales en su movimiento permanente.

Esta praxis, arraigada en luchas populares, constituye una forma de producción de conocimientos descoloniales, creados por y para grupos históricamente oprimidos por el capitalismo, el colonialismo y el imperialismo.

La sistematización se centra en experiencias vividas, entendidas como procesos dinámicos y complejos –no como hechos aislados– que involucran dimensiones objetivas y subjetivas. Su objetivo es generar aprendizajes significativos que permitan una apropiación crítica de la experiencia, su comprensión teórica y su proyección transformadora (Jara 2015). Se trata de un ejercicio colectivo donde los sujetos, al reflexionar sobre sus prácticas, dejan de ser objetos de historia para asumirse como agentes de cambio. El acto de sistemati-



zar se convierte así en un ejercicio de teorización colectiva que busca extraer aprendizajes significativos de las prácticas vividas. No se trata simplemente de describir experiencias, sino de comprenderlas críticamente para orientar la acción transformadora. Se trata de un ejercicio interpretativo de teorización y apropiación consciente cuyo objetivo es la transformación en un conocimiento más profundo, del conocimiento que proviene de la experiencia, a través de un proceso reflexivo y colectivo de problematización.

En este proceso, los sujetos dejan de ser objetos de estudio para convertirse en protagonistas de su propia historia, capaces de reapropiarse críticamente de sus trayectorias y proyectarlas hacia futuros emancipatorios. La sistematización se revela así como una epistemología encarnada que produce conocimientos situados, alejados de las pretensiones de universalidad abstracta del paradigma moderno

Esta metodología opera desde una *geopolítica del conocimiento* y una *epistemología situada*, reconociendo que el saber emerge de matrices de opresión específicas. Su fin no es alcanzar verdades universales, sino significados contextualizados que surgen de las vivencias de quienes lo producen.

En diálogo con estas búsquedas, la investigación-acción participativa (IAP), desarrollada por autores como Orlando Fals Borda (1994) y Luis Antonio Bigott (2011), propone superar la dicotomía sujeto-objeto y la neutralidad positivista de la ciencia moderna.

Bigott (2011) enfatiza que toda investigación con vocación transformadora debe partir de la comunidad, considerando sus dimensiones económicas, políticas, culturales y territoriales, sus contradicciones y sus formas organizativas, así como sus matrices de opresión. La comunidad es entendida como un sistema vivo donde se entrelazan múltiples dimensiones de la existencia



colectiva. Se trata así de darles a los sujetos involucrados en el estudio un papel protagónico, alejándose del enfoque propio a la ciencia moderna que monopoliza todo el control y gestión de la información en las manos del investigador; concibiendo el trabajo como una relación dialógica entre personas que asumen la experiencia investigativa como un proceso de importancia para sus propias vidas.

El proceso investigativo apunta entonces a la construcción de poder político en las organizaciones sociales, a partir de su empoderamiento sobre la posibilidad de investigar y producir conocimiento científico; de comprender y solucionar problemas; y, finalmente, de transformar sus realidades.

Estas propuestas metodológicas comparten un horizonte común: la superación del distanciamiento sujeto-objeto y la neutralidad pretendida por la ciencia moderna. Conciben la investigación como un proceso dialógico donde los saberes académicos y populares entran en conversación, donde la producción de conocimiento está indisolublemente ligada a la transformación de las realidades. Herramientas como la cartografía social, los mapeos colectivos o los diagnósticos territoriales participativos se convierten en dispositivos para visibilizar y potenciar los saberes situados.

Lo que une estas diversas praxis es su comprensión del conocimiento como construcción colectiva, corporal y territorializada. Reconocen que todo acto cognitivo está marcado por las matrices de opresión que nos atraviesan, pero también por las resistencias que tejemos. En su diversidad, estas metodicas descoloniales muestran que otro modo de producir saber es posible: un modo que no separa el conocer del transformar, que no escinde la razón del cuerpo, que no disocia al investigador de su comunidad.

De esta forma, estas propuestas, interconectadas, se basan en la corpo-política y geopolítica del conocimiento: reconocen que todo saber se construye



desde un lugar, un cuerpo y unas opresiones específicas. Lejos de la neutralidad, producen conocimientos situados y comprometidos con la transformación social. Un modo de conocer que, en última instancia, se atreve a imaginar y construir mundos otros.

5. BREVES REFLEXIONES FINALES: LA PRODUCCIÓN COLECTIVA DE CONOCIMIENTO COMO COMUNIDAD DE VIDA

A lo largo de este recorrido, hemos partido de una crítica a la epistemología eurocéntrica –base estructural de la ciencia moderna–, la cual se ha erigido como la única forma de conocimiento válido, ocultando su carácter colonial. Esta colonialidad se expresa en la división jerárquica del mundo entre seres “superiores” (quienes producen conocimiento legítimo) y seres “inferiores” (cuyos saberes son descalificados). Así, el modelo hegemónico impone un conocimiento pretendidamente universal, desencarnado y ajeno al tiempo y al espacio, que niega su propia localización histórica y política.

El recorrido analítico realizado evidencia que la colonialidad del saber no es un residuo histórico, sino la matriz oculta que estructura las formas hegemónicas de producción de conocimiento en la modernidad. Como lo demuestran Quijano (1993) y Grosfoguel (2013), el epistemicidio fundacional –esa violenta jerarquización racial y geopolítica del conocimiento– persiste hoy bajo nuevas formas de extractivismo cognitivo que perpetúan la división entre centros productores y periferias objeto de estudio.

Las metódicas descoloniales que hemos presentado comparten un principio fundamental: el conocimiento no surge de un sujeto abstracto, aislado de su cuerpo y su contexto, sino de prácticas colectivas y situadas. Frente a la



ilusión de neutralidad de la ciencia moderna, estas epistemologías entienden que pensar es un acto encarnado, vivido en comunidad. Somos cuerpos que piensan y existen en espacios concretos, tejidos por relaciones de poder, pero también por resistencias y luchas compartidas. Estas epistemologías descoloniales emergen no como alternativa teórica, sino como proyectos político-epistémico radicales. La propuesta de una geopolítica y corpo-política del conocimiento (Grosfoguel 2011) trasciende la mera crítica al eurocentrismo: exige el reconocimiento de que todo acto cognitivo es un acto de posicionamiento ético-político. Las metodologías analizadas –desde la sistematización de experiencias (Jara 2015) hasta la investigación-acción participativa (Fals Borda 1994)– revelan que la verdadera ruptura descolonial no consiste en invertir las jerarquías, sino en transformar las relaciones de producción del saber.

Esto implica reconocernos como seres históricos y políticos, atravesados por las matrices de dominación colonial, racial, de clase y género que estructuran la modernidad. Asumir nuestro lugar de enunciación –como geopolítica y corpo-política del conocimiento– significa situarnos críticamente en esas opresiones para producir saberes que no reproduzcan las jerarquías establecidas, sino que las confronten. No se trata de un ejercicio individual, sino de un senti-pensar colectivo, donde el conocimiento emerge de la praxis compartida en territorios, luchas y experiencias concretas. El desafío actual ya no es sólo denunciar la colonialidad del poder-saber, sino construir institucionalidades otras que encarnen prácticas de lo común, donde el saber deviene un proceso comunitario, una praxis cognitiva transformadora que solo puede existir en y desde lo colectivo. Así, la producción de conocimiento se entrelaza con la construcción de comunidades de vida –o mejor dicho, comunidades para la vida–, donde conocer y transformar son gestos inseparables. Lejos de la ficción de un



observador neutral, estas epistemologías nos invitan a pensar con los otros, desde los otros y para la vida en común, en un ejercicio que desafía las lógicas extractivistas y abre caminos hacia mundos otros.

Se trata de senti-pensarnos, no desde la dicotomía sujeto/objeto, sino como subjetividades vivientes que se constituyen colectivamente en las prácticas, desde las materialidades concretas, los espacios y los territorios donde se generan saberes. Así, el conocimiento deviene una articulación de procesos que solo puede emerger como praxis cognitiva colectiva, producida en común y en comunidad. Esta praxis, a su vez, constituye una comunidad de vida transformadora –o, en otras palabras, una comunidad para la vida–, donde el conocer y el transformar son actos indisociables.

En última instancia, la descolonización epistémica aquí propuesta no es un fin, sino el camino para imaginar –y construir– esa “comunidad de vida” donde conocer y transformar son gestos indivisibles. El horizonte ya no es la mera inclusión en el sistema-mundo académico, sino la creación de otros mundos cognitivos. Esta es la radical promesa política que late en el corazón del proyecto descolonial: hacer del conocimiento no un instrumento de dominación, sino una práctica de libertad.



BIBLIOGRAFÍA

- Bautista, Juan José. 2014. *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid, España: Akal.
- _____. 2018. *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano*. La Paz, Bolivia: Rincón Ediciones.
- Bigott, Luis Antonio. 2011. *Educación y sociedad en tiempos de transformación: Un análisis crítico sobre pedagogía y cambio social en América Latina*. Caracas, Venezuela: Editorial El Perro y la Rana.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Collins, Patricia Hill. 2000. *Pensamiento feminista negro: el conocimiento, la conciencia y la política de empoderamiento*. Nueva York, EE UU: Routledge.
- _____. 2017. The Difference that Power Makes: Intersectionality and Participatory Democracy. *Investigaciones Feministas*, no. 8, vol. 1: 19-39.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, no. 1: 139-167.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2018. *Epistemologías del Sur*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Akal.
- Fals Borda, Orlando. 1994. *Investigación participativa y transformación social*. Bogotá, Colombia: Ediciones Popular.
- Fanon, Frantz. [1952] 2010. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, España: Akal.
- Grosfoguel, Ramón. 2008. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, no. 9: 199-215.
- _____. 2011. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa





- Santos. En *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, ed. Fundación CIDOB, 97-108. Barcelona, España: CIDOB.
- _____. 2013. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, no. 19: 31-58.
- _____. 2015. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, no. 4: 33-45.
- Hinkelammert, Franz J. 1984. *Crítica a la razón utópica*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- Jara, Oscar. 2012. *La sistematización de experiencias, práctica y teoría para otros mundos posibles*. San José. Costa Rica: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Quijano, Aníbal. 1993. Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. En *José Carlos Mariátegui: Europa, la otra cara del descubrimiento*, ed. Roland Forgues, 167-188. Lima, Perú: Amauta.
- _____. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Quijano, Aníbal. 2014. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Segato, Rita. 2011. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.