

Solange Cárcamo Landero | Ricardo Salas Astráin
Mario Samaniego Sastre | Jéssica Sepúlveda Pizarro
(editores)



DIÁLOGO DE SABERES

**HACIA LA DIGNIFICACIÓN
Y VITALIZACIÓN DE LA PLURALIDAD
DE CONOCIMIENTOS**



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO



**DIÁLOGO DE SABERES:
HACIA LA DIGNIFICACIÓN
Y VITALIZACIÓN DE
LA PLURALIDAD DE
CONOCIMIENTOS**

Diálogo de saberes: hacia la dignificación y vitalización de la pluralidad de conocimientos.

Solange Cárcamo Landero, Ricardo Salas Astráin, Mario Samaniego Sastre y Jéssica Sepúlveda Pizarro
(editores)

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de un comité de referato externo que actuó bajo la modalidad de doble ciego, compuesto por Dra. Alicia Raín Raín y Dra. Adriana Suárez Delucchi.



Esta obra es resultado directo de la adjudicación y ejecución del proyecto FOVI240167 (Convocatoria ANID, 2024), titulado: Metodología de saberes y mundos de vida: reelaborando el diálogo de saberes entre Universidades latinoamericanas.

Santiago de Chile, junio 2026

Primera edición

ISBN: 978-956-430-003-0

Ariadna Ediciones

ariadnaediciones.cl/

<https://doi.org/10.26448/ae9789564300030.186>

Revisora de estilo: Dra. Lissette Mondaca Becerra.

Portada y diagramación: Matías Villa Juica.

Obra de portada: Boceto de un estudiante de arte cuyo destino era el olvido.

Obra bajo Licencia Creative Commons Atribución



Esta editorial postula o indexa su producción en BCI-WoS, según sus normas (ver <https://n9.cl/bx7i3>), en Dialnet libros, Open Access Publishing in European Networks, OAPEN; en el Muse Project (Universidad John Hopkins); en el Directory of Open Access Books, DOAB; en la Digital Library of Commons (Universidad de Indiana, EEUU). Además, agrega sus trabajos en los repositorios ZENODO (OpenAIRE, Europa Occidental), HAL (Archives ouvertes, Francia), Google Scholar, Open Alex, SSOAR, ProQuest Central, Knowledge Commons Works, PhilPapers, WorldCat, Humanities Commons, Open Library (Internet Archive), Open Research Library, las redes sociales académicas Mendeley y academia.edu. Indexa, a la vez, toda producción en el repositorio ANID que cuente con folio Fondecyt. Todos nuestros textos disponen de los registros ISBN y DOI.

Impreso en Talleres Gráficos LOM.

DIÁLOGO DE SABERES: HACIA LA DIGNIFICACIÓN Y VITALIZACIÓN DE LA PLURALIDAD DE CONOCIMIENTOS

**Solange Cárcamo Landero
Ricardo Salas Astraín
Mario Samaniego Sastre
Jéssica Sepúlveda Pizarro**

Editores



Índice

Agradecimientos	9
Diálogo de saberes: hacia la dignificación y vitalización de la pluralidad de conocimientos.	
<i>Ricardo Salas Astraín</i>	11

Parte I: Intersecciones epistémicas y metodológicas en el diálogo de saberes.

Voces polifónicas en la trama del diálogo de saberes.	
<i>Solange Cárcamo-Landero</i>	39
Conocimientos tradicionales e iniciativas sociales para el diálogo de saberes. Tensiones y posibilidades.	
<i>Arturo Argueta Villamar</i>	63
Para caminar juntos. La interculturalidad y el diálogo de saberes.	
<i>Maya Lorena Pérez Ruiz</i>	99
Modelos mentales universitarios: indicadores de disyunción epistémica en el diálogo de saberes latinoamericanos.	
<i>Francisco Ther-Ríos; Clelia Kathrine Guzmán Espinoza; Ximena Katherine Peralta Vallejo; Sofía Ther-Nancuvilú</i>	133

Parte II: La irrupción de la vida en el diálogo de saberes.

¡La tierra está viva! Regenerando encuentros de diálogos de saberes ecosóficos.	
<i>Jéssica Sepúlveda Piñarro</i>	163

Crisis ecológica y metodológica. Tránsito paradigmático en la investigación científica.	
<i>Noelia Carrasco Henríquez</i>	189

Parte III: Lecturas filosóficas de *Nuestra América*.

La eco(filo)sofía intercultural liberacionista como memoria de los saberes de Nuestra América.	
<i>Alcira Beatriz Bonilla</i>	217
Entre los saberes y los <i>no saberes</i> de una triangularidad ibérica, afro, afrodescendiente y amerindia.	
<i>Jovino Piñón</i>	243
Últimas reflexiones: tránsitos descolonizadores.	
<i>Mario Samaniego Sastre</i>	271
Autores/as del libro	287

Agradecimientos

La publicación de este libro ha sido posible gracias al financiamiento otorgado por el Gobierno de Chile a través de la **Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID)**, específicamente por medio de la subdirección **Redes, Estrategia y Conocimiento**. Esta obra es resultado directo de la adjudicación y ejecución del proyecto **FOVI240167** (Convocatoria ANID, 2024), titulado: Metodología de saberes y mundos de vida: reelaborando el diálogo de saberes entre Universidades latinoamericanas.

Expresamos nuestro más sincero agradecimiento a la institución por la confianza depositada en esta propuesta, así como a todas las redes académicas, investigadores, comunidades y universidades que, con su valiosa colaboración, hicieron posible materializar este espacio de encuentro y reflexión.

Diálogo de saberes: Hacia la dignificación y vitalización de la pluralidad de conocimientos

Ricardo Salas Astraín¹

La cuestión del Diálogo de Saberes, epicentro del movimiento reflexivo y crítico de este libro, se sitúa en un marco interdisciplinario en el que las ciencias sociales y humanas se confrontan con los múltiples modos de conocer y de saberse parte de los mundos de vida (*Lebenswelt*), en los cuales nos constituimos como seres humanos y construimos sociedades y culturas. En este horizonte emerge una tensión fundamental entre un conocimiento científico que se ha pretendido hegemónico y otros conocimientos, saberes y espiritualidades que, con frecuencia, han sido subordinados e invisibilizados por los procesos de poder que sostienen el actual régimen del Capital. El título de este libro, *Diálogo de Saberes*, permite precisamente dar cuenta de la complejidad de estos desencuentros. Nos invita a pensar las relaciones históricas entre los conocimientos de la humanidad, así como las tensiones que atraviesan a las sociedades y culturas en sus distintos contactos. Dicho de otro modo, nos conduce a resituar una parte decisiva de la historia del conocimiento humano moderno, a partir de la necesidad de recuperar la dignidad y la vitalidad de aquellos saberes que dan cuenta de los mundos humanos.

¹ Doctor en Filosofía, afiliado al Departamento de Sociología y Ciencia Política UCT y al Centro Internacional Cabo de Hornos (CHIC). Correo: rsalas@uct.cl

Este marco general propone una crítica aguda a la reducción sistemática del conocimiento al quehacer tecnocientífico predominante, tal como ha sido advertido, en las últimas décadas, por autores como Ladrière y Lyotard. Desde esta perspectiva, los autores/as de este libro plantean problemas éticos, políticos, epistémicos y ontológicos vinculados con la validación de la pluralidad cognoscitiva, en diálogo con otros trabajos relevantes que han abordado esta cuestión desde distintos campos y contextos². Desde los contextos latinoamericanos, esta reflexión busca avanzar en una crítica al cientificismo iniciada hace más de un siglo por la fenomenología, la hermenéutica y la teoría crítica. Dicha crítica continúa hoy, en pleno siglo XXI, a través de nuevos desarrollos de las ciencias sociales y del pensamiento crítico, elaborados en diversos contextos socioculturales e históricos. Así formulada, la cuestión del Diálogo de Saberes que atraviesa este libro mancomunado resulta de plena actualidad, pues recoge más de medio siglo de análisis en torno a la relación entre conocimiento científico y diversidad cultural. Desde allí han emergido nuevos problemas relativos a la dignificación de los saberes y a la sustentabilidad de la vida. Al defender la heterogeneidad de los conocimientos disponibles, este libro cuestiona la hegemonía del saber tecnocientífico y amplía este diagnóstico crítico hacia otros escenarios contemporáneos. En ellos, se plantea una nueva mirada desde las ciencias humanas y las racionalidades ambientales, capaz de contribuir a la sustentabilidad de nuestro planeta Tierra.

El Diálogo de Saberes, tal como se elabora en este libro, constituye una amplia discusión teórica al interior de las propias matrices del conocimiento científico, interrogadas aquí desde la dignidad y la ampliación de la pluralidad de conocimientos y saberes. Por ello sostenemos que, tanto en el legado europeo como en el latinoamericano de la epistemología, existen revisiones críticas de sus propios contextos históricos. En ambos casos se busca responder a las nuevas exigencias de la vida humana y natural frente

2 Enrique Leff, *Diálogo de Saberes*, Buenos Aires, Clacso, 2025; Maya Lorena Pérez Ruiz, Arturo Argueta Villamar, *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina: investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, México, Juan Pablos Editor, 2019; Boaventura de Sousa Santos, *Justicia entre Saberes. Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*, Madrid, Morata, 2017.

al avance arrollador de una visión tecnocientífica reducida, derivada de las formas actuales del Capital Global. De este modo, la categoría central de este libro deviene una matriz de análisis que permite profundizar las investigaciones epistémicas de las ciencias sociales y humanas y, al mismo tiempo, se busca incentivar la reflexión ético-política y la filosofía crítica. En esta línea, las contribuciones de este libro buscan develar la quiebra de las relaciones humanas y el actual colapso bélico entre los pueblos de la Tierra, en medio del cual nos seguimos encontrando como humanidad. El libro que presentamos es resultado de un trabajo mancomunado de casi dos años, desarrollado por un equipo de investigación de la Universidad Católica de Temuco, Chile, integrado por las académicas Solange Cárcamo Landero y Jéssica Sepúlveda Pizarro, junto a Mario Samaniego Sastre y Ricardo Salas Astráin. En estos últimos años, el equipo ha desarrollado un trabajo sostenido de lecturas selectas, reflexión interdisciplinaria y elaboración de propuestas vinculadas con la hermenéutica y la intersección de los conocimientos.

Cabe reiterar que este trabajo fue financiado y apoyado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile, ANID, en el marco del Concurso Fomento a la Vinculación Internacional 2024, FOVI N.º 240167. El proyecto fue aprobado con el título *Metodología de saberes y mundos de vida. Reelaborando el Diálogo de Saberes entre universidades latinoamericanas*. Es importante destacar que este libro no habría sido posible sin dicho apoyo sustantivo, que permitió consolidar una investigación internacional y generar una red universitaria virtuosa. Este trabajo se visualiza no solo en la realización de un Seminario Internacional, llevado a cabo en octubre de 2025 en la Universidad Católica de Temuco, sino también en pasantías académicas de estudiantes de postgrado y de profesores especializados en estudios interculturales de la UCT. Entre ellas se cuentan la pasantía de tres estudiantes en la UNAM, México, y la permanencia de dos miembros del equipo en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Federal de Pelotas, en el estado brasileño de Rio Grande do Sul. La producción de este libro consolida, así, un conjunto de experiencias y actividades académicas que convergieron en una amplia red de investigación, integrada por especialistas internacionales y nacionales. Esta red respondió a un objetivo claro: avanzar en un quehacer cognoscitivo

capaz de dar cuenta de los complejos problemas que atraviesan los diversos territorios de las tierras americanas.

En este sentido, se trata de un libro colectivo que no se reduce a diagnosticar los conflictos entre distintos modos de conocer, cuestión ampliamente reconocida por las ciencias humanas y sociales. Se sostiene, sobre todo, en la convicción de que las universidades nacionales y latinoamericanas solo se pueden proyectar si promueven un encuentro genuino entre los diversos saberes humanos. Así, en los participantes de este proyecto se fue cristalizando una convicción ético-política común: la necesidad de dignificar y vitalizar la pluralidad de conocimientos, tarea que debemos seguir madurando en nuestras prácticas académicas y en nuestros vínculos socioculturales con los territorios. Esta convicción atraviesa los textos de la docena de especialistas nacionales e internacionales que participan en este libro. Quienes nos reunimos en la ciudad de Temuco, en octubre de 2025, en el Seminario Internacional *Mundos de vida y metodología de saberes. Re-elaborando el diálogo de saberes entre universidades latinoamericanas*, asumimos el compromiso de reelaborar nuestros trabajos a partir de los diálogos sostenidos en dicho encuentro. Las contribuciones aquí publicadas exponen múltiples perspectivas y enfoques, y evidencian un compromiso por no minimizar las dificultades cognoscitivas y metodológicas implicadas en el encuentro y desencuentro entre conocimientos. Por ello, las autoras y los autores buscan establecer vínculos epistémicos y socioculturales entre diversos grupos de interés, instituciones, comunidades y clases sociales que coexisten en los territorios de los que provienen. Quienes publicamos aquí asumimos, de manera decisiva, el compromiso central del proyecto aprobado, es decir, profundizar los ricos y fecundos filones dialógicos descubiertos y trabajados en distintos encuentros académicos, tanto en nuestros respectivos países como, especialmente, en las cuestiones debatidas en el Seminario Internacional de Temuco. El diseño de este libro se centró, sobre todo, en dar forma a algunas claves propias del Diálogo de Saberes; en comprender de manera compleja la riqueza insondable de los mundos de vida; y, muy especialmente, en pensar los modos necesarios para superar las asimetrías sociales desde epistemologías contextuales y desde la filosofía intercultural. Los capítulos incorporados en este volumen corresponden a versiones escritas, revisadas, ampliadas y corregidas

de las ponencias presentadas en dicho encuentro internacional. Por ello, hemos organizado las contribuciones en tres grandes secciones: Parte I: Intersecciones epistémicas y metodológicas en el diálogo de saberes. Parte II: La irrupción de la vida en el diálogo de saberes. Parte III: Lecturas filosóficas de Nuestra América.

En el contexto del proyecto FOVI N.º 240167 se propuso a cada uno de los especialistas nacionales e internacionales invitados tres grandes interrogantes, orientadas por el objetivo principal del proyecto: generar un espacio de encuentro y diálogo en torno a los mundos de vida y a las metodologías de diálogo de saberes en Latinoamérica, mediante una reflexión participativa. A partir de los múltiples intercambios y diálogos, realizados, durante los días jueves 9 y viernes 10 de octubre de 2025, fue posible sintetizar el desarrollo de los debates epistémicos, éticos y político que se dieron en torno al Diálogo de Saberes. Las preguntas formuladas y los esbozos de respuestas colectivas que aquí se presentan forman parte del proceso de sistematización desarrollado por el equipo.

1. ¿Cómo se relaciona su tema o ámbito de acción con el Diálogo de Saberes y/o con metodologías orientadas desde una perspectiva descolonizadora?

El trabajo filosófico y de las ciencias sociales que desarrollamos en torno al Diálogo de Saberes se inscribe en un marco amplio, tanto filosófico como científico. En él, una perspectiva fenomenológico-hermenéutica permite comprender la complejidad epistémica e interdisciplinaria de los saberes. Desde este horizonte, intentamos construir y reconstruir, de manera reflexiva y crítica, los lugares de enunciación de las distintas racionalidades. Esta aproximación busca mostrar que todo ejercicio cognoscitivo se encuentra siempre enraizado en contextos histórico-culturales específicos. Por ello, tanto el equipo FOVI como las y los autores de este libro colectivo hemos procurado reelaborar nuestras epistemologías desde nuestros propios contextos institucionales, sociales e históricos y, desde allí, buscamos comprender las complejas interacciones interculturales que atraviesan a Nuestra América mestiza.

2. ¿Cuáles son los principales problemas, desafíos o tensiones que enfrenta el Diálogo de Saberes y/o las metodologías descolonizadoras en su ámbito temático y de acción, y cómo ha sido posible abordararlos?

Los principales problemas, desafíos y tensiones remiten a una cuestión central: la necesidad de mirar los mundos de vida desde una perspectiva inter y transdisciplinaria. Nuestras propuestas buscan mostrar que una mirada crítica y descolonizadora permite comprender que las interacciones entre mundos no se producen, casi nunca, de manera neutra, pacífica o transparente. Por el contrario, están atravesadas por procesos de imposición, hegemonía y subordinación derivados de sociedades y Estados que han ejercido formas dominantes de poder. Por ello, resulta necesario describir cómo se relacionan, de manera contextualizada, los mundos plurales, y descubrir los filamentos comunes que pueden vincularlos sin negar sus diferencias. El principal problema es que existe, de hecho, una fractura producida por quienes detentan el poder; dicha fractura configura relaciones sociales, culturales y epistémicas profundamente asimétricas. En ellas, la fuerza cognoscitiva del Estado, de la economía y de las instituciones modernas tiende a dominar otros saberes, considerados más débiles frente a la voluntad de poder de la modernidad. Esta fractura es lo que denominamos asimetría epistémica, y constituye uno de los principales obstáculos para pensar un diálogo simple o ingenuo entre los mundos.

3. ¿Qué nuevas perspectivas o metodologías se pueden explorar para avanzar y afrontar los problemas presentes en el campo del Diálogo de Saberes?

Una de las principales cuestiones filosóficas que hemos trabajado, y que necesitamos seguir explorando frente a los nuevos escenarios globales, consiste en comprender que los mundos de vida no avanzan de manera gradual, lineal ni pausada. Más bien, lo hacen a través de desplazamientos, interrupciones, conflictos y recomposiciones. En este sentido, el Diálogo de Saberes permite reconocer nuevas condiciones contextuales para los diálogos cotidianos que se realizan, o que aún pueden realizarse. Estos

diálogos se mantienen siempre en tensión entre formas auténticas de encuentro y formas que apenas simulan un encuentro genuino entre seres humanos, culturas y conocimientos. Por ello, un verdadero diálogo interdisciplinario exige enfrentar esos simulacros de diálogo que, muchas veces, prevalecen en las instituciones. Se trata, entonces, de avanzar hacia metodologías capaces de dar la palabra a todos los seres humanos y a todos los pueblos, para que puedan expresarse desde sus propios mundos de vida. Solo así será posible reconocer sus formas particulares de resistencia existencial y vital, que son al mismo tiempo cognoscitivas, culturales y políticas.

En síntesis, las múltiples temáticas y problemáticas elaboradas en este libro interdisciplinario e internacional remiten a un modo de vincular conocimientos, saberes y territorios. Desde esta perspectiva, los diálogos intersociales y epistémicos resultan cruciales para comprender la situación actual de los territorios interétnicos e interculturales de América. Ahora bien, este diálogo, tan necesario en el sur de Chile y en muchas otras zonas de América Latina, se encuentra marcado por una historia de interacciones conflictivas reiteradas en el tiempo. Esta fricción no solo atraviesa los movimientos entre conocimientos y saberes, sino también múltiples conflictos histórico-sociales que permanecen abiertos. El Diálogo de Saberes reitera, así, la necesidad de comprender experiencias atravesadas por asimetrías de poder, por la discriminación hacia poblaciones indígenas y afrodescendientes, y por una violencia histórica que ha impedido, entre otras cosas, la justicia entre saberes y el debido reconocimiento social y cultural de una humanidad subordinada y humillada. De allí la relevancia de pensar lo que está en juego en relaciones interculturales e intersociales siempre situadas y contextualizadas. Para introducirnos en el fondo de la cuestión, proponemos leer los artículos reunidos en este libro desde una propuesta elaborada a partir de nuestro propio lugar de enunciación. A través de tres categorías: mundo, asimetría y diálogo, buscamos encarar las preguntas orientadoras de este libro colectivo, inscritas en la compleja realidad latinoamericana y en el trabajo investigativo de consolidación de redes universitarias nacionales e internacionales. Esta articulación nos conduce a una tesis preliminar: vivimos en mundos diferentes y, gracias a ello, pero también a pesar de ello, se hace posible y necesario un diálogo de saberes. Es desde

allí donde podemos pensar la posibilidad de vivir y convivir juntos, de recorrer y habitar territorios llenos de sentidos y significados. Este trabajo mancomunado de poner en diálogo diferentes mundos y saberes recoge no solo lecturas provenientes del campo académico, sino también diversas experiencias socioculturales con grupos y comunidades diferenciadas. A partir de este entrecruzamiento, hemos elaborado los principales planteamientos filosóficos e interdisciplinarios desarrollados en el Programa de Investigación en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco. En este proceso, nos hemos apoyado tanto en el trabajo de colegas de otras casas de estudio como en las tesis de estudiantes, con el propósito de repensar una perspectiva epistemológica situada y contextualizada.

Es desde este lugar que la propuesta del Diálogo de Saberes nos permite abordar de manera productiva las asimetrías entre conocimientos en fricción. Asimismo, nos invita a revisitar las formas de producción de conocimiento para comprender, en primer término, el desasosiego que provoca el estado del mundo contemporáneo y, luego, orientar el pensamiento crítico hacia una acción transformadora. Se trata, en última instancia, de reposicionar a los Pueblos de la Tierra en la reconstitución de la vida en esta Tierra.³

Los mundos de vida: el legado fenomenológico y hermenéutico

Para quienes se interesan en estos temas, y especialmente para aquellos lectores que no tienen una formación filosófica especializada, resulta necesario revisar algunas de las tesis desarrolladas en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la fenomenología filosófica*), obra tardía de Edmund Husserl publicada póstumamente por Martinus Nijhoff Publishers en 1954.⁴ Este libro constituye uno de

³ Leff, *op. cit.*

⁴ Husserl, E., “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente

los textos filosóficos y políticos más significativos para comprender el despliegue del concepto de mundo de vida en la filosofía europea y en las ciencias sociales y humanas. No sería exagerado señalar que Husserl, quien profundizó de manera radical en los límites de la conciencia cognoscente, se convirtió en sus últimos años en uno de los pensadores que advirtió con mayor lucidez la deriva de la razón moderna. Desde un lenguaje filosófico abstracto, señaló el desvío de sentido de las sociedades occidentales, atravesadas por el empirismo, el utilitarismo y por el uso instrumental de la razón al servicio del poder del Estado moderno.

Publicada en alemán en 1954 y traducida al inglés en 1970, *La Crisis* representa uno de los esfuerzos más relevantes por comprender el extravío de la razón moderna. Este extravío se expresó dramáticamente en las dos grandes guerras del siglo XX, llamadas “mundiales” porque comprometieron no solo a Estados y territorios, sino también a proyectos civilizatorios en disputa. En ellas se hizo visible una caída del sentido de la razón, cada vez más capturada por los cultores y empresarios de la tecnociencia, cuyo predominio continúa hasta hoy en las grandes economías del mundo, tanto en Occidente como en Oriente, y tanto en el Norte como en el Sur. Los esfuerzos teóricos de Husserl fueron luego desplegados y profundizados por la hermenéutica y la teoría crítica del siglo XX. Más adelante, encontraron una expresión decisiva en el planteamiento habermasiano de la acción comunicativa, que permitió continuar este análisis en torno a la tensión entre sistema y mundo de vida en las sociedades modernas tardías. Desde esta perspectiva, el mundo de la vida permite comprender el lazo significativo y simbólico de las interacciones sociales, así como la agencia de los sujetos y comunidades.

Si consideramos el proyecto husserliano desde su crítica a una visión reductivamente epistemológica del conocimiento, es necesario atender al debate con las teorías neokantianas que prevalecían en Alemania. Estas teorías, según la lectura de Husserl, no lograban resolver plenamente el problema del conocimiento en las ciencias empírico-formales. Ahora bien, su crítica no se limita a ese campo,

Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie”, La Haye, Martinus Nijhoff Publishers, 1954, *La Crisis de la Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, Barcelona. Crítica, 1991.

sino que se extiende también al análisis de la vida colectiva y psíquica, donde predominaban otros reduccionismos decimonónicos, como el naturalismo, el psicologismo y el historicismo.

Diversos estudios han mostrado los esfuerzos sistemáticos de la fenomenología husserliana por levantar una comprensión rigurosa, tanto científica como filosófica, de los significados humanos sociohistóricos. En este sentido, la crisis de las ciencias europeas denunciada por Husserl no es solo una crisis de fundamentación de las ciencias de la naturaleza, sino también una crisis que interpela a las ciencias del espíritu y a su capacidad para comprender el mundo en sus múltiples interacciones. Por ello, la tesis desarrollada en *La crisis de las ciencias europeas* tiene implicancias metodológicas, epistemológicas y ontológicas para una teoría de la razón. Desde esta perspectiva se comprende el propósito general de este libro, que invitó expresamente a dos especialistas que han trabajado con profundidad los problemas del mundo de la vida: la Dra. Alcira Bonilla y el Dr. Jovino Pizzi. La cuestión filosófica que aquí se plantea es cómo la noción de mundo de la vida permite formular una crítica detallada y sistemática a las bases de la cientificidad moderna, especialmente a su reducción matemática, para avanzar hacia una comprensión histórica, social y cultural del mundo.

El reconocimiento del mundo de la vida permite revalorizar el sentido del mundo individual y cultural, así como abrirse a la comprensión de otros mundos individuales y colectivos. Esta apertura resulta especialmente relevante frente a los procesos de homogenización estatal y de globalización del conocimiento científico-técnico vigente, cuestión que también atraviesa los trabajos de otros especialistas nacionales incluidos en este volumen. La categoría de mundo de la vida propuesta por Husserl opera, entonces, como un ariete crítico frente a la racionalidad objetivadora y dominante consolidada por el positivismo, el naturalismo, el psicologismo y el historicismo del siglo XIX. Desde esta indicación se comprende también la distancia entre el planteamiento de Husserl y el de Dilthey. La clásica separación diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu no alcanza a responder, por sí sola, a la cuestión de fondo planteada por la racionalidad moderna. En este contexto, la aproximación fenomenológica al mundo de la vida que propone este libro resulta especialmente significativa para el debate

actual sobre la fundamentación de las ciencias humanas y sociales. Esto se observa, en particular, en la manera en que esta categoría permite repensar el conocimiento social desde las matrices de interpretación comprensivas y comunicativas. A su vez, la inflexión mexicana propuesta por la Dra. Maya Pérez y el Dr. Arturo Argueta resulta fundamental para comprender su contextualización en el debate latinoamericano⁵.

Este recorrido permite avanzar hacia las principales tesis sistematizadas por Raúl Fornet-Betancourt en torno al mundo de la vida, especialmente en su libro reciente *La interculturalidad entre los mundos de la vida y la civilización capitalista*⁶. Desde esta perspectiva, el Diálogo de Saberes puede comprenderse como una vía reflexiva y crítica para asumir la pluralidad de mundos de la humanidad, hoy enfrentados al predominio de un sistema económico que se presenta como la única forma posible de organizar el mundo.

Se trata, en otras palabras, de pensar la tesis principal elaborada en dicho libro:

Como sustancia y lenguaje de la diversidad del mundo y de la humanidad la interculturalidad forma parte constitutiva del proceso orgánico por el que la vida y la humanidad van dando cuenta de las manifestaciones singulares de los múltiples lugares que contornan contextualmente el devenir de su universalidad viva.⁷

Veremos a continuación cómo esta tesitura intercultural puede ampliar e influir en la discusión sobre el Diálogo de Saberes en distintas esferas de interacción social, como lo es la economía, la política y la cultura. Asimismo, mostraremos cómo ella se condensa en el proyecto de una ética y una política intercultural propias de un diálogo genuino.

5 Pérez Ruiz, Argueta Villamar, *op. cit.*

6 Fornet-Betancourt, Raúl, *La Interculturalidad entre los Mundos de la Vida y la Civilización Capitalista*, Aachen, 2026.

7 *Ibid.*, 10.

Las principales dificultades del diálogo: asimetrías de poder entre conocimientos

La forma en que la civilización capitalista ha conducido el predominio del conocimiento tecnocientífico ha dificultado el reconocimiento de los aportes propios de los saberes de las culturas. En este sentido, Jean Ladrière, en *Los desafíos de la racionalidad*⁸, ya advertía que nos encontramos en medio de profundos procesos de desestructuración. En buena parte de los desarrollos recientes de la ética intercultural y decolonial, se ha elaborado una posición que profundiza el arraigo de todo conocimiento en la interacción con los mundos de vida. Desde esta perspectiva, resulta necesario mantener una crítica al monoculturalismo, entendido como uno de los soportes ideológicos de la facticidad del poder imperante. Dicho monoculturalismo ha contribuido a justificar históricamente la violencia de la superposición de unos mundos sobre otros. Hoy, esta violencia se expresa en el predominio unilateral de un tipo de conocimiento que reduce el mundo a su dimensión instrumental.

En otras palabras, la principal asimetría de poder se manifiesta en el predominio de lo tecnocientífico propio del mundo del Capital sobre los saberes de los mundos humanos, de las comunidades y de los Pueblos de la Tierra⁹. Por ello, cuestionar la facticidad del poder y el predominio de un conocimiento unilateral resulta fundamental para el Diálogo de Saberes, ya que este diálogo necesita hacerse cargo de las múltiples violencias cognitivas que se ciernen sobre los sujetos y los pueblos. En análisis posteriores, esta ética nos llevó a pensar con mayor precisión que la superación de dichas violencias exige enfrentar también el epistemicidio. En este sentido, el Diálogo de Saberes aparece como una vía necesaria para avanzar en la superación de la injusticia epistémica¹⁰. Ahora bien, en el caso de la ética de la interculturalidad, uno de los aspectos más problemáticos se encuentra en una paradoja central; por una parte, se afirma la necesidad de reconocer la asimetría de los contextos experienciales

8 Ladrière, Jean, *Les Enjeux de la Rationalité*, UNESCO-Aubier, 1977

9 Leff, *op. cit.*

10 Fricker, M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, 2007.

y, por otra, se busca inscribir el proceso de producción del diálogo en una forma de traducción basada en un postulado de simetrización de las relaciones entre grupos. Desde esta perspectiva, el camino discursivo se convierte en el espacio de una experiencia común, capaz de abrir posibilidades de comprensión mutua y de generar una nueva productividad semántica. De una experiencia parcial de no dominación entre culturas en diálogo abierto podría surgir, entonces, una capacidad limitada de traducibilidad. Así, las asimetrías de información y los sesgos de comunicación son considerados como dificultades eventualmente superables e incorporables dentro de un proceso que puede calificarse, en definitiva, como constructivista.

El postulado de simetrización que supone un modelo dialógico puede entenderse, entonces, como un camino discursivo orientado a producir una experiencia de mutualidad compartida. Esta experiencia abre una nueva productividad semántica y ofrece vías de comprensión histórica, aunque siempre de manera limitada. Desde este modelo, las asimetrías comunicacionales podrían ser eventualmente reconocidas, trabajadas y parcialmente superadas. Esta lectura resulta relevante para quienes trabajamos en el campo hermenéutico¹¹, pues permite comprender tanto los presupuestos como las limitaciones propias de la traducción en contextos atravesados por fricciones culturales y políticas entre pueblos y colectividades, especialmente en el marco del capitalismo cognitivo. Sin embargo, también pueden desprenderse algunos equívocos de la noción de “diálogo abierto”. Si esta se entiende como la base suficiente de un encuentro genuino y libre de dominación entre pueblos y culturas, corre el riesgo de no considerar debidamente las imposiciones e ideologías ligadas al poder hegemónico y colonial.

En este sentido, cierta ética intercultural podría no asumir con suficiente claridad las “astucias de la razón” ni la hegemonía del poder de las sociedades dominantes y coloniales. La dificultad principal no se resuelve simplemente complementando dicha ética con una ética de la liberación, sea la de Dussel u otra, ni tampoco recurriendo únicamente al lenguaje emancipador de la poética de

11 Salas Astrain, R., “Problemas y perspectivas de la racionalidad intercultural en tiempos del capitalismo cognitivo global”, en *Louvain/Santiago: justicia social, circulaciones de saberes y de personas, siglos XX–XXI*. Eds. Carlos Álvarez y Silvia Mostaccio, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2026, 83-98.

Glissant o de la crítica descolonizadora de Fanon. El punto central radica, más bien, en dirimir si la ética de la interculturalidad puede ser comprendida como un puente horizontal entre dos formas de acceso a la realidad que se encontrarían en un mismo plano de poder. Allí se juega, precisamente, el problema del postulado de simetrización.

Ahora bien, la conexión entre saberes y acciones humanas a través del complejo trabajo de la traducción intercultural solo puede pensarse en una “zona de fricción”¹². Es en esa zona donde se abren otras vías posibles para destrabar las formas conocidas del encuentro y desencuentro entre culturas, pueblos y conocimientos. Esta problemática aparece con fuerza en los planteamientos de Sousa Santos, especialmente cuando señala que la traducción intercultural no remite solo a una operación lingüística, sino a una situación política y extralingüística. En *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, Sousa Santos¹³ ofrece referencias decisivas para comprender el papel del postulado de simetría en una traducción que debe considerar la complejidad de las relaciones entre lenguas, culturas y proyectos sociopolíticos.

Desde esta perspectiva, la traducción intercultural se pregunta por qué es importante traducir, y al hacerlo da cuenta de las relaciones de poder existentes. Por ello, se desplaza del campo estrictamente lingüístico hacia la teoría de la cultura y la política de la cultura. Su aporte sustantivo consiste en romper los cercos del conocimiento y abrir las fronteras epistemológicas de las sociedades en contacto, haciendo visible hasta qué punto los mundos y los saberes pueden reconocerse desde sus propias matrices lingüísticas, culturales y políticas. Se trata, entonces, de mostrar cómo esos saberes, conocimientos y prácticas sociales pueden contribuir a la maduración de proyectos sociales críticos, surgidos de las necesidades de contextos regionales concretos. Desde allí, el Diálogo de Saberes queda desafiado por una perspectiva crítica en la que el alto estándar intercultural exige, al mismo tiempo, un trabajo decolonial. Como señala Sousa Santos “el ideal es que solo unas relaciones de poder iguales, es decir unas relaciones de autoridad

12 Sousa Santos, *op. cit.*

13 Sousa Santos, *op. cit.*

compartida, encajen en los fines de la traducción intercultural, ya que solo así se puede conseguir una reciprocidad entre los grupos y movimientos sociales”¹⁴.

Esta perspectiva de la traducción se vincula directamente con el postulado de la simetría, que se encuentra en el centro de nuestro litigio con Maesschalck acerca de la superación de las asimetrías. Mediante la traducción se busca consolidar una justicia cognitiva basada en el Diálogo de Saberes, capaz de transformar las bases del conocimiento hoy disponibles. Esto permitiría generar diálogos entre sociedades hegemónicas y subalternizadas, y abrir relaciones interculturales orientadas al reconocimiento de otros mundos y epistemes, aprendiendo de los conocimientos y de las culturas indígenas en toda su complejidad. En este sentido, la traducción intercultural consiste en buscar intereses comunes y supuestos compartidos entre culturas, identificar diferencias y similitudes, y desarrollar, cuando corresponda, nuevas formas híbridas de comprensión e intercomunicación cultural. Estas formas pueden servir para proponer interacciones y fortalecer alianzas entre movimientos sociales que, en distintos contextos, luchan contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y a favor de la justicia social, la dignidad humana y la decencia¹⁵.

Por último, la propuesta de traducción ayuda a comprender la compleja tensión entre epistemologías que buscan superar el universalismo abstracto y aquellas que recogen lo que ofrecen los contextos. No obstante, la noción de traducción que aquí discutimos, en el marco del Diálogo de Saberes, no es solo epistémica, sino también geopolítica; ella permite cuestionar las ambigüedades de una tradición eurocéntrica que ha pretendido universalizarse sin más. En este punto, compartimos tres ideas centrales: la comprensión crítica del mundo excede ampliamente la comprensión occidental; no hay justicia social global sin justicia cognitiva global; y las transformaciones emancipadoras pueden seguir gramáticas y guiones distintos de aquellos elaborados por la teoría crítica y por el marxismo iluminista.

14 Sousa Santos, *op. cit.*, 256.

15 *Idem*.

El proyecto del Diálogo de Saberes o la posibilidad de superar el desencuentro

A partir del análisis anterior, el principal problema que debemos abordar se relaciona con las posibilidades que ofrece el Diálogo de Saberes para profundizar ese “entre” donde se juegan los encuentros y desencuentros entre mundos. Este “entre” permite retomar la cuestión husserliana del sentido de la razón y, al mismo tiempo, abrir nuevos caminos para pensar el diálogo entre múltiples formas de aprehender el mundo y de generar mundos. Para ello, resulta fundamental comprender el lugar que ocupa la traducción como mediación entre saberes, culturas y racionalidades.

Hace ya casi cinco décadas, en un contexto filosófico marcado por el pensamiento crítico en torno a la ética, la ciencia y el diálogo intercultural, Raúl Fornet-Betancourt fue uno de los principales artífices de varios Congresos Norte-Sur. La discusión de las tesis del filósofo alemán Karl-Otto Apel, junto con los aportes de filósofas, filósofos y pensadores latinoamericanos provenientes de distintas partes del mundo, permitió abrir un amplio debate en torno a la ética del discurso. La síntesis de este singular debate fue reseñada, al inicio de este milenio, en *Ética intercultural*¹⁶. Allí se recogieron muchas de las ideas expuestas en esos encuentros y se señaló la necesidad de seguir indagando en problemas como el conflicto, las luchas sociales y el diálogo intercultural. Asimismo, se planteó la importancia de estudiar el papel de las formas de mediación y, de manera específica, de la traducción. La adopción de la metáfora de la traducción tuvo un papel gravitante en la concepción del diálogo intercultural que asumimos en medio de aquellas controversias de comienzos de siglo. Ahora bien, nuestra concepción del diálogo no lo entiende como una conciliación apresurada que anula las diferencias entre los registros discursivos, como si existieran las mismas reglas universales para todos los discursos. Tampoco lo comprende como un diálogo cerrado sobre sí mismo, incapaz de reconocer las dificultades efectivas de comunicación entre seres humanos que han configurado de manera distinta sus mundos de vida.

16 Salas Astráin, Ricardo, *Ética intercultural: (re)lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago: Ediciones UCSH, 2003.

La postura filosófica asumida en ese debate con la ética discursiva buscaba mediar entre dos extremos; por una parte, un universalismo abstracto y, por otra, un particularismo que conduciría a la inconmensurabilidad de las culturas. En este marco, las observaciones provenientes de la ética del diálogo intercultural deben entenderse sobre el trasfondo de la ética discursiva, pues esta resulta relevante para pensar una ética normativa. En efecto, dicha perspectiva permite vincular ciencia y ética en relación con la derivación de normas, y plantea de manera explícita los problemas generados por la racionalidad instrumental. Esta discusión también cobra importancia desde el punto de vista axiológico. La crisis valórica asociada a la modernidad tecnocientífica no remite solo a la pérdida de ciertos valores, sino también a procesos de desestructuración y reestructuración de nuevos horizontes de sentido. Sin embargo, es necesario recordar que el vínculo entre ética discursiva y contextos latinoamericanos resultaba particularmente problemático. Dicha ética suponía el predominio de un claro logocentrismo, propio del pensamiento racionalista europeo. Nuestra indagación concluía que la ética del discurso, al explicitar el vínculo entre ética y lenguaje, ofrecía una clave relevante, pero todavía insuficiente para dar cuenta del papel productivo de los contextos. Esto era especialmente importante en mundos que buscaban ser reconocidos y que impulsaban luchas descolonizadoras. Por ello, se hacía necesaria una comprensión de carácter pragmático.

En buena parte de la literatura de ese momento, la cuestión principal se refería al modo en que esta ética asumía la eticidad intrínseca de los mundos de vida. Esta preocupación podía responderse desde una hermenéutica de la praxis. En este sentido, resultaban fecundas las tesis provenientes de la ética reconstructiva, que suponía la articulación entre hermenéutica y pragmática, al modo de Jean-Marc Ferry¹⁷. Esta vía permitía comprender discursos morales plurales que emergen tanto en registros narrativos como en registros racionales, capaces de justificar y reconstruir posibles normas universales. Desde esta perspectiva, la idea de traducción no podía quedar definida únicamente por la formulación de normas en un espacio neutral y autónomo, sino que requería, como paso

17 Ferry, Jean-Marc, *Valeurs et normes: la question de l'éthique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002.

previo, la interpretación del sentido de las condiciones básicas que configuran la tensión entre encuentro y desencuentro. Para avanzar en este camino, resultaba fundamental considerar las luchas de resistencia mediante las cuales los pueblos y comunidades afirman su propia identidad en espacios monoculturales y coloniales. Esos debates teóricos formaron parte de un primer momento de discusión en torno a la ética discursiva en contextos latinoamericanos asimétricos. En ellos se abrió también la pregunta por el sentido de una ética intercultural genuina, capaz de responder al dinamismo de los proyectos emancipadores que se desplegaban en América Latina. En cualquier caso, aquellos primeros años fueron decisivos desde el punto de vista teórico, pues permitieron pensar una ampliación de la ética reconstructiva. Uno de los puntos que adquirió especial relevancia en este debate fue, precisamente, el papel mediador de la traducción.

En este sentido, cabe relevar el sendero recorrido por Panikkar y Fornet-Betancourt¹⁸, quienes contribuyeron a esclarecer lo que cabe entender por una racionalidad en contexto, por un Diálogo de Saberes y, sobre todo, por el sentido de la traducción entre traductores. La relevancia de la ética discursiva contribuyó a diseñar la cuestión del diálogo intercultural y aportó a la consolidación de los diálogos filosóficos Norte-Sur. Estos diálogos nos permitieron ponderar las posiciones de la filosofía crítica alemana, especialmente en su versión apeliana. Desde entonces, muchos temas teórico-prácticos han sido revisados y debatidos, tales como: la reducción de esta ética histórica a una comunidad ideal de comunicación; los vínculos entre la primacía normativa de la moralidad por sobre la eticidad; y la primacía normativa de la reflexión trascendental. De manera especial, se han relevado las relaciones entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad, así como las estructuras conflictivas de la vida moral. En términos generales, dicho intercambio intelectual contribuyó positivamente a ponderar los avances y fortalezas de las éticas basadas en la eticidad, es decir, aquellas que responden a la discursividad de los mundos de vida donde se realiza la existencia concreta de sujetos y comunidades. Asimismo, esta reflexión ayudó a repositonar la apertura universalista necesaria para comprender

18 Fornet-Betancourt, *op. cit.*

los diálogos de saberes en el marco de una realidad sociocultural latinoamericana conflictiva, inserta en una economía-mundo cada vez más interdependiente.

En este punto, las observaciones de la época resultan precisas y se inscriben en los presupuestos de una ética de la interculturalidad, tal como esta se ha venido elaborando durante las últimas décadas. Al mismo tiempo, son sugerentes para comprender la opción decolonial de la ética intercultural. Sin embargo, para evitar equívocos, es necesario señalar que la principal dificultad consiste en reducir el Diálogo de Saberes a estas discusiones. Si bien ellas permiten avanzar sustantivamente en los presupuestos de la ética intercultural y en la comprensión de la “paradoja de la simetrización”, los problemas actuales, especialmente los ambientales y los relativos a la gobernanza de los territorios, exigen otras mediaciones. Estas aparecen, por ejemplo, en los trabajos de la Dra. Noelia Carrasco y del Dr. Francisco Ther.

En este sentido, el diálogo intercultural y el diálogo decolonial no deben tratarse como prismas separados o disímiles. Más bien, deben ser analizados en sus tensiones contextuales, pues desde allí es posible considerar, con nuevas ópticas, las conflictividades propias de la diversidad cultural y política, el papel de las universidades regionales y las posibilidades de seguir impulsando la emancipación de los pueblos¹⁹. Dicho de manera directa, el Diálogo de Saberes requiere madurar de otro modo los procesos de descolonización del conocimiento y de emancipación. Esto exige introducirse en las zonas de fricción que se producen entre el proyecto emancipador que pueden encarnar las instituciones universitarias y las dinámicas del sistema capitalista global.

Para recapitular el Diálogo de Saberes sin cerrarlo

Este libro, *Diálogo de Saberes*, recoge un conjunto de tesis acerca del mundo de la vida y de los principales planteamientos filosóficos e interdisciplinarios desarrollados en los últimos años. Buena parte

19 Walsh, Catherine, *Agrietar la Uni-versidad. Reflexiones interculturales y decoloniales por/para la vida*, Universidad Pedagógica Nacional-Unidad 22 Qro Lengua de Gato Ediciones, 2023.

de estos resultados ha sido compartida en encuentros académicos y publicaciones colectivas, como parte de un trabajo mancomunado de reflexión e investigación.

A partir de estos recorridos, hemos repensado una perspectiva intercultural/decolonial fundada en una epistemología contextualizada. Desde allí, la propuesta del Diálogo de Saberes permite elucidar los lugares de enunciación, abordar las asimetrías entre conocimientos y saberes, y revisar las formas en que producimos conocimiento en la vida social. Al mismo tiempo, contribuye a restituir dignidad a las comunidades, reconociendo que sus saberes son fundamentales para comprender el mundo y sus significados profundos. Estas cuestiones no remiten solo a debates académicos, sino que también atraviesan los debates públicos e interpelan los procesos de vinculación con el medio de las universidades. Hoy, estas temáticas están cada vez más presentes en la opinión pública y en las conferencias internacionales sobre economía, medio ambiente y crisis climática; sin embargo, en su sentido más profundo, refieren a la delicada situación que afecta la sobrevivencia de los diversos mundos de los pueblos indígenas. Este diagnóstico del mundo actual muestra, por una parte, una mayor conciencia socioambiental en las nuevas generaciones académicas y, por otra, las limitaciones de los organismos internacionales para robustecer un verdadero diálogo entre los pueblos. En esta época de calentamiento global y cambio climático, este libro colectivo permite argumentar que se han iniciado nuevos procesos de responsabilidad ética y política frente a una catástrofe que hoy parece difícil de revertir.

Las nuevas ópticas de colegas más jóvenes y de estudiantes nos muestran que el Diálogo de Saberes sigue siendo una exigencia vigente. Lo relevante hoy es pensar la sustentabilidad de la vida humana y planetaria. Aquello que las redes científicas comprometidas con el medio ambiente vienen anunciando desde hace más de medio siglo puede y debe articularse con los esfuerzos académicos y con los mundos cotidianos de vida. En otras palabras, el Diálogo de Saberes exige cada vez mayores responsabilidades a los proyectos formativos universitarios. Estos ya no pueden limitarse a los objetivos internos de la investigación, sino que necesitan producir impactos locales, nacionales y multinacionales. Lo que este libro mancomunado busca desarrollar es un pensamiento crítico en redes cada vez más amplias,

desde universidades enraizadas en sus contextos específicos. Tales universidades deberían ponerse al servicio de los mundos de vida de las mayorías, y no al revés²⁰. Para un pensar intercultural/decolonial como el que propone este libro, el Diálogo de Saberes en los estudios interculturales forma parte de un pensamiento ético-político de la esperanza y la convivialidad. Se trata de una filosofía latinoamericana crítica y comprometida. Las instituciones universitarias interesadas en las cuestiones interculturales están llamadas a asumir estas exigencias y responsabilidades éticas y sociopolíticas. En ellas se anudan, de manera reflexiva y crítica, mundos y temporalidades marcados por múltiples contradicciones, pero también por la necesidad de una mirada esperanzadora hacia el futuro de las nuevas generaciones.

Por todas estas razones, no basta con constatar la ausencia de diálogo ni con apelar al diálogo entre contrincantes, como suele ocurrir en los medios de comunicación o en ciertas instancias políticas. Un verdadero diálogo ético-político es siempre una instancia pluriforme, aquí comprendida desde una perspectiva intercultural/decolonial. Por lo mismo, se construye en la paciencia de los encuentros, que no buscan engrandecer a unos a costa de disminuir a otros.

Ricoeur advertía, en algunos de sus textos, la necesidad de resistir tanto a la ideología del conflicto como a la del diálogo a cualquier precio. Dicho así, el diálogo genuino constituye una posibilidad para los “condenados de la tierra”, para los pueblos subordinados y para las personas y comunidades históricamente invisibilizadas. Este diálogo exige formas éticas de sinceridad, buena fe y voluntad de no reducir a los otros a nuestros propios esquemas de pensamiento.

El Diálogo de Saberes es, por tanto, diálogo entre conocimientos, pero también diálogo entre memorias que no han sido reconocidas. No descuida las luchas identitarias de autoafirmación ni las luchas de resistencia. Más bien, colabora en el difícil arte de comprender los procesos discursivos propios, que nunca pueden desplegarse de manera plena sin el apoyo, la tensión y la opacidad del encuentro con los otros. Ahora bien, el diálogo en medio de fricciones políticas debe ser comprendido cuidadosamente. Nos equivocáramos si lo

20 Leff, *op. cit.*; Walsh, *op. cit.*

pensáramos como un proceso transparente, pues se da siempre de manera más opaca y compleja, y no solo mediante justificaciones racionales. Esto tiene consecuencias para el análisis del ideal moral y político del Diálogo de Saberes, entendido como una forma de convivir con la otredad y con los múltiples otros.

Una política actual del reconocimiento no puede construirse desde la mismidad del poder. Los Estados no siempre alcanzan a respetar plenamente las distintas maneras de vivir ni a asegurar una vida moral y política que permita la participación de todos en una democracia plural. Como hemos señalado en diversos trabajos, toda reflexión moral exige un reconocimiento de las reglas discursivas que deben definirse en un proceso de intercomprensión con otros sistemas de moralidad. La política del reconocimiento que subyace al Diálogo de Saberes forma parte de un esfuerzo teórico más complejo que los paradigmas anteriores. Exige considerar la rica dinamicidad de los procesos discursivos y prácticos que producen reconocimientos recíprocos, pero también inevitables desencuentros. Solo desde allí es posible evaluar las posibilidades efectivas de comprender la acción de los sujetos en sociedades complejas y multiculturales.

No se trata de sostener una indiferenciación entre sistemas de moralidad ni de negar los dispositivos conflictivos de acción. Se trata, más bien, de mostrar las posibilidades de una traducción eventual, no de una traducción plena. Esta última supondría una simetría total que forma parte de una ideología del cierre de la historia. Por ello, este diálogo entre conocimientos y saberes debería mantenerse siempre atento a ciertas condiciones mínimas. No puede desplegarse bajo las mismas condiciones de asimetría fáctica que han definido la construcción del Estado-nación. Requiere, en cambio, otros espacios de intercambio, regulados por condiciones que permitan visibilizar y trabajar las relaciones de dominación y coacción que dificultan, o incluso clausuran, toda posibilidad de resolución de conflictos.

La utopía propuesta aquí consiste en sostener que, para enfrentar un escenario global definido por asimetrías estructurales, se necesita una visión intelectual y práctica capaz de partir de un Diálogo de Saberes complejo, lento y abierto a permanentes

correcciones y recapitulaciones. Lo que está en juego en el Diálogo de Saberes es la posibilidad de pensar un diálogo intercultural concreto, situado al mismo tiempo entre lo universal y lo contextual, sin precipitar la discusión hacia ninguno de los extremos de esta tensión. Esta revisión actual del Diálogo de Saberes permite asumir de mejor manera las dificultades históricas de la convivencia humana, marcadas por asimetrías, discriminaciones y formas de exclusión que la construcción política de nuestras sociedades hace visibles con especial nitidez. El diálogo intercultural, al aceptar la categoría de las “razones de los otros”, supone reconocer que la reflexividad humana no es exterior a los contextos en que se produce la vida social. Por el contrario, ella opera desde dentro de esos procesos, mediante la articulación de formas discursivas, prácticas y normativas. Esto exige aceptar ciertos acuerdos básicos sobre las reglas y procedimientos que regulan las interacciones. Sin embargo, este vínculo entre reflexividad contextual y mediaciones normativas no puede reducirse únicamente a los usos específicos de cada cultura, pues ello no aseguraría el entendimiento entre quienes no comparten los mismos mundos de vida.

Por tanto, este diálogo entre saberes, o aquello que distintos autores han llamado justicia cognitiva, exige abordar el postulado mismo de la simetría. En estas cuestiones se juega la posibilidad de pensar las asimetrías dentro de una propuesta que, al menos en términos ideales, suponga condiciones de simetría. Para ilustrarlo de manera concreta, las investigaciones sobre la cultura, la sociedad y las lenguas de minorías, pueblos indígenas y sociedades minorizadas o subalternizadas enfrentan dificultades semejantes tales como: la reducción del mundo de los otros y la definición de reglas desde una episteme dominante de tipo cientificista. Esta hegemonía global del sistema científico invisibiliza sus mundos y niega sus propios saberes.

El problema de la traducción, entendido en estos términos socioculturales, aparece hoy en diversas propuestas de las ciencias sociales y humanas, así como en las investigaciones de la filosofía intercultural actual de A. Bonilla, R. Fornet-Betancourt, M. Pérez, B. de Sousa Santos, F. Tubino y C. Walsh. En la proyección de nuevas líneas de trabajo, este libro colectivo aporta una mirada intercultural/decolonial que obliga a realizar una crítica sistemática

del conocimiento hegemónico y de la tecnociencia. Dicha crítica exige también observar el poder de las grandes empresas multinacionales que definen las formas actuales del conocimiento generativo mediante algoritmos que tienden a homogenizar y estandarizar el mundo de los usuarios y a cerrar las aperturas hacia otros mundos posibles. Un Diálogo de Saberes genuino no puede descuidar ni encubrir el sentido de las interacciones propiamente humanas que se despliegan en una ética de la alteridad. La superación de las formas actuales de conocimiento artificial no se logra mediante una crítica superficial de las tecnologías, sino desentrañando la lógica de violencia que puede rodear a operaciones basadas en la reiteración de lo mismo y en la reducción de la realidad humana.

Por ello, este libro resulta especialmente relevante para el momento actual que vive el planeta. En él se indagan las principales dificultades para seguir pensando la Vida y la dignidad de todos los seres vivientes y, al mismo tiempo, se abren nuevas sendas para una humanidad sentipensante. En esta dirección, pueden retomarse las palabras de Dimas Floriani acerca del Diálogo de Saberes en la óptica de Leff: “El diálogo de saberes que postula nuestro autor en una nueva ‘filosofía política de la historia’ se inscribe en la diferencia que moviliza a actores sociales constituidos por saberes que se encuentran y se enfrentan en procesos de apropiación y reinención de la naturaleza”²¹. Así entendido, el Diálogo de Saberes trasciende las meras controversias entre mundos beligerantes del pasado. Nos ayuda, más bien, a potenciar nuevas búsquedas y nuevas preguntas acerca del encuentro y desencuentro entre los mundos cotidianos, las redes científicas y los espacios universitarios, durante mucho tiempo disciplinados por el sistema cognitivo predominante.

Este es, por tanto, un libro colectivo que avanza en una búsqueda comprometida con las expectativas de las mayorías que resisten desde sus mundos de vida al predominio del Capital. Aunque esta tesis no se desarrolla aquí en toda su amplitud, ella remite al modo específico de asumir los mundos de vida, los entornos de los seres vivientes y los Pueblos de la Tierra en un planeta atravesado por artefactos tecnológicos, muchos de ellos pensados desde la lógica

21 Floriani, D., (Compilador) Libro Enrique Leff, *Vivir para pensar la vida Trayectorias, vertientes y reflexiones*, México, UNAM, 2026: 16-17.

del sistema un sistema hegemónico preponderante. Frente a ello, el centro no puede ser el Capital global, sino la Vida misma. Se trata, por ahora, de avanzar en la comprensión de que el problema intercultural de la filosofía por venir no se juega solo en las memorias ancestrales, sino también en la memoria viva que se agita en ellas. Desde allí, es posible rearticular de otro modo el mundo humano en relación con el mundo de la virtualidad. En esta dirección emerge una nueva tesis filosófica acerca de la intersubjetividad y el reconocimiento en el marco de sistemas algorítmicos que deben ser pensados contextualmente. Solo así podrían abrirse posibilidades de vinculación dialógica con la cadena de generaciones pasadas y futuras, desde un diálogo humano pensado en clave filosófica, crítica e intercultural.

Este capítulo de libro fue fruto de la colaboración del proyecto ANID/BASAL FB210018 del Centro Internacional Cabo de Hornos (CHIC).

Referencias

- Bonilla, Alcira, *Mundo de la Vida, Mundo de la historia*, Buenos Aires, Biblos, 1987.
- Ferry, Jean-Marc, *Valeurs et normes: la question de l'éthique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002.
- Floriani, Dimas, (Compilador) Libro Enrique Leff *Vivir para pensar la vida Trayectorias, vertientes y reflexiones*, México, UNAM, 2026.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *La Interculturalidad entre los Mundos de la Vida y la Civilización Capitalista*, Aachen, 2026, 77.
- Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, 2007.
- Husserl, Edmund, “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie”, La Haye, Martinus Nijhoff Publishers, 1954, *La Crisis de la Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, Barcelona. Crítica, 1991.
- Ladrière, Jean, *Les Enjeux de la Rationalité. Les défis de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, UNESCO-Aubier, 1977.
- Lazo Alejandra y Francisco Ther, *Metodologías dialógicas para imaginar futuros Territorios, saberes y movimientos en América Latina*, (Editores), Universidad de

- Los Lagos-Nueva Mirada Ediciones, 2026.
- Leff, Enrique, *Dialogo de Saberes*, Buenos Aires, Clacso, 2025.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Arturo Argueta Villamar. *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina: investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*. México, Juan Pablos Editor, 2019.
- Salas Astráin, Ricardo, *Ética intercultural: (re)lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago: Ediciones UCSH, 2003.
- Salas Astrain, Ricardo, “Problemas y perspectivas de la racionalidad intercultural en tiempos del capitalismo cognitivo global”, en *Louvain/ Santiago: justicia social, circulaciones de saberes y de personas, siglos XX–XXI*. Eds. Carlos Álvarez y Silvia Mostaccio, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2026, 83-98.
- Sousa Santos, Boaventura de, *Justicia entre Saberes. Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*, Madrid, Morata, 2017.
- Walsh, Catherine, *Agrietar la Uni-versidad. Reflexiones interculturales y decoloniales por/para la vida*, Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 22A Qro y Lengua de Gato Ediciones, 2023.

PARTE I:

**INTERSECCIONES EPISTÉMICAS
Y METODOLÓGICAS EN EL
DIÁLOGO DE SABERES**

Voces polifónicas en la trama del Diálogo de saberes

Solange Cárcamo-Landero¹

Resumen

Desde una mirada intercultural crítica, este capítulo teje un entramado epistémico donde el diálogo de saberes se concibe como praxis hermenéutica radical ante las asimetrías de poder. A través de la polifonía y el pensamiento latinoamericano, se articulan tres lenguajes que habitan la conflictividad persistente, la dialogía inversa interpelante y el caminar errante transdisciplinar. Superando el desprecio por los saberes encarnados, la propuesta fisura los silencios institucionales para abrazar subjetividades postergadas. Finalmente, emergen los brotes de un cuarto lenguaje: un umbral a partir del cual se transita desde la denuncia del extractivismo hacia una coautoría responsiva, fundada en la traducción recíproca y el contraste de significaciones experienciales.

Palabras clave: *Diálogo de saberes, extractivismo epistémico-territorial, praxis hermenéutica radical, coautoría responsiva.*

1. Introducción

Este escrito es una invitación a reflexionar en torno a la construcción de *tres lenguajes orientadores* del diálogo de saberes desde una perspectiva intercultural crítica, con énfasis en aquellos procesos de *interpelación polifónica* que emergen de un (re)arraigo

¹ Doctora en Ciencias Humanas con mención en Discurso y Cultura. Académica adscrita al Departamento de Trabajo Social de la Universidad Católica de Temuco. Correo: scarcamo@uct.cl

territorial y epistémico². Específicamente, propongo que el diálogo de saberes se configura a partir de tres lenguajes que hablan de: (1) el reconocimiento de las *conflictividades y violencias* de diversa índole que lo atraviesan, (2) la articulación de un carácter *dialogico inverso* que subvierte jerarquías de enunciación y (3) el despliegue de un caminar errante inter y transdisciplinar que desestabiliza las fronteras del conocimiento. Al entrelazarse, estos lenguajes encarnan una praxis reconocedora de *voces ajenas* que perviven en el silenciamiento. Por una parte, actúan como *criterios de sentido* que acentúan la capacidad de *agencia autointerpretante*³ de aquellas subjetividades históricamente negadas y, por otra parte, permiten develar la dialogía que subyace y permanece oculta tras la imposición de un lenguaje monológico de carácter instrumental-designativo, el cual reduce el mundo a objetos y disminuye al sujeto a la condición de un observador desvinculado.

Así, estos planteamientos se encaminan hacia la *creación de nuevos lenguajes* que, en palabras de Carlos Fuentes, significa: "...decir todo lo que la historia ha callado"⁴. Desde *Nuestra América*, y desde la *suralidad* de los territorios del sur de Chile, reconocemos que ello significa *saber dónde estamos situados* para abrir espacios de diálogo fructífero con los otros continentes. En este sentido, el diálogo de saberes interpela nuestro lugar de enunciación y el de los demás,

2 El concepto de re-arraigo está inspirado en la filosofía de Simone Weil, cuya resonancia me lleva a entrelazarlo con la propuesta de la epistemología ch'ixi de Silvia Rivera Cusicanqui en torno a la episteme territorial. A este propósito, ver: Carmen Herrando Cugota, "El enraizamiento. Civilización y barbarie en Simone Weil", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 78, 297, 2022, 79–80. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/download/7984/16376>; asimismo, ver: Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2018. 81, 118–119.

3 Al respecto, se puede profundizar sobre la capacidad de agencia autodefinitoria o autointerpretante como clave hermenéutica intercultural en Charles Taylor, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2005, 199–208.

4 Carlos Fuentes, *La nueva novela hispanoamericana*, México: Editorial Joaquín Mortiz, 1969, 30. He asumido estas reflexiones tomando como inspiración, desde hace dos décadas, las siguientes palabras fundadoras de discursividad:

«Radical ante su propio pasado, el nuevo escritor latinoamericano emprende una revisión a partir de una evidencia: la falta de un lenguaje. La vieja obligación de la denuncia se convierte en una elaboración mucho más ardua: la elaboración crítica de todo lo no dicho en nuestra larga historia de mentiras, silencios, retóricas y complicidades académicas. Inventar un lenguaje es decir todo lo que la historia ha callado. Continente de textos sagrados, Latinoamérica se siente urgida de una profanación que dé voz a cuatro siglos de lenguaje secuestrado, marginal, desconocido.»

interrogando las posiciones desde las cuales se ejerce la palabra: ¿desde dónde surgen y para quién son los criterios del lenguaje con los que enfrentamos las asimetrías territoriales/epistémicas?, ¿cómo los criterios de enunciación configuran las disputas de poder? y ¿quiénes son y cómo participan los destinatarios finales de los discursos que ponemos en juego?

Sobre este contexto, en el primer apartado, abordo el diálogo de saberes como un encuentro conflictivo que se sitúa en escenarios de conflictividad social e intercultural. Propongo aquí una mirada constructiva de las conflictividades que considera su carácter complejo, signado por el cruce entre desigualdad social persistente, deslegitimación político-institucional y demandas culturales. En el segundo apartado, exploro el diálogo de saberes como un concepto polisémico, abierto, siempre en construcción horizontal y participativa. Me detengo en el *arte de escuchar al otro/otra*⁵ y sus memorias como *huellas polifónicas*⁶ que interpelan el diálogo interno e internalizado que nos constituye. En el tercer apartado configuro el diálogo de saberes como un *tejido territorial itinerante* que redimensiona el trabajo inter y transdisciplinar y teje vínculos epistémicos en el fluir poético de la vida.

Durante el desarrollo de esta reflexión, me acompaña la palabra bajtiniana que invita a reconocer ese horizonte de *voces ajenas* que permite incorporar la *experiencia del diálogo* como condición de posibilidad de las prácticas investigativas que desarrollamos. Así, nombrar aquellas voces discretas y reservadas constituye un *acto ético responsable*, “mediante el cual se reconoce la progenitura del

5 Cecilia Monteagudo, “El diálogo posible entre dos tradiciones: Entre la ‘escucha del otro’ y el ‘principio de caridad’”, *Areté: Revista de Filosofía* 25, 2, 2013, 267–282.

6 Ana Soledad Montero, “Las huellas lingüísticas de la memoria: La polifonía como evocación de modos de decir”, ponencia, IV Coloquio Argentino de la IADA «Diálogo y diálogos», en *Actas del IV Coloquio Argentino de la IADA*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina, 1–3 de julio de 2009., https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.11132/ev.11132.pdf

otro”⁷ y se puede *finalmente* decir ‘yo también Soy’.⁸ En este sentido, las reflexiones participativas generadas junto al equipo del Proyecto FOVI 240167 *Metodología de saberes y mundos de vida* (ANID, 2024), constituyen el trasfondo dialógico de este escrito. A partir de ello, me propongo entrelazar la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt con las hermenéuticas de Charles Taylor y de Hans-Georg Gadamer, articulando simultáneamente los planteamientos críticos que emanan de América Latina y Abya Yala, particularmente a través de los aportes de Silvia Rivera Cusicanqui, Catherine Walsh, Enrique Dussel, Enrique Leff y Alfredo Ghiso.

A la luz del entramado teórico y experiencial que ha nutrido estas páginas, las líneas siguientes no buscan una clausura teórica, sino una apertura epistémica hacia un cuarto lenguaje: un atisbo hacia los umbrales de una palabra pensada como praxis hermenéutica intercultural en territorios de vida. Queda abierta la invitación a transitar por estos apartados, los cuales buscan interpelar nuestros propios condicionamientos personales e institucionales a fin de vislumbrar caminos de superación de la violencia y del extractivismo epistémico-territorial.

2. El Diálogo de Saberes como encuentro conflictivo situado en escenarios de conflictividad intercultural y social

Resulta imperativo enfatizar que el diálogo de saberes, enmarcado en el horizonte de la descolonización epistémica, exige recuperar la dimensión *constructiva* de la conflictividad intercultural. En *Nuestra América*, este fenómeno está condicionado por la

7 Tatiana Bubnova, “Bajtín y la hermenéutica”, *Interpretatio. Revista de hermenéutica* 5, 1, 2020, 57. <https://doi.org/10.19130/iifl.it.2020.5.1.0005>. En este sentido, la autora señala con respecto al pensamiento bajtiniano: «La anterioridad y la prioridad del otro es uno de los elementos primarios en esta concepción de la existencia, donde el postulado fundacional sería: *yo también soy*, mediante el cual se reconoce la primogenitura del otro».

8 Mijail Bajtín, *Yo también soy (fragmentos sobre el otro)*, selección, traducción y prólogo de Tatiana Bubnova, México: Taurus, 2000, 163. Al respecto plantea: “Ser significa ser para otro y a través del otro, para sí mismo. El hombre no posee un territorio soberano interno, sino que siempre y por completo se encuentra en la frontera; al mirar en su interior mira a los ojos del otro, o bien a través de los ojos del otro”.

convergencia entre la desigualdad estructural persistente, la fragilidad político-institucional y las demandas culturales de reconocimiento de comunidades y territorios⁹.

Una perspectiva propositiva –constructiva y compleja– de los conflictos es fundamental para construir e institucionalizar una cultura que los asuma como una constante de la praxis vital. Por el contrario, la tendencia a omitirlos o reducirlos exclusivamente a manifestaciones de violencia inhibe el desarrollo de capacidades para procesarlos y gestionarlos de forma emergente. Por tanto, configurar un lenguaje orientador para el diálogo de saberes implica reconocer el conflicto no como una anomalía, sino como una fuerza instituyente en la que se articula la compleja trama de tensiones que configuran el escenario de enunciación en el cual dicho diálogo se despliega.

Este reconocimiento permite avanzar hacia una comprensión dialógica del contexto conflictivo, entendiéndolo no como un obstáculo, sino como un componente intrínseco que reconfigura permanentemente el potencial transformador del (des)encuentro entre sistemas de conocimiento diversos. Desde esta óptica, el diálogo de saberes trasciende la mera complementariedad técnica para constituirse en un espacio de *despliegue de diversidades*¹⁰ y “*manifestación del disenso*”, un “*encuentro conflictivo*” entre diversos modos de ser y estar en el mundo¹¹.

Ahora bien, propongo habitar el *diálogo de saberes* como *metáfora viva* que redescrive la conflictividad de nuestras formas de conocer y de relacionarnos con sistemas de conocimientos provenientes

9 Para profundizar con respecto a las condicionantes del conflicto, su carácter complejo y la mirada constructiva del fenómeno, véase Fernando Calderón G., “Diez tesis sobre el conflicto social en América Latina”, *Revista CEPAL*, 107, 2012, 7. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/11546-diez-tesis-conflicto-social-america-latina>.

10 Alfredo Ghiso, “Potenciando la diversidad. (Diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva)”, *Boletín Electrónico Surá*, 54, 2000, 11. https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_6/3/1.Ghiso.pdf

11 Enrique Leff, “Prólogo. Diálogo de saberes: La reapertura de la historia hacia la diversidad biocultural del planeta”, en *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, ed. M. L. Pérez Ruiz y A. Argueta Villamar, México: Juan Pablos Editor, 2019. Al respecto, el autor subraya que este diálogo va “más allá de una voluntad de conciliación o de complementariedad [...] se inscribe en la contrastación de modelos o visiones del proceso civilizatorio” (p. 22) y es “en su sentido más radical, el encuentro conflictivo desde la diferencia de los modos de ser, de pensar y de construir el mundo” (p. 25).

de culturas distintas a la nuestra. Para ello, es necesario acudir, al menos, a dos principios de la filosofía intercultural crítica. Por una parte, esta filosofía nos desafía a “un proceso eminentemente polifónico donde se consigue la sintonía y la armonía de las diversas voces por el continuo contraste con el otro y el continuo aprender de sus opiniones y experiencias”.¹² Por otra parte, plantea que “hay que empezar por recuperar la memoria de los excluidos, visibilizar los conflictos interculturales del presente como expresión de una violencia estructural más profunda, gestada a lo largo de una historia de desencuentros y postergaciones injustas”.¹³

En aquellos espacios sociales de ‘diálogo’ asimétrico, atravesados por una concepción negativa del conflicto, estos dos principios exigen *fomentar las potencialidades críticas en el seno de cada cultura*, es decir, la “*desobediencia cultural*”, en los términos que plantea Fornet-Betancourt. Se trata de un tercer principio que permite discernir entre las tradiciones que liberan y aquellas que oprimen dentro de la propia cultura;¹⁴ así, la dimensión crítica de la interculturalidad implica una *autocrítica* que desentraña la conflictividad intra-cultural y transforma las asimetrías y abusos de poder existentes al interior de cada cultura, no solo entre ellas. Aquí, la crítica como autocrítica implica reconocer que toda cultura tiene conflictos internos, luchas de poder, intereses en pugna y ambivalencias.¹⁵

Podemos comprender más plenamente el giro hacia la *desobediencia cultural* en el contexto del diálogo de saberes, si incorporamos las reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt¹⁶ pronunciadas en la Conferencia Inaugural del XV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural (2024). A continuación, presento una síntesis libre de sus planteamientos resumidos en los siguientes cinco puntos:

12 Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001, 29.

13 Fidel Tubino, “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico”, *Rostros y fronteras de la identidad*, compilado Mario Samaniego y Carmen G. Garbarini, Universidad Católica de Temuco, 2004, 160–61.

14 Fornet-Betancourt, *op. cit.*, 183–89.

15 *Ibid.*, 195.

16 Raúl Fornet-Betancourt, “Conferencia Inaugural”, XV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural: *Culturas, mundo, civilización: entre la colonización y la liberación*, EIFI, Santiago, Chile, 25-27 de abril de 2024, notas de la autora.

- **El problema del método y la objetividad:** El autor cuestiona nuestra forma de analizar los conflictos. A pesar de que la “distancia objetivadora” está obsoleta, seguimos usándola por hábito, lo que nos impide ver que estamos directamente involucrados y que el verdadero reto es reconocer nuestra propia colonización.
- **La implicación personal y biográfica:** Nos cuesta aceptar que somos parte activa del conflicto, que somos una “causa encauzada”. El filósofo sugiere que el conflicto no es algo externo, sino que habita en lo cotidiano y en nuestras propias biografías que escribimos como agentes que afectan y son afectados. En este sentido, el conflicto habita lugares discretos, poco visitados, que corresponden al curso de la propia vida.
- **La trampa de la civilización planetaria:** Vivimos atrapados en una expansión capitalista y mecanicista que nos polariza. Esta dinámica convierte la disonancia en un monólogo, que termina por eclipsar los lugares de armonía y nos mantiene en una lucha constante entre colonización y liberación.
- **La dignidad originaria y los resquicios de verdad:** Para hallar respuestas, se requieren análisis estructurales complejos; pero, sobre todo, un cuestionamiento complementario sobre nuestra *gratuita dignidad originaria*, núcleo insondable de pervivencia, que es previo a cualquier acción humana. Fornet-Betancourt afirma que se trata de una búsqueda lenta y dolorosa que –de la mano de la sabiduría ancestral– nos enseña que existe «vida auténtica» y verdad incluso dentro de la falsedad del capitalismo.
- **Reconexión y alteridad:** Debemos dejar de ver al “otro” como alguien lejano a quien debemos “llegar”. El reto actual es entender que ya somos parte de esa alteridad y que la liberación requiere reconectar con ese movimiento orgánico a través de una reubicación

en la membresía, partiendo de nuestras biografías y del trabajo con la memoria.

A través de esta interpelación, Raúl Fornet-Betancourt nos plantea un cambio radical de perspectiva en donde la liberación deviene proceso de autocrítica biográfica. Ello es necesario dado que estamos atrapados en una estructura capitalista y mecanicista que, al colonizar las mentalidades, impide ver que somos parte activa del conflicto y no simples observadores neutrales. Romper con esta inercia implica un proceso de aprendizaje complejo (“lento y doloroso”) que, siguiendo al filósofo cubano alemán, involucraría *desmitificar la autonomía* para reconocer que nuestra identidad está “intervenida” y conectada intrínsecamente con la alteridad; no hay que buscar al “otro”, porque ya habitamos en él. A su vez, implica apelar a un núcleo humano insobornable y a la memoria ancestral para encontrar “resquicios de verdad”, incluso dentro de la falsedad del sistema capitalista. El espacio social en donde ocurre la liberación es la propia biografía como lugar de resistencia, es decir, la propia historia de vida dentro del tejido comunitario es lo que transforma el monólogo de la polarización en un *diálogo de saberes* que reconecte con lo orgánico y lo humano. En este sentido, habitar el dialogo de saberes desde la conflictividad constitutiva de la vida es un ejercicio de honestidad intelectual y vital; es dejar de mirar el conflicto “allá afuera” para reconocerlo en nuestras propias prácticas y, desde esa vulnerabilidad, reconstruir un sentido de comunidad y dignidad.

En virtud de lo expuesto, el diálogo de saberes, en tanto encuentro condicionado por conflictividades y violencias de diversa índole, requiere un lenguaje que manifieste genuinamente la pluralidad de experiencias de injusticia y sufrimiento social. Al mismo tiempo, este diálogo debe articular prácticas capaces de superar la violencia epistémica persistente, aquella que impide visibilizar las raíces históricas y estructurales de la propia violencia. Solo así, este lenguaje se convierte en una herramienta de desobediencia cultural frente a las estructuras que perpetúan la asimetría.

3. El carácter *dialogico inverso*: la escucha recíproca en el dialogo de saberes

El diálogo de saberes propone un carácter *dialogico inverso* que sitúa la validez del encuentro en la urgencia de la vida afectada y no en la norma institucional. Este giro exige una *escucha recíproca* entendida como subversión comunicativa, donde la apertura al otro permite desarticular el monólogo del sistema y dar paso a la emergencia de verdades históricas silenciadas que, sin embargo, perviven en la propia biografía.

En este sentido, le ética intercultural nos aporta una ética de la escucha que se hace cargo del “reclamo de justicia y liberación de los marginados de nuestro continente”.¹⁷ Siguiendo a Ricardo Salas, esta ética en el diálogo de saberes implica un compromiso histórico que —ante la *asimetría real*— responde reconociendo, en primer lugar, las injusticias históricas que sufren los grupos subalternizados. Al respecto, desde el sur de Chile, podemos pensar en el caso ejemplar del reclamo por justicia del pueblo-nación *mapuche*, reclamo que se sitúa en una región marcada históricamente por la violencia interétnica e intercultural, que emerge cotidianamente.

Desde este contexto, el diálogo de saberes que encarnamos comienza escuchando y visibilizando las diversas experiencias de sufrimiento social, en medio de múltiples violencias. Para ello, rescata la singularidad de cada conflicto a fin de incorporar su heterogeneidad como trasfondo articulador de propuestas micropolíticas de investigación transformadora. En consonancia con Alfredo Ghiso, esto significa que el diálogo de saberes *potencia la diversidad* desde una *hermenéutica colectiva* que se teje en contextos de tensiones entre la globalización —que impone ataduras homogeneizantes al pensamiento, al discurso y a la acción— y las luchas por el reconocimiento que construyen vínculos articuladores de sentido que liberan.¹⁸

17 Ricardo Salas Astraín, *Ética intercultural: (re)lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago: Ediciones UCSH, 2003, 115.

18 Ghiso, *op. cit.*, 1–2.

Ante este panorama de disputas y violencias, resulta necesario configurar un diálogo de saberes desde un concepto abierto y polisémico. Por ello propongo enfatizar su construcción permanente, siempre horizontal y participativa, desde la perspectiva gadameriana que nos conecta con el *arte de escuchar* a los otros/otras, en tanto aprendizaje de humildad que posibilita el camino hacia a un arte más difícil: el *arte de reforzar el discurso ajeno*.¹⁹ Gadamer precisa al respecto: “«Escuchar al otro» no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que es así se le llama sumiso. La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.”²⁰ De este modo, la horizontalidad interepistémica requiere lenguajes de integridad, de honestidad intelectual y de generosidad.

Asimismo, es necesario reconocer que la apertura al otro u otra en el diálogo de saberes exige un trabajo con las memorias, consideradas como *huellas polifónicas*²¹ que interpelan el diálogo interno e internalizado que nos constituye. Se trata de un trabajo con las voces ajenas que evocan otras voces, memorias de memorias que, trascendiendo lo dicho, se dejan ver en el plano interdiscursivo. En este sentido, propongo aquí que *el arte de escuchar implica colaborar activamente en una práctica dialógica que necesariamente desoculta las voces polifónicas silenciadas, una práctica* que es el punto de apoyo para concretar ese diálogo de saberes que configura “... una vía hacia la descolonización del pensamiento y la interacción entre actores con sistemas de conocimiento distintos, dentro de un marco ético de respeto y justicia.”²² Esta perspectiva permite que la escucha no sea solo un acto receptivo, sino una herramienta política para la reconstrucción de la dignidad de los saberes otros.

19 Monteagudo, *op. cit.*, 269, 274-75.

20 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, Traducido por Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2001, 438.

21 Montero, *op. cit.*, 139, donde la autora habla de huellas polifónicas que, desde el ámbito interdiscursivo, remiten a otros discursos que constituyen la memoria discursiva, lo que permite acceder a lo extralingüístico, lo histórico, lo político y lo ideológico.

22 Maya Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar, “Descolonización, diálogo de saberes e investigación colaborativa”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 27, 98, 2022 1. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6615933>.

En esta senda, seguir las *huellas polifónicas* significa establecer una *comunicación basada en la comprensión dialógica* entre academia y territorio. Ello implica el reconocimiento de “co-investigadores comunitarios” en tanto agentes capaces de una lectura comprensiva y transformadora de sus mundos de vida. Desde la perspectiva de Charles Taylor, tenemos que transformar nuestra mirada científica para ver a “los sujetos como agentes de autodefinición, cuya comprensión da forma a su práctica [...] y no podemos hacerlo a menos que los entendamos, vale decir, captemos la comprensión de sí mismos.”²³ Se trata de ver cómo los otros y las otras “en cuanto *agentes* —esto es, seres que actúan y tienen objetivos y deseos—, llegaron a hacer lo que hicieron y a provocar lo que sucedió.”²⁴ Por lo tanto, se requiere un lenguaje apropiado para buscar —de un modo no etnocentrista— aquellas significaciones de los agentes. Al respecto, Charles Taylor propone “un lenguaje de contrastes transparentes”, que entendemos como un *contraste* de “*significaciones experienciales*”²⁵ que *articula* modos de vida diversos que son formulados como “posibilidades alternativas, vinculadas a ciertas constantes de lo humano vigentes en uno y otro [modo de vida].”²⁶ Se trata de un desplazamiento político-epistémico, que desde *Nuestra América* exige *escuchar la capacidad de agencia de la alteridad* con *sus* propias lecturas de *su mundo de vida* desacreditado y de *sus* propias historias atravesadas por el extractivismo académico.

A la luz de dichos planteamientos, este segundo lenguaje — al estar centrado en la *dialogía inversa*— permite esclarecer que las conflictividades y violencias que atraviesan el diálogo de saberes conllevan un *silenciamiento* que retroalimenta la violencia misma. Ello obliga a trabajar con las memorias silenciadas en condiciones de asimetría, lo que implica analizar cómo opera la producción cultural del silenciamiento y su carácter múltiple. No obstante, resulta pertinente distinguir entre silencio y silenciamiento, recuperando la perspectiva del primero como eje ético de un diálogo que promueve la escucha recíproca desde una perspectiva descolonizadora.

23 Taylor, *op. cit.*, 200.

24 *Idem.*, 200.

25 Al respecto se puede profundizar sobre la *significación experiencial* en *Ibid.*, 152-159.

26 *Ibid.*, 211.

Al respecto, cabe integrar la propuesta de Todorov sobre la memoria literal —aquella que permanece atrapada en la reproducción del hecho pasado— y la memoria ejemplar —aquella que, sin olvidar, tiende un puente entre el acontecimiento y el presente para habitar un proyecto futuro—. Es esta última la que permite que el pasado se convierta en principio de acción y que el silenciamiento sea superado. Como bien señala el autor, la memoria ejemplar permite que el hecho recordado se abra a la analogía: “el pasado se convierte así en modelo para comprender el presente, en un instrumento para analizar situaciones nuevas”²⁷. El abordaje de estos aspectos es fundamental para dejar atrás la literalidad del trauma y construir, finalmente, un relato de proyecto colectivo de vida justa.

Para reconocer la trama de *memorias literales* y *memorias ejemplares* que constituye nuestra capacidad de agencia, propongo la dimensión dialógica inversa del diálogo de saberes. Esta se entiende como el *arte de la escucha recíproca* de aquellas *voces polifónicas* que se tejen entre el discurso social y el habla interna, en el interjuego entre alteridad externa y subjetividad introyectada. Este arte se hace eco de los planteamientos de Silvia Rivera Cusicanqui, quien nos recuerda que habitamos *heterogéneas constelaciones multitemporales*: un presente denso atravesado por diversos *horizontes históricos* que confluyen en el aquí-ahora vivido, cuyas *huellas* emergen a través de gestos cotidianos.²⁸ No obstante, la autora también señala que las palabras colonizadas *encubren ese presente abigarrado* mediante una retórica y unos discursos públicos que constituyen *formas de no decir*.²⁹ Por lo tanto, se requiere una *dialogía inversa* que mediante la escucha recíproca desoculte la presencia de aquellas huellas de *tiempos mixtos* que habitan un *futuro-pasado*.

Por una parte, esta dialogía inversa está centrada en la escucha activa más que en el habla. Desplaza su atención hacia una escucha recíproca que esclarece que el silencio no es una vacuidad, sino parte constitutiva del lenguaje; *lo no dicho* está habitado por

27 Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, trad. Miguel Salazar, Barcelona: Paidós, 2000, 30.

28 Rivera Cusicanqui, *op. cit.*, pp. 75-77.

29 Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010, 19-20.

múltiples voces y, por tanto, posee una relevancia igual o superior a lo expresado. Por otra parte, la dialogía es inversa porque responde a un acto de habla interpelante que emerge desde memorias históricamente silenciadas. Así, en tanto subversión comunicativa, esta dialogía encuentra en la *huella polifónica* una vía descolonizadora para recuperar dichas memorias en un espacio de interpelación y transformación mutua, en donde lo enunciado y callado por la alteridad *tiene valor de verdad*.

A su vez, esta perspectiva polifónica permite explicar cómo el saber disciplinar académico coloniza nuestra mente y fomenta el desprecio por los propios saberes populares y ancestrales. Mediante ella, es posible develar los mecanismos de violencia epistémica que hemos introyectado; ese monólogo que impide desarrollar estructuras polifónicas para un conocimiento democrático en el cual, por ejemplo, los mitos, ritos y tradiciones orales participen en la discusión política, filosófica y científica en igualdad de condiciones.

Propongo el arte de escuchar las voces polifónicas que nos constituyen, aquellas que habitan en la tensión entre los mandatos sociales externos y los discursos introyectados que interpelan nuestra subjetividad. Para ello, esbozo un ejercicio de lenguaje de contraste sutil entre el concepto de memoria del escritor chileno Manuel Rojas y lo que el pensador ruso Mijaíl Bajtín propone como polifonía. Por una parte, Manuel Rojas en su novela *Hijo de ladrón* afirma:

Nunca he podido pensar como pudiera hacerlo un metro, línea tras línea, centímetro tras centímetro, hasta llegar a ciento o a mil, y mi memoria no es mucho mejor: salta de un hecho a otro y toma a veces los que aparecen primero, volviendo sobre sus pasos sólo cuando los otros, más perezosos o más densos, empiezan a surgir a su vez desde el fondo de la vida pasada.³⁰

Rojas nos propone aquí un modo de entender la memoria como un diálogo interno capaz de conectar distintas temporalidades y remontarse al fondo de la vida previa. Así, el monólogo interior es, en realidad, un diálogo entre saltos temporales a través de los cuales

30 Manuel Rojas, *Hijo de ladrón*, Santiago: Zig-Zag, 1951, 7.

la memoria se configura como un territorio al cual se puede retornar constantemente. Es esta concepción la que le permite desarrollar su proceso creativo a partir del rescate de imágenes y vivencias como fuente principal de su narrativa.

Por su parte, Mijaíl Bajtín en *Problemas de la poética de Dostoievski*, plantea que la *polifonía* no es una suma de voces, sino un acontecimiento de interacción entre conciencias: “La pluralidad de voces y conciencias independientes e inconfundibles (...) la pluralidad de conciencias autónomas con sus mundos correspondientes.”³¹ Así, el autor no construye a los personajes como si fueran el objeto de su visión, una *imagen objetual*, sino que los personajes emergen como una *conciencia ajena*, que *aparece como otra*, que *no se vuelve objetual*, que “no se cierra, no viene a ser el simple objeto de la [conciencia] del autor”.³²

Ahora bien, a través de un lenguaje de *contrastes sutiles* entre dichas concepciones de memoria y polifonía, se evidencia que la memoria en Manuel Rojas —descrita como un proceso que “salta de un hecho a otro” y que solo recupera el pasado cuando los “otros [hechos] empiezan a surgir”—encuentra resonancia en la polifonía de Bajtín. Esta última, en tanto interacción de conciencias autónomas, aclara la estructura fragmentaria de Rojas, en la cual el sujeto no recuerda en soledad, sino que se hace parte de un acontecimiento vivo que ocurre en el límite entre el yo y el tú. Por su parte, Rojas permite esclarecer que esa polifonía bajtiniana *habita* un tejido de temporalidades encarnadas — una memoria corpórea — que resuena con voces y discursos en el presente vivido de la marginalidad social.

Esta pluralidad de conciencias y memorias fragmentarias puede entenderse, en la práctica, como un diálogo de saberes donde el recuerdo personal se entrelaza con el testimonio ajeno para desafiar las jerarquías del conocimiento oficial. Al rechazar la autoridad de un narrador único, el intercambio de experiencias se convierte en la única vía para constituir la dignidad de los participantes y alcanzar una justicia cognitiva que valide la voz de los marginados.

Finalmente, esta propuesta de una *dialogía inversa* orientada hacia la *escucha recíproca* de *memorias polifónicas* ofrece a las ciencias sociales

31 Mijaíl Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. Tatiana Bubnova, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012, 59.

32 *Ibíd.*

un marco ético y metodológico para transitar hacia el diálogo de saberes. Al entender la memoria no como un archivo de datos, sino como un espacio de *huellas polifónicas encarnadas* en la confluencia de temporalidades diversas, la investigación social puede renunciar a la jerarquía del “experto” para dar paso a la horizontalidad. En este escenario, el conocimiento surge del choque dialógico entre el saber técnico y el saber vivencial, transformando la investigación en un acto solidario. De este modo, las ciencias sociales dejan de ser un monólogo del poder para convertirse en una asamblea de voces inconfundibles, donde la verdad se construye colectivamente en el reconocimiento radical de las subjetividades silenciadas. La articulación entre *memoria*, *polifonía* y *diálogo de saberes* permite, en definitiva, entender la investigación social como un espacio de resistencia y libertad.

4. Un caminar inter-transdisciplinar: el tejido del vínculo epistémico en el fluir poético de la vida

El diálogo de saberes exige *redescribir* aquel territorio de (des) encuentros inter y transdisciplinares, a partir una *desobediencia* asumida como autocrítica intracultural. Esta resignificación resulta imperativa, pues dicho espacio arrastra tanto el conflicto con los saberes locales nacidos de alteridades históricamente silenciadas, como las propias tensiones internas entre las disciplinas. Asumir esta conflictividad obliga a un cambio de perspectiva que desestabilice los lenguajes multi, inter y transdisciplinares mediante una exigencia ética: incluir la palabra ajena implica urdir un tejido de reconocimiento cuya huella definitiva sea la coautoría en el discurso académico. Por lo tanto, la interdisciplinariedad no debe amparar el ‘borramiento del nombre propio’ del otro o de su disciplina, ni mucho menos perpetuar el silenciamiento de la violencia epistémica institucional; por el contrario, la práctica científica debe fundarse en una reflexión metadialógica que evalúe críticamente sus propios senderos y restituya el lugar epistémico de aquellos saberes que la academia y la política han desterrado históricamente a los márgenes. Al respecto, planteamos que este caminar errante deviene *coautoría responsiva*: una especie de huella de

alteridad indeleble en el texto, una *presencia* cuya validez proviene de la firma de la voz ajena inscrita en dicho texto.³³

Concebido entonces como una ecología del caminar, el diálogo de saberes exige reconocer los *límites internos y externos* de la ciencia. En este trayecto, la colaboración entre disciplinas actúa como el paso previo que permite a la ciencia mapear sus propias fronteras —sus *límites internos* donde confluye lo intra e interdisciplinar—. Sin embargo, la apertura hacia la transdisciplinariedad solo emerge cuando la ciencia asume su finitud, es decir, cuando reconoce que existen dimensiones de la vida que escapan a sus métodos. Al aceptar que hay conocimientos que trascienden sus *márgenes externos*, la ciencia se configura como un *espacio fronterizo gnoseológico* que desdibuja certezas y posibilita la *escucha sincera*³⁴ de otros saberes, con sus silencios y silenciamientos.

En este sentido, propongo esta “ecología del caminar errante” como una metáfora del avance libre y pausado hacia la exterioridad. Ante ella, surgen interrogantes fundamentales: ¿cómo realizar el tránsito dinámico entre el rigor científico, la sabiduría ancestral de los pueblos de la tierra y las expresiones populares? ¿cómo articular la interdisciplina que organiza el encuentro de especialistas con la transdisciplinariedad que exige habitar la incertidumbre y la horizontalidad? En principio, esta *ecología del caminar errante* propone que el conocimiento emerge del trayecto mismo, donde los equipos de investigación no solo observan, sino que se dejan interpelar por la realidad. Por esta vía, los límites científicos se transforman en umbrales, en otras palabras, en zonas de contacto donde la teoría se vulnerabiliza ante la experiencia vivida y el saber reconoce sus limitaciones frente a lo que le es ajeno.

En este punto es crucial recuperar la *interpelación* dusseliana. Nacida desde la exterioridad, la interpelación es sistemáticamente desacreditada por los poderes instituidos. La *Totalidad*, céntrica por definición, es incapaz de escuchar el reclamo de justicia que proviene de un *lugar-otro*; consecuentemente, el silenciamiento y la violencia

33 Solange Cárcamo-Landero y Jorge Araya-Anabalón, “Coautoría-responsiva y descripción densa: escritura investigativa en perspectiva analéctica-liberadora”, *Cinta de Moebio*, 67, 2020, 59–60, <https://doi.org/10.4067/s0717-554x2020000100048>.

34 Ángeles Eraña, “La escucha: una herramienta para combatir la injusticia hermenéutica”, *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 2024, 40-41, <https://doi.org/10.21555/top.v710.2777>.

son el resultado de esa sordera sistémica. Como advierte Dussel, quien asume la tarea de liberar corre la misma suerte que el oprimido, la filósofa o el filósofo quedan, inevitablemente, a la *intemperie*.³⁵

Desde este contexto, inscribir la inter y transdisciplinariedad en un horizonte descolonizador exige desplegar la investigación como una *episteme vital*. Esta perspectiva trasciende la fragmentación del canon tradicional mediante una mirada compleja, ético-política, *espiritual y estética* que articula los saberes disciplinares con la vida misma. El caminar inter-transdisciplinar no se detiene en un fin estático, sino que se despliega como un aprendizaje continuo volcado a problematizar toda presuposición dogmática. Así, se entreteje un *vínculo epistémico* que reconoce la complejidad de lo real, nutriéndose de *la sensibilidad* para situar al conocimiento como un proceso orgánico.

La inclusión de *lo espiritual* es un paso epistémico decisivo, pues restituye aquella dimensión que, aunque marginada, dota de unidad y sentido al conocimiento. Como eje transepistémico, *lo espiritual* alude al misterio de la alteridad; a partir de allí, el ejercicio intelectual se transforma en una experiencia vital que entreteje inmanencia y trascendencia. En este horizonte, la verdad se desprende de la hegemonía del método para abrazar la *intuición, la imaginación y la creatividad*. Se trasciende así la razón técnica y la realidad deja de ser un mero objeto de estudio para develarse como una densa red de interconexiones; así, en lugar de dominar el entorno, se busca honrar el misterio de la vida en su diversidad.

Para articular este tránsito es necesario recuperar la riqueza polisémica de *lo espiritual* dentro del diálogo de saberes, concibiéndola como sustrato de este caminar que es simultáneamente epistémico, estético, ético-político y cotidiano. Más que un objeto de indagación o una categoría analítica, lo espiritual emerge aquí como una clave hermenéutica que abraza desde la búsqueda originaria de sentido hasta la potencia transformadora que brota ante la experiencia del dolor y la injusticia. En este tejido, lo espiritual —que permanece inefable— alcanza su expresión más genuina al enlazarse con la poética de la vida.

35 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires: Editorial Docencia, 2013, 148–149; 207–208.

Muestra de ello son las formulaciones de Guerrero-Arias, quien despliega una constelación de metáforas sobre la espiritualidad fundadas en la sabiduría de las naciones iroquesas. Distante de concepciones religiosas o místicas, esta dimensión se erige como una fuerza insurgente y transformadora que sostiene la lucha de los pueblos en su defensa de la vida, aun cuando esta se halle cercada por la impronta de la muerte. Así, la espiritualidad es nombrada a través de *imágenes metafórico-epistémicas*: “viento fuerte indomable”, “viento de liberación”, “fuerza que impulsa a seguir subiendo”, “noción cósmica de la existencia”, “semilla de esperanza y de vida”.³⁶

En íntima sintonía con los planteamientos anteriores, desde la sabiduría mapuche *lo espiritual* emerge como *newen*, “fuerza espiritual” que *es* relación viva, recíproca y equilibrada con la naturaleza. Desde esta cosmovisión, el cuidado y defensa de la tierra y el territorio es un acto estrictamente espiritual, no solo político.³⁷ Esta intuición profunda ya había sido sistematizada en 1993 por Alcamán y Araya, quienes, a partir de sus aproximaciones etnográficas, propusieron comprender el entorno no como una materialidad inerte, sino como una *geografía sagrada*, es decir, un tejido vivo regido por cuidadores espirituales directos, los *ngen*, tal como precisan los autores:

En la cosmovisión del pueblo mapuche, la persona se integra a la dinámica natural sin entrar en una oposición sujeto-objeto. Cada espacio de la geografía posee un componente espiritual activo: el *ngen* es el encargado de animar y dar vida a cada elemento, actuando como un cuidador o dueño de los cerros (*ngen-winkul*), del agua (*ngen-ko*) y del bosque (*ngen-mawida*).³⁸

De este modo, se hace evidente que la interdisciplinariedad por sí misma —tal y como se practica habitualmente— no garantiza la

36 Patricio Guerrero Arias, «Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política», *Alteridad*, 6, 1, 2011, 24-28, <https://doi.org/10.17163/alt.v6n1.2011.02>

37 Elisa Loncon, *Azmapu: Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la Madre Tierra*, Ariel, 2023, 13, 16.

38 Severiano Alcamán P. y Jorge Araya A., *Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo Mapuche*, Temuco: Fundación Instituto Indígena, 1993, 22-23.

comprensión de la diversidad cultural, y menos aún la transformación intercultural-crítica. Se requiere para ello una *interdisciplinariedad-situada* que reconozca que, antes de conocer interdisciplinariamente el mundo, ese conocer se construye desde “un mundo intersubjetivo de cultura” que hemos *instituido*.³⁹ Al respecto, si incorporamos la perspectiva de Enrique Dussel, este proceso exige una *praxis de liberación* y una ética crítica que, mediante un ‘método’ *analéctico*, asuma la exterioridad del “otro” como punto de partida para trascender la totalidad de un sistema que se autojustifica y clausura.⁴⁰

Asimismo, esta interdisciplinariedad situada no constituye un fin, sino una *mediación* hacia una *transdisciplinariedad liberadora* que supere la producción social del silenciamiento. No busca un mero ‘equilibrio’ entre conocimientos que se consideran epistemologías, sino más bien un “posible diálogo de esos saberes ‘epistemológicos’ con aquellos otros conocimientos que no se denominan ‘epistemológicos’ ni les interesa ser reconocidos como tales”.⁴¹ Bajo esta lógica, el tejido inter y transdisciplinar puede erigirse como un “aporte para el agrietamiento al orden dominante y para la construcción de una praxis social-comunitaria diferente”, pensado desde y con Abya Yala.⁴² A través de este descentramiento, el diálogo de saberes desborda cualquier simetría puramente teórica para consolidarse como un despliegue ético-político, pero también poético y cotidiano, donde las racionalidades subalternizadas participen activamente en la refundación del conocimiento de la vida.

39 Al respecto véase Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amor-ortu, 2003, 137.

40 Me remito aquí a los planteamientos sobre exterioridad, analéctica y ética crítica, desarrollados por: Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América, 1996; Dussel, *op. cit.*, 2013; y Enrique Dussel, *14 tesis de ética*, Madrid: Trotta, 2016.

41 Raúl Fornet-Betancourt, “Del conocimiento teórico contemplativo al saber dominador y destructor”, *Valenciana*, 21, 2018, 325. <https://doi.org/10.15174/rv.v0i21.361>.

42 Catherine Walsh, “Agrietando el orden social y construyendo desde una praxis de-colonial”, *Revista Educación, Política y Sociedad* 5, 2, 2020, 171. <https://revistas.uam.es/revps/article/view/12583>.

5. A modo de conclusión

Como parte de un entramado de voces diversas, esta reflexión no busca una clausura sino el destello de un nuevo sendero. Emerge, entonces, un *cuarto lenguaje* configurado como *síntesis no resuelta* de este itinerario. Así, habiéndonos situado ya en la densidad de las conflictividades, de la dialogía inversa y de la ecología de un caminar errante, se vuelve imperativo transitar desde el análisis reflexivo hacia el despliegue del diálogo de saberes como *praxis hermenéutica radical*; un espacio de transformación de la investigación social y de superación del extractivismo epistémico-territorial.

Ello es posible siempre que se incorpore la *capacidad de agencia* de la polifonía históricamente silenciada en contextos de conflictividades interculturales. Tal giro requiere, a su vez, una disposición transdisciplinar que asuma el reconocimiento pleno de una *coautoría responsiva*. Desde este prisma, el diálogo de saberes se transforma en un *camino* para fortalecer la *voluntad de traducción recíproca*; un horizonte donde el disenso invita a la *creación de lenguajes nacidos del contraste entre significaciones experienciales* y desde *horizontes de significación* que deseen ser compartidos para transformarse.

De este modo, el reconocimiento de las voces ajenas deviene interpelación encarnada, expresión genuina de intersubjetividades comunitarias que buscan recuperar memorias polifónicas para resignificar el pasado y avanzar hacia alternativas de acción. En este sentido, este cuarto lenguaje exige superar el desprecio por lo contextual y por la sensibilidad de la experiencia corpórea. Asimismo, requiere ir más allá del horizonte crítico tradicional. A menudo, este opera como un refugio intelectual que denuncia, pero posterga la construcción de alternativas tangibles y frena el movimiento propio del *caminar errante*.

Deshabitar esa comodidad analítica significa asumir que la deconstrucción y el reconocimiento del conflicto no son la última palabra. Al contrario, constituyen el umbral gramatical necesario para transitar hacia propuestas basadas en procesos abiertos de *contraste entre las significaciones experienciales* y entre las maneras en que los distintos pueblos articulan, situacionalmente, su propio deseo. Asumir este tránsito significa, finalmente, reconocer nuestra

deuda histórica con aquellos saberes que siguen postergados por el ineludible condicionamiento epistémico que nos atraviesa, un condicionamiento que este mismo texto intenta, de manera inacabada, fisurar.

Bibliografía

- Alcamán P., Severiano y Jorge Araya A., *Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo Mapuche*, Temuco: Fundación Instituto Indígena, 1993.
- Bajtín, Mijaíl. *Yo también soy (fragmentos sobre el otro)*. Selección, traducción y prólogo de Tatiana Bubnova. México: Taurus, 2000.
- Bajtín, Mijaíl, *Problemas de la poética de Dostoievski*, Traducido por Tatiana Bubnova, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Bubnova, Tatiana, “Bajtín y la hermenéutica”, *Interpretatio. Revista de hermenéutica* 5, 1, 2020, 49–68. <https://doi.org/10.19130/iifl.it.2020.5.1.0005>
- Calderón G., Fernando, “Diez tesis sobre el conflicto social en América Latina”, *Revista CEPAL*, 107, agosto de 2012, 7–30. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/11546-diez-tesis-conflicto-social-america-latina>
- Cárcamo-Landero, Solange y Jorge Araya-Anabalón, “Coautoría-responsiva y descripción densa: escritura investigativa en perspectiva analéctica-liberadora”, *Cinta de Moebio*, 67, 2020, 48–64. <https://doi.org/10.4067/s0717-554x2020000100048>
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América, 1996.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires: Editorial Docencia, 2013.
- Dussel, Enrique, *14 tesis de ética*, Madrid: Trotta, 2016.
- Eraña, Ángeles, “La escucha: una herramienta para combatir la injusticia hermenéutica”, *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 2024, 11–47. <https://doi.org/10.21555/top.v710.2777>
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “Del conocimiento teórico contemplativo al saber dominador y destructor”, *Valenciana*, 21, 2018, 323–346. <https://doi.org/10.15174/rv.v0i21.361>
- Fornet-Betancourt, Raúl, “Conferencia Inaugural”, XV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural: *Culturas, mundo, civilización: entre la colonización y la liberación*, EIFI, Santiago, Chile, 25-27 de abril de 2024, notas de la autora.
- Fuentes, Carlos, *La nueva novela hispanoamericana*, México: Joaquín Mortiz, 1969.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Traducido por Manuel Olasagasti,

Salamanca: Sígueme, 2001.

Ghiso, Alfredo, “Potenciando la diversidad: Diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva”, *Boletín Electrónico Surá*, 54, 2000. https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_6/3/1.Ghiso.pdf

Guerrero Arias, Patricio, “Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política”, *Alteridad* 6, 1, 2011, 21–39. <https://doi.org/10.17163/alt.v6n1.2011.02>

Herrando Cugota, Carmen, “El enraizamiento: Civilización y barbarie en Simone Weil”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 78, 297, 2022, 75–91. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i297.y2022.004>

Leff, Enrique, “Prólogo. Diálogo de saberes: La reapertura de la historia hacia la diversidad biocultural del planeta”, En *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina: Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, editado por M. L. Pérez Ruiz y A. Argueta Villamar, México: Juan Pablos Editor, 2019, 17–27.

Loncon, Elisa, *Azmapu: Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la Madre Tierra*, Santiago: Ariel, 2023.

Monteagudo, Cecilia, “El diálogo posible entre dos tradiciones: Entre la ‘escucha del otro’ y el ‘principio de caridad’”, *Areté: Revista de Filosofía* 25, 2, 2013, 267–282.

Montero, Ana Soledad, “Las huellas lingüísticas de la memoria: La polifonía como evocación de modos de decir”, ponencia, IV Coloquio Argentino de la IADA «Diálogo y diálogos», en *Actas del IV Coloquio Argentino de la IADA*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina, 1–3 de julio de 2009. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.11132/ev.11132.pdf

Pérez Ruiz, Maya Lorena y Arturo Argueta Villamar, “Descolonización, diálogo de saberes e investigación colaborativa”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 27, 98, 2022. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6615933>

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

Rojas, Manuel, *Hijo de ladrón*, Santiago: Zig-Zag, 1951.

Salas Astraín, Ricardo, *Ética intercultural: (re)lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago: Ediciones UCSH, 2003.

Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Taylor, Charles, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2005.

Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Traducido por Miguel Salazar, Barcelona: Paidós, 2000.

Tubino, Fidel, “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico”,

En *Rostros y fronteras de la identidad*, compilado por Mario Samaniego y Carlos G. Garbarini, Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2004, 151–165.

Walsh, Catherine, “Agrietando el orden social y construyendo desde una praxis decolonial”, *Revista Educación, Política y Sociedad* 5, 2, 2020, 11–31.

Conocimientos tradicionales e iniciativas sociales para el diálogo de saberes: Tensiones y posibilidades

Arturo Argueta Villamar¹

Resumen

Sobre la base de una revisión de los sistemas de saberes de los pueblos originarios y afrodescendientes y sus diversas aplicaciones en la vida cotidiana, en el marco de la larga historia colonial y neocolonial latinoamericana, consideramos importante reivindicar los múltiples senderos de la resistencia, la re-existencia y lo que hemos denominado también como renacencia de los pueblos y sus diversos proyectos de autogobierno y autonomía.

En este punto proponemos la lectura de algunas de las experiencias que, con base en sus saberes y haceres, se han propuesto de manera reciente modificar las relaciones de poder y exclusión, mediante el ejercicio de un diálogo de saberes crítico, construyendo una perspectiva antihegemónica y anticolonial.

A partir de la revisión de algunas de las tensiones y problemáticas detectadas en las experiencias revisadas y los testimonios de diversos colegas sobre estos puntos, se plantean algunas de las perspectivas y tendencias que comienzan a establecerse en el diálogo de saberes tanto en América Latina, como en el sur global.

El texto termina con una reflexión en la que señalamos que el diálogo de saberes, en el momento actual, es un camino abierto y de construcción colectiva.

¹ Doctor en Ciencias (Biología). Programa de Estudios Socioambientales. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México. Correo: ayruroa@gmail.com

Palabras clave: *Diálogo de saberes, Iniciativas sociales, Tensiones, Perspectivas, Balance actual*

1. Conocimiento tradicional y sistemas de saberes indígenas

Entre finales del siglo XIX y principios del siglo XXI se ha puesto en evidencia la profundidad y sutileza de los conocimientos tradicionales sobre la naturaleza y el ambiente, que se encuentran en los acervos culturales de los pueblos originarios o indígenas, campesinos y afrodescendientes de América Latina. Los primeros atisbos sobre estos acervos eran denominados como botánica aborigen, botánica etnográfica y etnobotánica hacia finales del siglo XIX, y de ahí en adelante la familia de los etnociencias de la naturaleza, siguió creciendo y desarrollándose. Ya en el siglo XXI la profusión y detalle con que se han realizado los estudios etnocientíficos, muestran un universo amplio y complejo.

Desde mediado del siglo XX, los saberes indígenas son ya parte de un conjunto mayor que se denomina “saberes locales”, “sabiduría popular”, “folklore”, o en formas más precisas: “ciencia indígena”,² “macrosistemas”,³ “ciencias nativas”,⁴ “conocimiento popular y ciencia del pueblo”,⁵ “conocimiento campesino”,⁶ y que a su vez son incluidos en dominios tales como “saberes subyugados”,⁷ “tradición científica no occidental” o “ciencia emergente” En la literatura anglosajona se les denomina de diversas maneras también:

2 Eli De Gortari, *La ciencia en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

3 Leonardo López-Luján y Alfredo López-Austin, *El pasado indígena*, México, COLMEX y FCE, 1996.

4 Giorgio R. Cardona, *La foresta di pinne*, Italia, Laterza, 1985.

5 Orlando Fals-Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, 3ª. Edición, Ciudad de México: Nuestro Tiempo, 1973; Orlando Fals-Borda, *Conocimiento y poder popular*. México: Siglo XXI Editores, 1985.

6 Victor Manuel Toledo, *La Apropiación Campesina de la Naturaleza: Un Análisis Etnoecológico*, Tesis de doctorado en Ciencias, Facultad de Ciencias, UNAM, México, 1994.

7 Michel Foucault, “Curso del 7 de enero de 1976”, en: *Microfísica del poder*, 3ª. Edición, Madrid: La Piqueta Editores, 1992, 125-137.

*traditional knowledge; non-western knowledge; traditional ecological knowledge; e indigenous knowledge systems (iks).*⁸

Estos saberes son conjuntos de conocimientos prácticos, experimentales y reflexivos, patrimonio cultural de los pueblos y que se transmiten entre generaciones, de muy diversas formas, no solo oralmente, sino también mediante diseños textiles, cerámicos, danzas y ceremoniales, entre otras. Tales sistemas de saberes se encuentran arraigados en los campos que constituyen el legado natural y social de los pueblos: la tierra como referente central de la producción alimentaria; el territorio como base de la reproducción social así como de la elaboración y reelaboración de la identidad; el cuidado de la salud y apoyo contra la enfermedad; el lenguaje y los sistemas de comunicación; la historia y la memoria colectiva; las normas de convivencia; las relaciones con otros pueblos y sociedades; la cosmovisión, los mitos y ritos, la religiosidad y las festividades.

Hubo un tiempo en que estos temas no eran considerados como asuntos importantes, sino como “detalles curiosos”, objetos de museo o de pocos especialistas. Mucho menos se pensaba en que pudieran tener sentido frente a la vida social y política de nuestros países y para sorpresa de todos aquellos que con pretensiones proféticas señalaban hacia mediados del siglo XX la desaparición en el corto o el largo plazo de los pueblos indígenas; en las últimas tres décadas, tomando como punto de partida las amplias movilizaciones de 1992, se han producido significativos avances en el reconocimiento de los derechos humanos, económicos, sociales, culturales y lingüísticos de dichos pueblos y, más recientemente, los de los pueblos afrodescendientes.

En Nuestra América o Abya Yala, dos autores ya clásicos fueron pioneros en la puesta en marcha de los saberes populares y campesinos, como campos de atención, reflexión y práctica liberadora. En los años finales de la década de los sesenta Paulo Freire, desde Brasil, promovió la práctica y teorización de una

8 Martha Johnson, 1992, *Lore. Capturing Traditional Enviromental Knowledge*, Ottawa, Dene Cultural Institute, International Development Research Centre, 1992. y Alessandro Bello “Conocimientos locales y tradicionales y políticas de ciencia, tecnología e innovación”, en: Argueta, Arturo y Coral Rojas (coords.), *Articulación de saberes en las políticas públicas de ciencia, tecnología e innovación*, México: CRIM-UNAM, 2022, 33-53.

educación dialógica, popular e impulsora de la libertad,⁹ e hizo la crítica de la educación antidialógica. Por su parte Orlando Fals-Borda con su propuesta de la investigación-acción participativa en Colombia y su visión crítica, sentó las bases de una reflexión latinoamericana de gran calado.¹⁰

En México es importante señalar las propuestas de Villoro,¹¹ Leff,¹² y Olivé,¹³ relativas a las diferencias y similitudes entre ciencia y sabiduría, a los saberes ambientales estructurados como formas de apropiación cognoscitivas, como respuestas a los problemas que se han enfrentado y que en el futuro se enfrentarán para lograr la sustentabilidad regional, y el papel de dichos saberes en el marco de la creación de una Sociedad del conocimiento pluralista.

La propuesta de generar nuevas formas de diálogo e interacción entre los académicos y los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina, tiene varios antecedentes que, como raíces se extienden hacia diferentes ámbitos de la reflexión histórica; al mismo tiempo que se expresan en la emergencia de movimientos sociales anticoloniales que demandan que a los pueblos se les reconozcan sus derechos a conservar sus territorios, culturas, idiomas, identidades y formas de vida.

Paralelamente surgieron experiencias significativas en el reconocimiento del valor de los conocimientos populares, así como para darle una dimensión política al ejercicio de reflexión y acción derivados del trabajo conjunto entre académicos y sectores subalternos. Estas experiencias pioneras se dieron en campos como la educación popular, la educación básica, la salud y, en general, en torno a proyectos de desarrollo social y económico, en las cuales participaron pedagogos, sociólogos, antropólogos, psicólogos, lingüistas y médicos, entre otros; haciendo de este

9 Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*, 45ª. Ed., Ciudad de México: Siglo XXI, [1969] 1979; Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Uruguay: Tierra Nueva, 1970.

10 Fals-Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual...*; y *Conocimiento y poder popular...*

11 Luis Villoro, *Creer, Saber, Conocer*, 5a edición, México, Siglo XXI Editores, 1989.

12 Enrique Leff, *Aventuras de la epistemología ambiental. De la articulación de ciencias al diálogo de saberes*, México: Siglo XXI, 2006.

13 León Olivé, "El aprovechamiento social del conocimiento tradicional: un problema transdisciplinario", en: Argueta Villamar, A. y Peimbert Frías, Guillermo (coords.), *La ruptura de las fronteras imaginarias o de multi a la transdisciplina*, México: Siglo XXI, CRIM – UNAM, 2015, 80-103.

ejercicio de colaboración una tarea inter y transdisciplinaria por una impostergable justicia epistémica ligada a una ética social.¹⁴

En el campo de la agronomía en México, tenemos como pionero de esa búsqueda a Efraím Hernández Xolocotzi,¹⁵ y en la etnobiología, la ecología y la bioculturalidad destacan Víctor Toledo,¹⁶ Enrique Leff,¹⁷ y a Eckart Boege,¹⁸ quienes resumen sus reflexiones de varios años, en la obra colectiva *Saberes colectivos y diálogos de saberes en México*.¹⁹

Debe destacarse la obra de Guillermo Bonfil Batalla, antropólogo, quien, al reflexionar sobre la base de los documentos elaborados en la década de los setenta por diferentes organizaciones indígenas en América Latina, dice que uno de los mayores “puntos de ruptura” que permiten ver la diferencia radical entre el proyecto indígena y el proyecto occidental, es el de la concepción y relación con la naturaleza.

En tales documentos, afirma:

[...] el hombre es parte integrante e indisoluble del cosmos y su realización plena consiste en ajustarse

14 Maya Pérez Ruiz y Arturo Argueta, *Etnociencias Interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, México: Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural, CONACYT, International Science Council y Juan Pablos Editor, 2019.

15 Efraím Hernández Xolocotzi, *Obras de Efraím Hernández Xolocotzi*, Dos tomos, Texcoco, México: Universidad Autónoma Chapingo, 2014.

16 Víctor Manuel Toledo, “Del ‘diálogo de fantasmas’ al ‘diálogo de saberes’, conocimiento y sustentabilidad comunitaria”, en: Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona y Paul Hersch (coords.) *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, México: UNAM, CRIM, FONCICYT, CONACYT, Ibero Puebla, 2011, 469-484.

17 Enrique Leff, “Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción de la sustentabilidad”, en Arturo Argueta, Eduardo Corona y Paul Hersch (coords.) *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Ciudad de México: UNAM, 2011, 379-391

18 Eckart Boege, “Las regiones bioculturales prioritarias para la conservación en México”, en Arturo Argueta, Eduardo Corona y Paul Hersch (coords.) *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, México: UNAM, 2011, 277- 308; Eckart Boege, Comunicación personal, 27 de noviembre 2018.

19 Arturo Argueta, Eduardo Corona, y P. Hersch, (coords.), *Saberes Colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, México: UNAM, CRIM, FONCICYT, CONACYT, Ibero Puebla 2011.

armónicamente al orden universal de la naturaleza. El hombre es naturaleza, no domina ni pretende dominar, convive”. Para Occidente: “[...] el hombre es la cúspide de la escala universal, más alta cuanto más desnaturalizada” sea la sociedad. El hombre es el amo, el maestro, quien domina a la naturaleza, igual que domina a otros hombres y otros pueblos.²⁰

La crítica de la indianidad a la manera en que occidente ha encarado la interacción sociedad-naturaleza, tiene que ver entonces con aspectos éticos, productivos, culturales, etc., y en su conjunto es una “[...] crítica al capitalismo, pero en lo más profundo y radical de su contenido” [...]. La lucha por la tierra es la demanda fundamental y la esencia de ésta es la de “[...] recuperar un espacio vital al que indisolublemente se encuentra ligada la reproducción de su cultura”.

21

Bonfil Batalla, posteriormente, tanto en su *Teoría del control cultural*, como en su *México profundo*,²² nos explica, los procedimientos mediante los cuales un pueblo y su cultura, en la situación colonial o neocolonial, maneja sus elementos culturales y sus decisiones para defender su núcleo cultural autónomo, apropiarse de elementos culturales de otras culturas, que le sean útiles y necesarios, al mismo tiempo que se articula y dialoga con el mundo. El núcleo de su exposición se centra en “...mostrar que el México profundo, portador de la civilización negada, encarna el producto decantado de un proceso ininterrumpido que tiene una historia milenaria: el proceso civilizatorio mesoamericano”.²³

Y finalmente propone la gestación de una nación pluricultural, con todas las consecuencias que de ello se deriva. Combate la propuesta sustitutiva homogeneizadora, la perspectiva de la fusión o el mestizaje y aboga por la gestación de una nación plural, una nación

20 Guillermo Bonfil, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México: Editorial Nueva Imagen 1981.

21 *Idem*.

22 Guillermo Bonfil, “La teoría del Control Cultural y el estudio de los procesos étnicos”, *Papeles de la Casa Chata*, 2(3), 1987a, 23-43; Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo. Una civilización negada*, México: SEP- CIESAS (Colección Foro 2000), 1987b.

23 Bonfil Batalla, *México profundo...*, 244.

pluricultural o un estado pluriétnico, como también le denomina, en el cual uno de los sectores no se imponga sobre los otros, a partir de la carga colonial o neocolonial.

Escribió esas páginas a finales de los años 80 del siglo pasado, durante los cuales los signos de la crisis social y política del país ya eran visibles y justamente indicaba que no se trataba de la crisis de México, sino de la crisis de un modelo de desarrollo que ignoraba al México profundo. Y que dicha crisis no podría resolverse si no se entendía y enfocaba el problema civilizatorio como asunto central.

Con esos contextos de fondo, en la sección subsiguiente quiero entrar a exponer cuatro ejemplos de experiencias y procesos actuales donde se plantean diversas posibilidades para el diálogo de saberes, en espacios sociales indígenas en México.

2. Iniciativas sociales para el diálogo de saberes

La Escuela Chinampera en Xochimilco-Tlamachtiloyan Chinampaneca, Ciudad de México

Una experiencia reciente que nos aporta muchos elementos respecto al diálogo de saberes como campo de trabajo, reflexión y acción, es el establecimiento de la Escuela Chinampera – Tlamachtiloyan Chinampaneca, impulsada por colectivos de productores de las chinampas del sur de la Ciudad de México y académicos de diversas instituciones universitarias.

En la Cuenca de México, uno de los Territorios de Vida más antiguos e importantes de Mesoamérica y gran región que abarca México, Guatemala, Belice, Honduras, El Salvador, parte de Nicaragua y Costa Rica, fue donde, por las capacidades de observación, experimentación y trabajo cotidiano de los pueblos, la domesticación vegetal floreció al igual que en otras siete regiones del mundo. Esta región lacustre hizo su contribución a través de la agricultura chinampera a lo que fue uno de los grandes logros en todo el territorio mesoamericano, esto significó la domesticación de

alrededor de 200 especies vegetales, es decir, que aproximadamente el 15% de las plantas alimenticias del mundo actual tuvieron su origen en esta gran región mesoamericana.²⁴

El sistema agrícola chinampero, otra gran creación mesoamericana, surgió en Teotihuacán y después en los lagos de la Cuenca de México que, por su baja profundidad y el ingenio y capacidades de sus pobladores, fueron el escenario de la expansión de uno de los sistemas de cultivo originales y más productivos del mundo, con hasta dos cosechas de maíz y en verduras hasta cinco o seis cosechas por año. Las chinampas son islotes rectangulares, rodeados de agua, diseñadas para manejar el “riego por infiltración”. Se hicieron y se hacen “a mano”, sus suelos son creación humana, con una antigüedad aproximada de más de 4,500 a.d.e., en San Gregorio Atlapulco, de acuerdo a datos arqueológicos recientes.²⁵ A creaciones como ésta se les han denominado “suelos antrópicos”, similares a la *Terra preta amazónica*.²⁶

En el marco de esta importante región de alta densidad biocultural, que resiste y persiste por decisión de las familias y asociaciones chinamperas actuales, la escuela es una iniciativa pensada y conversada en las chinampas desde hace algunos años; no se deriva de un ejercicio en escritorio, sino del saber, hacer, pensar e imaginar el futuro de la vida chinampera. Hace unas dos décadas se comenzaron los trabajos para la elaboración de los primeros “Santuarios chinamperos” para la conservación del *axolotl*, un anfibio muy significativo y hace unos 12 años la Escuela Los Tres Pescaditos, inició la enseñanza de las prácticas chinamperas a niños y niñas de San Gregorio Atlapulco. Por esas fechas también, tomamos contacto con la Asociación Chinampayolo y conocimos la idea de la escuela.

24 Eduardo Corona, Alejandro Casas, Arturo Argueta y Claudia Alvarado, “La domesticación de especies y paisajes”, en: Prieto, D. y Castilleja, A. (coords.), *México: grandeza y diversidad*, Ciudad de México: INAH, CULTURA, FCE, 2021.

25 Sara Rosales-Torres, Laura Beramendi-Orosco, Emily McClung y Guillermo Acosta, ‘Palynological analysis of an archaeological chinampa in Xochimilco (Basin of Mexico), Construction technology and agricultural production’, *Journal of Archaeological Science: Reports*, 44, 2022.

26 William Balée, *Footprints in the Forest*, New York: Columbia University Press, 1994; Serge Serge Bahuchet, *Les jardiniers de la nature*. Paris: Odile Jacob, 2017; Stefano Varese, Frédérique Apffel y Roger Rumrill (Coords.), *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonia al paradigma de la regeneración*, Perú: IWGIA/PUIC-UNAM/Casa de las Américas, 2013.

Hacia 2019, con la unión de esfuerzos entre la Escuela Los Tres Pescaditos, las organizaciones Chinampayolo, Casa Badiano-de la Cruz, Ollintli y la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), a través de la Subsecretaría de Planeación y Políticas Ambientales y la Dirección de Agroecología, se impulsaron los trabajos de la escuela, con una generación piloto de jóvenes de Xochimilco y Milpa Alta. Posteriormente, la Secretaría de Educación, Ciencia, Tecnología e Innovación (SECTEI) del Gobierno de la Ciudad de México, ha otorgado apoyos al proyecto y a la fecha ya suman cuatro generaciones con un promedio de 25 estudiantes por generación. Deben destacarse las participaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México a través del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias y el Instituto de Química; de la Universidad Autónoma Metropolitana, a través de la Unidad Xochimilco, la Universidad Nacional “Rosario Castellanos”, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, entre otras instituciones académicas.

Como bien se entiende, se trata de las ideas y aspiraciones de personas que se proponen lograr la continuidad de los saberes y las prácticas chinamperas, para legar ese patrimonio biocultural a las nuevas generaciones, por lo que decimos que es una escuela que busca apoyar el recambio generacional. La escuela tiene como objetivo contribuir a mantener y acrecentar el sistema chinampero como un Territorio de Vida en México, para lo cual se han diseñado cuatro talleres: 1) Agricultura, 2) Cocina tradicional y alimentación, 3) Medicina tradicional y salud, 4) Arte y cultura, que incluye actividades de grabado y música.

Algunas de las actividades ya realizadas son la convocatoria a los Talleres con una muy buena respuesta, de ya cuatro generaciones de jóvenes de Xochimilco, Atlapulco, Tlaxiátemalco, Mixquic, Tláhuac y Milpa Alta. Las actividades del propedéutico, consistentes en un ciclo de conferencias titulado “Chinampería: ayer, hoy y mañana”, con sesiones de marzo a mayo, el Taller Internacional para 20 jóvenes del Voluntariado Joven de la Alianza del Pacífico (Chile, Perú, Colombia y México), cinco por cada país, con equidad e inclusión, que estuvieron diez días en México trabajando y conviviendo en el sistema chinampero, con apoyo de la Secretaría de Relaciones Exteriores del Gobierno de México y el Instituto Mexicano de la Juventud (IMJUVE).

Cherán K'eri, la experiencia P'urhepecha

El pueblo indígena de las regiones lacustre y montañosa del centro de Michoacán se autodenomina pueblo P'urhepecha y cada uno de sus integrantes es un p'urhe, que en el idioma p'urhe o porhé, significa gente o persona.²⁷

Se denomina *P'urhepecherio* al “Lugar donde viven los p'urhe”.²⁸ *Sánchez señala la existencia del vocablo Iréchequa*, “que Gilberti en 1559 tradujo por reino”, para denominar el territorio de los P'urhepecha, derivado del término *Irécha o Señor, que se refiere a los territorios* históricos de los señoríos regionales como Tzintzuntzan, Ihuatzio y Pátzcuaro.²⁹ Dicha región ocupa un sitio norcentral en el estado de Michoacán y no mantiene fronteras étnicas con otros pueblos indígenas y la región montañosa en donde se ubica transcurre entre los 1,600 y los 2,600 msnm., con el Cerro de Tancítaro, el pico más alto a los 4,160 mts., al que se le llama *K'eri juáta* o Cerro grande. Le siguen el de Pamatácuaro (o Patamban), con 3,750; el de Quinceo con 3,347 y el Tzirate con 3,340 mt snm.³⁰

El *P'urhepecherio* se ha subdividido tradicionalmente en cuatro regiones: *Japóndarbu* o *Inchámikuarbu* (Lugar del lago); *Eráxamani* o *Ichángueni* (Cañada de los Once Pueblos); *Juátarisi* (Meseta); *Tsirhondarbu* (La Ciénega de Zacapu) y antiguamente se agregaba una quinta gran región: *Jurbío* (Lugar de la Tierra caliente). Con relación a las provincias fisiográficas, se encuentra ubicado en la Cordillera Volcánica o Eje Neovolcánico Transversal, y una pequeña porción forma parte de la Altiplanicie mexicana. Se caracteriza por la presencia de Pinos y Encinos y es notable ahí el desarrollo endémico de plantas como las orquídeas y gramíneas, así como de plantas comestibles como la quinua, el epazote y el huauzontle.

27 Arturo Argueta Villamar, *Los Saberes P'urhepecha, los animales y el diálogo con la naturaleza*, México, UNAM, UMSNH, UIIM, Gob. del Estado de Michoacán, PNUMA, Juan Pablos Editores, 2008.

28 Antonio Joaquín, J. y cols., *Abecedario de la lengua P'urhepecha*, Pátzcuaro, SEP-CISINAH, INI, 1980.

29 Gerardo Sánchez, Tenencia y explotación de la tierra en el Michoacán prehispánico, en: Miranda, F, (ed.), *La Cultura P'urbé*, Zamora, COLMICH-FONAPAS, 1981.

30 Argueta Villamar, *Los saberes p'urhépecha...*

En esa región y ambiente, se ha dado uno de los procesos de autogestión más interesantes de las últimas décadas. Se trata de una comunidad que hace 16 años se llamaba Cherán, específicamente San Francisco Cherán y que hoy se autodenomina *Cherán K'eri* o Cherán Grande; y, hablaremos también de un pueblo que hace unos 50 años era designado como pueblo Tarasco y hoy se autodenomina pueblo P'urhepecha.

Cherán K'eri se estructura en cuatro barrios, tenía un total de 19,081 habitantes en 2015, y parte de los paisanos se encuentran en Morelia, Uruapan, Zamora, Ciudad de México, Chicago, Los Ángeles, Portland, Vancouver, entre muchas otras ciudades del norte.³¹

¿Cuáles son los cambios que se han logrado en los 16 años de esta nueva experiencia p'urhepecha? ¿Cuáles son las transformaciones que pueden observarse en Cherán K'eri?

Respecto a la primera pregunta, sin que se establezca un orden de mayor a menor importancia, las respuestas son muchas, pero de la misma sencillez. Un resumen muy apretado, nos ofrece los siguientes grandes temas: 1) Se logró enfrentar el problema de la delincuencia organizada, reestableciendo la antigua y siempre renovada organización y cohesión comunitarias. 2) Para no tener las amenazas o rebrotes de violencia pendiendo sobre la comunidad y las personas, se recurrió a la eficacia ya probada de la ronda comunitaria, innovando su funcionamiento y acordando con las autoridades correspondientes la revisión de los protocolos de seguridad. 3) Para continuar avanzando y dar solidez a los procesos de autogestión, se decidió por mayoría y se gestionó ante la autoridad electoral estatal y federal la elección por usos y costumbres, estableciendo así una democracia participativa y directa. 4) Para evitar las repetidas historias de amenazas intimidación a los responsables del gobierno, se decidió crear un gobierno colectivo, denominado Concejo Mayor, el cual además evita los también latentes problemas de corrupción o la toma unilateral de decisiones. 5) También para la toma de decisiones relativas al bosque, las aguas y los recursos comunitario se estableció un segundo gobierno colectivo denominado Consejo de los Bienes Comunes. 6) Ambos gobiernos comunitarios y

31 Ver CBC Cherán, Gira, A.C., CE Cherán, 2015.

colectivos, poco a poco van abriendo espacios para la participación de las mujeres en la toma de decisiones colectivas. Y, 7) La primera y segunda transiciones de los gobiernos colectivos enfrentaron el reto de algunas expresiones minoritarias que exigían volver al sistema por partidos, lo cual no ocurrió y se volvieron a realizar en paz y con amplísima participación.

Respecto a la segunda pregunta, veamos un pequeñísimo recuento de logros alcanzado: 1) El presupuesto municipal va ahora en su totalidad al gasto social, por lo tanto, una antigua necesidad nunca satisfecha se encuentra en proceso de culminarse al adoquinar la mayor parte de las calles de la comunidad, tanto las centrales como las alejadas del centro del pueblo. 2) Los adoquines que permiten la infiltración del agua se elaboraron localmente en La bloquera, una empresa comunitaria formada a partir de los recursos que ofrece una mina de materiales pétreos de la propia comunidad, por lo que no se compraron a proveedores. 3) Se repavimentaron las calles del centro de la comunidad en unos cuantos meses. 4) La creación de un gran vivero para la germinación de un millón de plantas por año de las especies de árboles locales, fue una de las primeras decisiones que se tomaron, dada la gran destrucción del bosque que ocasionaron los malosos. 5) Con las plantas salidas de dicho vivero, se reforestan los cerros devastados a un ritmo inusual y con una sobrevivencia muy alta, lo que les ha sido reconocido con el *Energy Globe Award* 2016, entregado por el Gobierno de Austria, con el auspicio del PNUMA y la UNESCO. 6) Se ha puesto en marcha un ambicioso programa de reciclaje de basura que se propone generar composta para los cultivos, revertir la práctica del uso de materiales plásticos y de poliuretano, además de generar recursos económicos a partir de la venta del material reciclado. 7) Otra de las grandes realizaciones es la construcción de un tanque de almacenamiento para la captación de agua de lluvia en el cerro del *Kukundikata*, donde se ha aprovechado la oquedad del cráter para verter al depósito de una hectárea y media y que almacenará unos 20,000 litros de agua, asegurando el agua potable para la comunidad. La obra se ha hecho con recursos del municipio de Cherán, de la Fundación del Río Arronte y del Instituto Mexicano de Tecnología del Agua (IMTA). 8) Junto a la recuperación del territorio y el bosque ya se ha establecido una veda permanente para la cacería del venado y comienzan a admirarse los efectos de la

protección con el avistamiento de venados en el entorno.Y, 9) Se ha elaborado mediante investigación comunitaria el Atlas Cartográfico Comunitario, bajo la organización de la Secretaría de Cultura de los Bienes Comunales y el apoyo de Gira, A.C.

En el marco de los primeros meses de esa experiencia inédita, previo acuerdo con el Gobierno Comunal, llevamos a cabo dos experiencias muy interesantes para el diálogo de saberes. La primera de ella fueron los encuentros y diálogos con la organización *Tosepan Titataniske* (Unidos Venceremos), con sede en Cuetzalan, Puebla, y con la Unión Zapoteca-Chinanteca (UZACHI) con sede en Calpulálpam de Méndez, Oaxaca. La segunda experiencia fue el Taller para niños y jóvenes, denominado “Conociendo y reconociendo nuestro territorio”.

Los encuentros fueron para tomar contacto formal, estrechar relaciones entre organizaciones y pueblos e intercambiar experiencias y aprendizajes. En ambos casos los recibimientos fueron de carácter ceremonial —pero sin formalidad forzada— se intercambiaron palabras de bienvenida y agradecimiento por la visita y el recibimiento, se intercambiaron regalos que se pusieron como collares a los visitantes.

Momento fundamental de un diálogo de saberes entre iguales, es el reconocimiento de que podemos aprender juntos, asunto que se expresó en las siguientes palabras: “Venimos a aprender de ustedes”; a lo cual se respondía: “No, nosotros somos los que queremos aprender de ustedes”. Debemos agregar, para que se entienda este enorme sentido de reciprocidad, que tanto la trayectoria de *Tosepan* como la de Uzachi, rebasan más de cuatro décadas de experiencias de lucha y para esos momentos Cherán K’eri, tenía tan solo unos cuantos meses de establecido.

Separados por varios cientos de kilómetros, y supuestamente “mundos separados”, tanto los nahuas *masewales* de la *Tosepan*, los Binni zaa y los Tsa ju jmi’ de la UZACHI, como los P’urhepecha de Cherán K’eri, sabían de los logros de unos y otros, pero no entraron al diálogo con palabras de presunción, sino con expresiones de reconocimiento y enorme interés por conocer las cosas desde su propia palabra.

La delegación de los P’urhepecha estaba compuesta por 30 personas, encabezada por miembros del Concejo Mayor, de los

responsables de cultura, actividades productivas como producción de plantas en vivero, de la Ronda Comunitaria y otras. Así que una segunda parte de la visita consistía en conocer “en terreno” diversos aspectos de carácter productivo, cultural y social. Tras varios días de visita, la despedida al igual que la bienvenida, tuvo carácter ceremonial. Aquí tenemos un diálogo de saberes horizontal y ceremonioso, y de aprendizajes profundos, entre organizaciones y pueblos.

La segunda experiencia fue llevada a cabo en Cherán K’eri, para jóvenes y niños a través de la realización de un taller que tuvo como eje central el tema “Conociendo y reconociendo nuestro territorio”. El tema se eligió a partir de las tres sugerencias que nos hicieron los miembros del Concejo Mayor. Nos dijeron: “... hagan algo sobre educación ambiental, trabajen con los niños y los jóvenes, lo que se haga que se quede aquí en Cherán”, así que de manera natural sus dos objetivos principales se formularon así: contribuir a la formación de jóvenes comunitarios y fomentar el diálogo a través de experiencias, saberes y prácticas entre ancianos, adultos, jóvenes y niños de Cherán.

El esquema organizativo fue el siguiente: un grupo de 4 jóvenes talleristas de la organización Espacio para la Cultura Ambiental (ECA, A.C.), trabajó con un grupo de 19 jóvenes co-talleristas en la preparación de un taller a realizarse con la participación de 46 niñas y niños de la misma comunidad, elegidos en cada uno de los 4 barrios de Cherán K’eri. El taller se subdividió en cuatro áreas de interés: cuento, pintura, fotografía y video. La duración de ambos talleres fue de 5 semanas.

Los jóvenes y niños que participantes en el taller “se acercaron a hombre y mujeres de distintas generaciones y experiencias para hablar sobre su tierra, sus cerros, sus

manantiales, sus caminos, sus plantas y animales, sus maneras de pensar y de concebir lo que les rodea. Platicando con sus papás, abuelos, tíos y vecinos, descubrieron cosas que desconocían, pero también encontraron sentido a otros asuntos que habían escuchado y que les han sido familiares en los últimos tiempos”.³²

32 Aída Castilleja, y Arturo Argueta, Presentación, en: Colectivo Angátapu, *Cherán K’eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio*, Cherán, Michoacán, México, 2013.

En las actividades del taller participaron miembros del Concejo Mayor, algunos ancianos de la comunidad y algunos académicos de la Universidad Nacional Autónoma de México, en diálogo respetuoso, sin sobrevalorar unas opiniones sobre las otras, complementando en los temas que era posible, ya que ambas voces contribuyeron muy bien a los objetivos planteados: mostrar a los niños y jóvenes los límites y las mojoneras del pueblo, así como los muy diversos componentes culturales, sociales, biológicos y ambientales del territorio comunal.

Como resultado del Taller con las niñas, niños y jóvenes se han editado los libros *Cherán K'eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio*, en español, del que se muestra la portada.

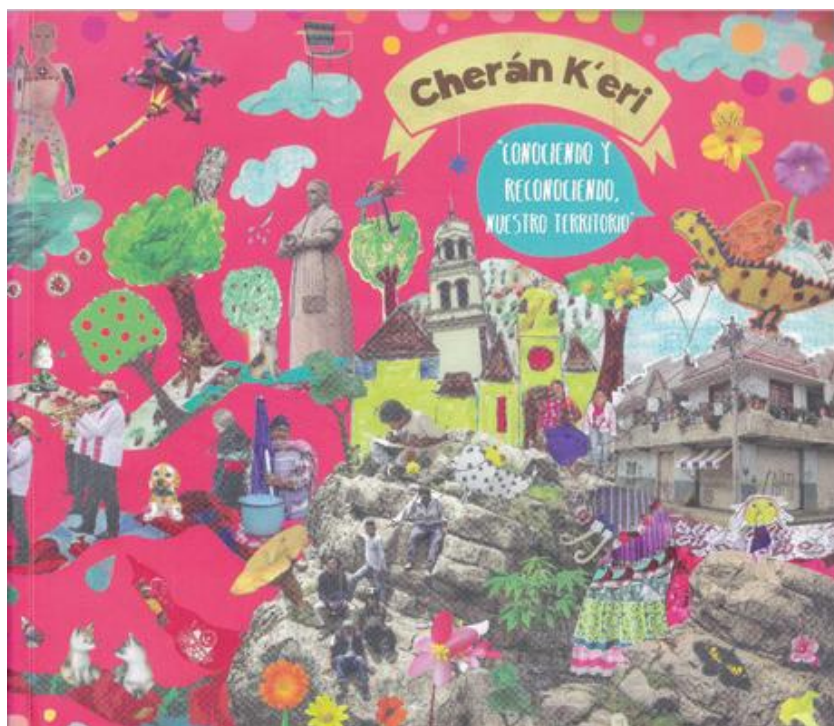


Fig. 1 Portada de *Cherán K'eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio* (2013)

Fue una publicación muy bien recibida, tanto en la comunidad de Cherán, como en otras comunidades vecinas, de manera que algunas personas nos plantearon la importancia de su traducción al idioma

p'urhepecha, misma que se realizó a través de talleres de traducción, para tratar de escribir el idioma p'urhepecha más generalizado; de ahí surgió *Juchari Echerio, miuntskani ka miuntaskurbhintani juchari echerirhu*, gracias al muy importante trabajo de traducción de María Edelmira Estrada, Catarino Custodio Romero y Pedro Márquez Joaquín.

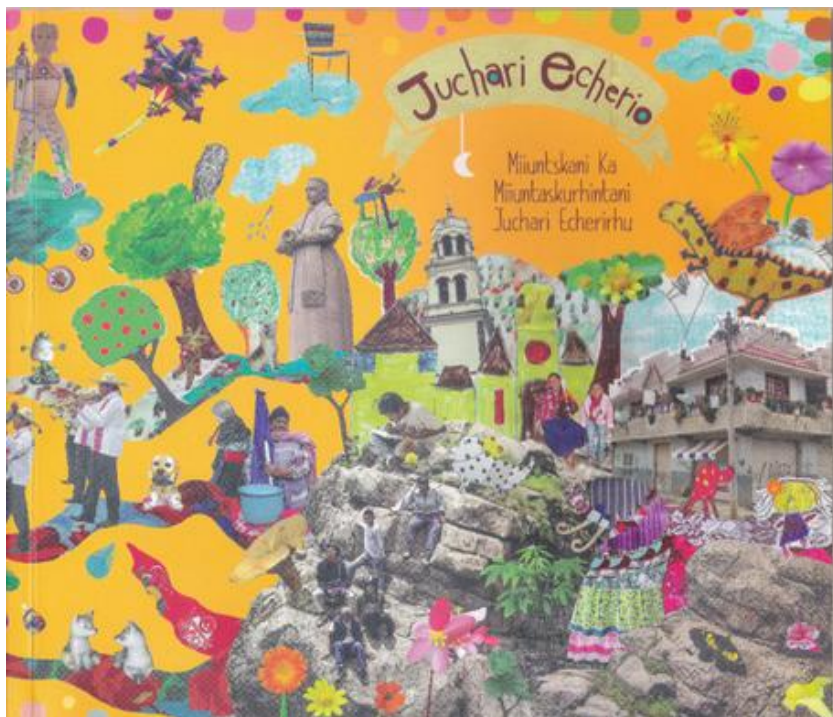


Fig. 2 Portada de *Juchari Echerio, miuntskani ka miuntaskurbhintani juchari echerirhu* (2016)

Ambos libros son de autoría del Colectivo Angátapu,³³ y se lograron gracias a la iniciativa del Concejo Mayor, el Consejo de los Bienes Comunales, la Secretaría de Cultura, ECA, A. C.; Gira, A.C. y la Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural, de CONACYT.

Hay muchos aspectos más que sería importante mencionar, pero invitamos a leer en las fuentes que la propia comunidad nos brinda tales como: <http://cheranmichoacan.com/>, así como a ver muchísimos videos realizados por instituciones y personas solidarias

33 Colectivo Angátapu, *Cherán K'eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio*, Cherán, Michoacán, México, 2013, 95. (Primera y Segunda reimpresiones 2014 y 2016)

con el proceso de Cherán K’eri, en plataformas como Youtube, Vimeo y otras.

Código *Masewal*, Tosepan Titataniske, Cuetzalan, Puebla

La ciudad de Cuetzalan es el principal asentamiento de la organización *Tosepan*, conformada por nahuas y tutunakú. Se ubica en la Sierra Noroccidental de Puebla, zona montañosa permanentemente regada por los vientos húmedos provenientes del Golfo de México y, al mismo tiempo, rodeada de municipios de tierras bajas, donde habitan los pueblos nahuas masewales y los pueblos tutunakú. En la región existen zonas de selva alta perennifolia y bosque mesófilo de montaña o bosque de niebla, con un clima subtropical semi-húmedo y lluvias todo el año, por lo que llega a tener una precipitación media anual de hasta 4000 mm. Por sus características es una zona productora de café, caña de azúcar, vainilla, frutos tropicales y milpa.

En este ambiente se produjo otra de las experiencias paradigmáticas en el diálogo de saberes, protagonizada por la organización *Tosepan Titataniske*, unión de cooperativas que cumplió 40 años de existencia en 2017, por lo que se atrevieron a soñar y a plantear las líneas centrales de lo que quieren construir para los próximos 40 años, es decir, hacia el año 2057.

El “Código *Masewal*”³⁴ es el libro en el que se plasman los acuerdos del Plan de vida, un documento surgido de diálogos y talleres entre integrantes de diversas edades y fundadores de la *Tosepan Titataniske*, para imaginar los próximos cuarenta años de esta unión de cooperativas, que hoy agrupa a cerca de 47,000 familias de origen masewal (nahuas y tutunaku) en la Sierra Nororiental del estado de Puebla, en México.

Se trata de una publicación en dos tomos, bilingüe (*nahuat masewal*-español), que su primera parte explica “Nuestro ser masewal/ Nuestra forma de vida *masewal*. Y la segunda parte está dedicada

34 Eckart Boege, y Luis Enrique Fernández, (Coord. general, facilitación y compilación), *Código Masewal*, 2 tomos, Cuetzalan, Puebla, México: Tosepan, Altepetajpiani, Patrimonio Biocultural de México, BUAP, Rosa Luxemburgo Stiftung, 2021.

precisamente a soñar los próximos 40 años y a establecer las “Líneas estratégicas del Plan de Vida y Programas para el florecimiento del territorio en el siglo XXI”.³⁵

Elaborado a través de una amplísima participación en talleres de conversación y diálogo de saberes, que incluyeron mujeres, hombre, niños, jóvenes, ancianos, así como a compañeras y compañeros de organizaciones hermanas, se buscó imaginar las siguientes cuatro décadas, en medio de un amplio movimiento de resistencia regional en contra de los megaproyectos en la región, tales como: plantas hidroeléctricas, explotación de minerales a cielo abierto, megaproyectos turísticos y la privatización del agua. La elaboración del Códice *Maseval* no se hizo en un taller de uno o dos días, tampoco tenía tiempo fijo su elaboración, sino que se trataba de lograr una buena comunicación entre todas y todos los participantes, lo que requirió tiempo, organización y armonía para finalmente, en el lapso de cuatro años, entre 2017 y el 2021, lograr culminar el esfuerzo y proceder a presentarse a la Asamblea General de la organización.

Los trabajos se desarrollaron en el *Kaltaixpetaniloyan* (La casa en donde se abre el espíritu), y sus resultados se presentaron en dos ocasiones ante el Consejo General de la *Tosepan Titataniske*. Cabe destacar que en el corazón del Plan de Vida están las experiencias cooperativistas vividas durante 40 años y que le dan sustento a la idea de la promoción de un plan para el florecimiento regional, “haciendo valer el derecho constitucional de la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas y comunidades equiparables de la Sierra Nororiental de Puebla, los *maseval* (*nahuas y tutunaku*) incluyendo los mestizos que están de acuerdo con nosotras y nosotros”.³⁶

El Códice o plan de vida es una guía que tiene en su corazón *la vida buena* (el *yeknemilis*) y representa la memoria de los valores *maseval* vigentes. El *yeknemilis* resume tanto principios y valores ancestrales de solidaridad comunitaria, espiritualidad, como parte integral de la naturaleza, relación social e intercambio económico

35 *Idem*.

36 (Códice *Maseval*. <https://patrimoniobiocultural.com/producto/codice-maseval-2022/4>.)

solidario, así como aquellos principios surgidos de la experiencia de la organización cooperativista para una economía no extractivista. Se trata de un texto de 48 páginas, que incluye dibujos llenos de color y de esquemas que culminan en el árbol del *Yeknemilis* (La vida buena) como aspiración central.

AGRUCO en Bolivia

Cambiamos ahora el espacio geográfico y trasladémonos a Sudamérica. En Brasil, Colombia, Ecuador y Bolivia, destacan sobre este tema las propuestas de autores como: Lucia Helena de Oliveira Cunha;³⁷ Nicolás Floriani;³⁸ Manuela Carneiro da Cunha y Elaine Elisabetsky;³⁹ Udry y cols.;⁴⁰ Dimas Floriani;⁴¹ Olga Ma. Bermúdez Guerrero y cols.;⁴² Olga Lucía Sanabria;⁴³ María Inés Rivadeneira;⁴⁴

37 Lucia Helena de Oliverira Cunha, “Diálogos de Saberes na Pedagogia Ambiental transpondo dicotomias entre teoria e ação”, En: *V Congresso Ibero Americano de Educação Ambiental*, Joinville, Boletim da Rede de Formação Ambiental na América Latina e Caribe do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente/PNUMA, 2006.

38 Nicolás Floriani, *Saberes e Práticas de Territorios Agroecológicos*, Paraná, Brasil: Editora UEPG, 2011

39 Manuela Carneiro da Cunha y Elaine Elisabetsky, “Agrobiodiversidades e outras pesquisas colaborativas de povos indígenas e comunidades locais com a academia”, en Udry, Consolación y Eidt, Jane Simoni (Eds.) *Conhecimento tradicional. Conceitos e marco legal*, Brasília: Embrapa, 2015, 201-225.

40 Consolación Udry y Jane Simoni Eidt, *Conhecimento tradicional. Conceitos e marco legal*, Brasília: Embrapa, 2015.

41 Dimas Floriani, “Diálogo de saberes, la trama fundacional y el modelo analítico con algunas experiencias subalternas”, en: Leff, Enrique (coord.). *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, Argentina: CLACSO, 2025, 135-167.

42 Olga Bermúdez Guerrero, Martha Mayorga Rodríguez, Benjamín Jacanamijoy, A. Seygundiba y T. Fajardo Epinayú, *El diálogo de saberes y la educación ambiental*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

43 Olga Lucía Sanabria, Metodologías dialógicas para el fortalecimiento etnoeducativo y la conservación ambiental entre pueblos ancestrales caucanos en procesos de resistencia”, en *El Diálogo de Saberes en los Estados Plurinacionales, Cuadernos de Trabajo* Núm. 1, Quito: Coordinación de Saberes Ancestrales, Secretaría de Educación Superior, Ciencia y Tecnología e Innovación del Ecuador, 2013, 85-91.

44 María Inés Rivadeneira, “Diálogo de saberes, un proceso en construcción”, en: *El Diálogo de Saberes en los Estados Plurinacionales, Cuadernos de Trabajo* Núm. 1, *Quito: Coordinación de Saberes Ancestrales, Secretaría de Educación Superior, Ciencia y Tecnología e Innovación*, 2013, 171-176.

Freddy Delgado y Stephan Rist,⁴⁵ compartiendo lo que Dumoulin,⁴⁶ denomina una misma comunidad epistémica preocupada por la biodiversidad asociada a la diversidad cultural.

Así que, entre las muchas experiencias de investigación y participación, que incluyen el análisis de los saberes y las prácticas indígenas y campesinas, realizadas en América Latina, queremos mencionar al menos una de ellas, dado que hacerlo sobre otras excedería los límites del presente texto, aunque queda claro que elegir una excluye muchas otras igualmente valiosas. En este marco, consideramos que la experiencia de AGRUCO institución de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS), en Cochabamba, Bolivia, es muy significativa por su larga duración y la cuantiosa producción escrita.

Desde mediados de las década de los ochentas del siglo pasado, el programa Agroecología Universidad Cochabamba (AGRUCO), se ha propuesto construir alternativas para un desarrollo endógeno sostenible del área rural, considerando la relación campo-ciudad, con base en el diálogo intercultural entre el conocimiento científico y los saberes indígenas y campesinos, que permita, por un lado, crear contenidos académicos para la formación del pregrado y el posgrado, así como, poner en acción investigaciones participativas y programas de desarrollo integrales, considerando la vida, espiritual, social y material.⁴⁷

Posteriormente la Red Internacional COMPAS (Comparando y Apoyando el Desarrollo Endógeno), inició actividades en 1998 con un programa de trabajo colaborativo entre organizaciones campesinas e indígenas e instituciones de desarrollo, centros de investigación y universidades de América Latina, Asia, África y Europa, en un gran esfuerzo que ha contado con el apoyo de la

45 Freddy Delgado y Stephan Rist, *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo*, La Paz, Bolivia, UMSS, Universidad de Berna, UNAM, CLACSO, AGRUCO, Plural editores, 2016.

46 David Dumoulin, “Quién construye la aureola verde del indio global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana”, *Foro Internacional*, núm. 79, vol. XLV, 2005, 35-64.

47 Freddy Delgado y César Escobar, *Diálogo intercultural e intercientífico, para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios*, La Paz, Bolivia: UMSS, AGRUCO, COMPAS, Plural editores, 2006.

Cooperación Suiza (COSUDE) y de Ecoculture de Holanda (ETC), todos con la coordinación de AGRUCO.

Este ejemplar y gran proyecto se propuso:

contribuir al diálogo intra e intercultural sur-sur y sur-norte, para impulsar un desarrollo sostenible con base en la revalorización y fortalecimiento de los saberes, organizaciones, tecnologías campesinas e indígenas. Subrayan que el entendimiento más profundo de las cosmovisiones campesinas e indígenas puede permitir conservar la diversidad cultural y biológica del planeta y mejorar la calidad de vida y bienestar de la humanidad, en una relación equilibrada con la naturaleza.⁴⁸

Como resultado de los numerosos encuentros y reuniones de trabajo realizadas, los colegas de AGRUCO han publicado sus reflexiones y resultados en diversas publicaciones, una de las cuales es destacable por la fuerza de sus argumentos: “A partir de una muy larga experiencia de trabajo con naciones indígenas y aprendiendo sobre sus sistemas de conocimiento, los autores de este libro afirman que los caminos locales, endógenos y tradicionales de conocimiento pueden ser considerados como ciencias con derecho propio”.⁴⁹

Tal afirmación en muchos sentidos fundamental y avanzada, deriva de los diálogos de saberes sostenido con colegas de la India que explicaron la importancia y profundidad de los conocimientos de la medicina ayurveda,⁵⁰ así como sobre la forma en que son generados los conocimientos endógenos, las formas de aprender y conocer, la necesaria tutela del aprendizaje, la forma de mostrar

48 *Idem*.

49 Bertus Haverkort, David Millar, Darshan Shankar y Freddy Delgado, “Relaciones entre diferentes comunidades de conocimiento. El rechazo, la sustitución, la complementariedad y la co-creación de las ciencias”, en: Haverkort, B.; Delgado, F.; Shankar, D. y Millar, D., *Hacia el diálogo intercientífico. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*, Bolivia: Agruco y Plural Editores, 2013, 21-42.

50 Darshan Shankar y M.N.B. Nair, “Las ciencias de la salud en la India: el Ayurveda”, en: Haverkort, B.; Delgado, F.; Shankar, D. y Millar, D., *Hacia el diálogo intercientífico. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*, Bolivia: Agruco y Plural Editores, 2013, 43-71.

lo aprendido, los tipos de aprendizaje de los saberes tradicionales y muchos otros aspecto de la sabiduría de los pueblos *Gruni* y *Dagara* que viven en una región al norte de Ghana.⁵¹

Como se dijo antes, este interesante grupo de trabajo ha hecho una buena producción escrita a la que podemos acudir para conocer los diferentes temas que abordan, por ejemplo, el diálogo intra, intercultural e intercientífico en un contexto global y latinoamericano, para lo cual reúnen experiencias Mapuche de Chile, de Guatemala, Bolivia, Perú y otros países.⁵² Otro ejemplo, es la apropiación del concepto de desarrollo sostenible, al que se propusieron darle contenido local mediante su traducción en los análisis a partir de las bases de la sabiduría y producción local, elaborando así la propuesta del “desarrollo endógeno sostenible”, aplicado tanto en Bolivia como en varios países del sur global, entre ellos Sri Lanka, India y Sudáfrica⁵³. Asimismo, un texto más sin que ello agote, como ya se dijo, la amplia producción de este grupo internacional, la necesidad de discutir y reflexionar, a través de la elaboración de diagnósticos comunitarios participativos, sobre las políticas públicas estatales bolivianas y particularmente cómo dichas políticas pueden apoyar la construcción del “Vivir bien”, primero definiendo el “Vivir bien” desde las comunidades originarias y después identificando ámbitos de acción e indicadores para la evaluación de los avances.⁵⁴

3. Tensiones

Son muchas las tensiones que enfrenta el diálogo de saberes en las cuatro experiencias señaladas antes y conviene puntualizar que

51 David Millar, “El conocimiento endógeno en el norte de Ghana”, en: Haverkort, B.; Delgado, F.; Shankar, D. y Millar, D., *Hacia el diálogo intercientífico. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*, Bolivia: Agruco y Plural Editores, 2013, 73-112.

52 Delgado y Escobar, *Diálogo intercultural e intercientífico...*

53 Nelson Tapia, *Aprendiendo el desarrollo endógeno sostenible. Construyendo la diversidad biocultural*, La Paz, Bolivia: AGRUCO, COMPAS, Plural editores, 2008.

54 Freddy Delgado, Stephan Rist y César Escobar, *El desarrollo endógeno sustentable como interfaz para implementar el Vivir bien en la gestión pública boliviana*, La Paz, Bolivia: UMSS, CAPTURED, AGRUCO, COMPAS y Plural editores, 2010.

algunas de ellas son de carácter general y, para hablar de ellas, voy a utilizar las reflexiones de Diego Muñoz.⁵⁵

Una primera tensión y muy importante se deriva de las diferentes habilidades que se aprenden en la academia y las habilidades que se aprenden en los espacios comunales, donde se mueven los pueblos originarios, campesinos o afrodescendientes. Dice que la/os académicos tienen la habilidad de identificar los temas cruciales a investigar. Su gran fortaleza es plantear una metodología que puede ser comprendida por los tomadores de decisiones en las políticas públicas.

Por su parte, las organizaciones indígenas, campesinas y afrodescendientes, han desarrollado una gran sensibilidad sobre la problemática territorial, no solo en términos ecológicos e indicadores bioclimáticos, sino también en cuanto a formas y sistemas de producción y económicos. Ese es su gran potencial, la claridad respecto a su realidad territorial en varios de sus componentes y los cambios que necesitan estos, de un año para otro o incluso de un momento para otro.

Una segunda tensión, en el caso de la/os académicos, es su protagonismo, continua Muñoz. Las publicaciones tienen que cumplir un protocolo hacia las universidades, la cualificación académica, la institucionalidad académica. Eso hace que las organizaciones se pierdan en la forma en que se presentan los resultados. También ocurre que una vez que la información está recopilada, el problema identificado y se empieza a sistematizar para escribirla, los académicos pierden el interés en su relación con las organizaciones sociales, ya que este se concentra en los requerimientos de los sistemas académicos, que están ligados más a las publicaciones, a los artículos o *papers*, al diálogo interacadémico entre universidades, en distintos países o continentes. Ahí pierde lo académico su sentido del diálogo con las organizaciones sociales.

Como contraparte del problema o tensión señalado, tenemos que la participación de las organizaciones indígenas y campesinas

55 Diego Muñoz, “El diálogo desde la comunidad, la academia y la política pública”, en: Argueta Villamar, Arturo; Campo Imbaquingo, Catalina y Pérez Ruiz, Maya Lorena (coords.), *Conocimientos tradicionales, políticas públicas y Diálogo de saberes*, Ecuador: Abya Yala, 2025, 49-56.

es la continuidad en la comprensión de los procesos académicos. Más aún con el sistema de cambios en sus jerarquías. Puede que la problemática analizada entre una organización campesina y un grupo de académicos quede en nada en el territorio, luego del cambio de autoridades. Esto se da porque, en la valoración de las organizaciones, diez años es un tiempo corto para aprender colectivamente temas complejos; en cambio, para los investigadores es un tiempo largo, ya que las investigaciones nunca duran más de tres o cinco años. Así, la información de los resultados de cualquier investigación es un paso que se distorsiona, pues las autoridades que salen no se aseguran de su traspaso.

Una tercera tensión o problema ocurre cuando el conocimiento sistematizado se queda solamente en las aulas o cubículos académicos y pasa muy tangencialmente a las organizaciones indígenas y campesinas, de manera que poco sirve o se puede utilizar. “Por eso entre las organizaciones indígenas y campesinas está mal visto el tema académico porque dicen que: ¡llegan, preguntan, escriben un montón de cosas y después desaparecen!”⁵⁶

Ahora bien, hay otras tensiones que son específicas y que se aprecian en los cuatro casos estudiados, tenemos que en el caso de Cherán K’eri se aprecian tensiones con el Gobierno Estatal, también se aprecian algunos roces internos con respecto al sistema de elección por partidos y voto universal y secreto, dado que decidieron hacer las elecciones de los 12 miembros del Concejo Mayor por usos y costumbres, que significa voto universal y abierto, no secreto. En todo caso la comunidad cuenta con un gran margen de autonomía para aceptar o no proyectos foráneos, así como establecer las condiciones en las que deben realizarse. Se hizo un Segundo taller y en la sección de Posibilidades hablaremos de la planeación de un tercer taller.

Con relación al caso de la Escuela Chinampera – Tlamachtilyan Chinampaneca, se trata de un proyecto autónomo, fundamental para la población chinampera de las comunidades de Xochimilco, Atlapulco, Tlaxialtemalco, Mixquic y Tláhuac, pero con recursos escasos e insuficientes. Las tensiones fundamentales se deben a la problemática de la calidad y cantidad del agua que llega

56 *Idem.*

a la chinampería, las amenazas e invasiones del área chinampera que no se proponen desarrollar la chinampería, sino el turismo depredador y los campos de fútbol rápido a partir de empastar las chinampas, entre otros. Los cursos son muy buenos espacios para el diálogo de saberes y ya se han desarrollado cuatro de ellos y en las posibilidades hablaremos de la planeación del curso para la quinta generación.

Respecto al caso del Códice Masewal fue hecho y está basado en una organización de organizaciones, en términos más precisos una cooperativa de cooperativas, como ya fue descrita antes, es decir, tienen plena autonomía y recursos propios por lo que sus decisiones son independientes y soberanas, es por ello que no siempre van a estar acordes a las decisiones de los gobiernos estatales y municipales, en cuanto a obras hoteleras, de infraestructura carretera, explotaciones mineras o de extracción de agua, como ya ocurrió hace unos pocos años atrás. Como organización de organizaciones, las decisiones se toman en Asambleas generales y específicas. En ambos espacios “El Códice se utiliza como referencia para la toma de decisiones colectivas en las Asambleas tanto generales como en cada cooperativa”.⁵⁷

En cuanto al caso de Agruco, se trata de un proyecto universitario, cuyas tensiones pueden derivar de los posibles cambios en las estructuras universitarias, en la falta de recursos para apoyar los trabajos directos con las organizaciones comunitarias, lo cual puede dar como resultado la discontinuidad de la acción institucional, como lo hemos señalado antes.

4. Posibilidades

Frente a esas tensiones y problemáticas señaladas, se plantea que los trabajos que asumen la interacción a través del diálogo de saberes, deben propiciar la continuidad a través de proyectos generales, que sean desarrollados por varias generaciones de investigadores y estudiantes trabajando sobre una mismo proyecto y región y profundizando en un problema a resolver de manera conjunta con los actores sociales presentes.

57 Luis Enrique Fernández, *Seguimiento a Códice Masewal*, Comunicación personal, 2026.

Otros autores, para fortalecer esa propuesta se han planteado la necesidad de impulsar, establecer y desarrollar el Diálogo constructivo, el Diálogo de saberes en manos de Redes sociales de innovación, como las denomina Olivé,⁵⁸ o Redes interculturales y transdisciplinarias, como las han denominado Pérez Ruiz y Argueta Villamar.⁵⁹ En este sentido, para reflexionar sobre las posibilidades y perspectivas de estos esfuerzos sobre Diálogo de Saberes, Val, Barbosa y Soto, publicaron en 2024, un texto para “reflexionar críticamente sobre el alcance del término como un ejercicio político, necesario para comprender y resituar la dinámica de las luchas contrahegemónicas en el siglo XXI”.⁶⁰ Además del Diálogo de saberes se abordan el diálogo y la co-investigación, la co-creación y la transformación, incluido en la *Enciclopedia Elgar de Interdisciplinarity and Transdisciplinarity*.⁶¹

Señalan que:

el Diálogo de Saberes y su praxis en los movimientos populares constituye un espacio para la (re) emergencia de cosmovisiones, territorialidades y conocimientos ancestrales que, en diálogo con otros conocimientos contemporáneos y repertorios existentes, se recombinan para generar nuevas alternativas para la producción de conocimiento social, en un sentido amplio.⁶²

58 Olivé, «El aprovechamiento social del conocimiento...», 80-103.

59 Maya Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar, “Retos para un diálogo de saberes entre actores con sistemas de conocimiento distintos”, en: Ricardo Contreras y cols. (coords), *Investigación y construcción de la economía social desde la epistemología del sur*, México: CONAHCYT y FCE, 2024, 131-168; y Maya Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar, “Diálogo de saberes: desafíos y perspectivas en América Latina”, en: Leff, Enrique (coord.), *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, Argentina: CLACSO, 2025, 95-133.

60 Oscar Soto, *Campesinado y contrahegemonía. Politicidad y resistencia en los movimientos populares de América Latina*. Argentina: Editorial El Colectivo, 2023; y Valentin Val, Lia Barbosa y Oscar Soto, “Dialogue of knowledge, in: Darbellay, Frédéric (Ed.)”, *Elgar Encyclopedia of Interdisciplinarity and Transdisciplinarity*, UK-USA: Edward Elgar, 2024, 178-181.

61 Frédéric Darbellay, *Elgar Encyclopedia of Interdisciplinarity and Transdisciplinarity*, UK-USA: Edward Elgar, 2024.

62 Val, Barbosa y Soto, «Dialogue of knowledge...», 178.

Apuntan que el concepto de Diálogo de Saberes (DdS, por sus siglas en español, o DoK, por sus siglas en inglés) tiene como punto de partida el reconocer a los sujetos sociales involucrados en la construcción colectiva de los conocimientos⁶³ y, con ello, se refieren a las diferentes formas de conocer y a los diferentes tipos de conocimiento, incluido el conocimiento científico y el conocimiento popular, entre otros, partiendo de la base de que toda cultura y comunidad tiene su propia visión del mundo, que le sirve para conocer y entender el mundo, y transformarlo. De modo que la finalidad del DdS es promover la comprensión mutua y la colaboración entre estas formas y tipos de conocimiento diferentes, con el objetivo de abordar los desafíos sociales y ambientales en el mundo de una manera más efectiva y sostenible. En ese contexto, explican que el “Conocimiento popular” se entiende como un conocimiento valioso, construido colectivamente, particularmente aquel que emerge de la experiencia de las clases subalternas y que, en general, no es antagonista del conocimiento académico y muchas veces complementario.

En este punto recordemos las reflexiones del panel de expertos del *International Council for Science*, cuando establecieron una clara demarcación entre Ciencia, Seudociencia y Conocimiento tradicional, añadiendo que Ciencia y Seudociencia son paradigmas rivales y excluyentes, pero que la Ciencia y el Conocimiento tradicional no eran paradigmas rivales, por lo que podía haber posibilidades de interacción y cooperación.⁶⁴

Anotan Val, Barbosa y Soto que tanto la Investigación Acción Participativa (IAP), la educación y comunicación populares, los procesos revolucionarios, la teoría crítica, así como la teología de la liberación, han influido en la emergencia del concepto de DdS, es decir, que surge directamente de procesos de emancipación popular y se materializa en ellos. Por lo cual es cierto que, aunque el término parece conocerse hasta muy recientemente, en realidad surgió en las décadas de 1960 - 1970 en América Latina, como parte de los movimientos indígena, campesino y afrolatinoamericano, y

63 Leff, *Aventuras de la epistemología ambiental...*

64 ICSU, *Science, Traditional Knowledge and Sustainable Development*, Paris: ICSU-UNESCO (ICSU Series on Science for Sustainable Development, 4), 2002.

las estrategias de resistencia política de los movimientos populares en América Latina.⁶⁵

Escriben los autores citados, que el tema está relacionado con la alteridad, la otredad o “las realidades otras”,⁶⁶ en complementariedades ontológicas y cognitivas, con una diversidad de visiones del mundo y lógicas de la comprensión cultural. Para ellos, Latinoamérica es una región muy importante en la praxis del DdS, y reconocen que se trata de una noción y un proceso que ya circula en el Sur Global, con impacto “en tres ejes: a) la construcción del sujeto histórico-político, b) el contenido de los proyectos políticos de los movimientos y, c) la construcción de un paradigma onto-epistémico en el cual los movimientos desarrollan una teoría social y los proyectos que nutren su proyecto político”.⁶⁷

En síntesis: 1) El diálogo de saberes es un esfuerzo sobre todo latinoamericano, pero que ya recorre el sur global; 2) Tiene sus orígenes en la pedagogía liberadora y en los movimientos sociales reivindicatorios y contra-hegemónicos; 3) Se basa en la complementación de los saberes, entre saberes científicos y saberes populares; 4) Promueve el reconocimiento, el respeto y la valoración de la diversidad cultural y epistemológica; 5) Fomenta la colaboración y co-creación de conocimiento entre actores y comunidades diversas; 6) Propone establecer un diálogo horizontal, participativo y respetuoso entre diferentes tipos de conocimiento, compartiendo conocimientos, como instrumento para construir sociedades más igualitarias; y, 7) Finalmente, que tales acciones y transformaciones se dirigen a la construcción de nuevos horizontes post-capitalistas y post-patriarcales.

65 Arturo Argueta Villamar, “Sistemas de saberes ambientales, naturaleza y la construcción del buen vivir”, *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Vol. 35, dezembro, 2015, 147-159; y N. Michi, A. Di Mateo y D. Vila, *Universidad, movimientos y educación, entre senderos y bordes*, EdUNLu, 2021.

66 M. Martínez Torres y P. Rosset, “Diálogo de saberes, in: La Vía Campesina: food, sovereignty and agroecology”, *The Journal of Peasant Studies*, 4(6), 2014, 979-997; Brunno Baronnet, *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Ciudad de México: CIESAS; UAM-X, UNACH, 2011; y Brunno Baronnet, *Autonomía y educación indígena, Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas*, Ecuador: Abya Yala, 2012.

67 Val, Barbosa y Soto, «Dialogue of knowledge...», 179.

A partir de las posibilidades y perspectivas que subrayan los autores citados, vamos ahora a abordar algunas de las posibilidades de los cuatro casos revisados.

En el caso de Cherán, existen buenas condiciones para ello, dado que acaba de cumplir 15 años la experiencia del autogobierno, precisamente el 15 de abril de 2026. Lo que tenemos como posibilidad es la preparación de un tercer taller, contando ahora con los jóvenes que participaron en los talleres primero y segundo y que ya se encuentran con mucha mayor experiencia y sensibilidad. Como en el caso de los Talleres 1 y 2, el diálogo de saberes se ejercería de manera transgeneracional (ancianos-niños) y con base en la participación de sabios y sabias comunitarios junto con académicos de la UNAM y la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Respecto al caso de la Escuela Chinampera – Tlamachtilyan Chinampaneca, uno de sus grandes atributos y, por lo tanto, de posibilidades para su continuidad, es que se basa en esfuerzos propios y gran autenticidad porque son los chinamperos y chinamperas quienes conducen el proceso. Ya se encuentra en preparación y próximamente dará inicio el Curso para la Quinta generación de jóvenes chinampera/os. En este, como en los casos anteriores, los cursos son ofrecidos por Maestro/as chinamperas, junto a académico/as de diferentes universidades, al mismo tiempo se pondrá en marcha el Curso virtual como propedéutico, con el apoyo de la Universidad Autónoma Metropolitana y la Universidad Nacional Autónoma de México.

En el caso del Código Masewal, como ya apuntábamos, se cumple en 2027 la primera década de funcionamiento del Código Masewal, por lo que “En la planeación estratégica 2026-2027 aparece como una plataforma desde donde se plantean los programas y proyectos tanto de la Unión de Cooperativas, como de las planeaciones para cada una de las cooperativas”.⁶⁸ Será entonces una magnífica oportunidad para revisar los avances y las problemáticas que se hayan presentado, en el marco de la primera de las cuatro décadas que se programaron para la vigencia y operatividad del código.

Finalmente, sobre las posibilidades en Agruco vemos que, si bien, hay continuidad institucional al formar parte de la Universidad

68 Fernández, «Seguimiento a Código Masewal», comunicación personal

Mayor de San Simón (UMSA) ubicada en Cochabamba, Bolivia, puede darles continuidad a los proyectos de interacción con las organizaciones y comunidades, a través de la participación de sucesivas generaciones de estudiantes con la decidida presencia de profesores en los programas de investigación-acción participativa.

Reflexión final

“El diálogo de saberes no es una puesta en escena”, dijo uno de los colegas durante la exposición en el seminario al que nos convocó Enrique Leff.⁶⁹ Efectivamente, debe de rehuirse de los reflectores y de las falsas presunciones para hacer una labor quizá menos visible, pero más profunda. Tampoco debe hacerse pasar un monólogo, por más erudito que sea, por un diálogo de saberes. Diálogo es hablar, escuchar muy atentamente, entender bien lo que el otro, la otra, expresan, dialogar desde la razón y el corazón, y con base en ello construir alianzas y la voluntad de trabajar conjuntamente no un día o dos, no un año o dos, sino en procesos de larga duración.

Podemos ver en los casos revisados que, en tres de ellos, las iniciativas van de las organizaciones locales hacia las universidades, y solo en el cuarto se trata de una iniciativa universitarias hacia las organizaciones y comunidades de la región de Cochabamba, Bolivia.

Puede apreciarse también que los Diálogos horizontales se abren paso en medio de dificultades, tensiones, pero también posibilidades. Como dice Alatorre Frenk: “No hay, por lo tanto, posibilidades de establecer fórmulas o modelos para colaboraciones de esta naturaleza. Y resalta la importancia de generar conocimiento metodológico a partir de los aprendizajes forjados en estas experiencias que están haciendo camino al andar”.⁷⁰

Sin duda son urgentes y necesarios los intercambios regionales y extrarregionales y es importante reafirmar que los esfuerzos por

69 Enrique Leff, *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, Argentina: CLACSO, 2025, 398.

70 G. Alatorre Frenk, Reflexiones finales, en: Juliana Merçon, Bárbara Ayala-Orozco y Julieta A. Rosell (coords.), *Experiencias de colaboración transdisciplinaria para la sustentabilidad*, Ciudad de México: CopIt-arXives y Red Temática de Socioecosistemas y Sustentabilidad, Conacyt, 2018, 206

lograr el diálogo y la participación, serían incomprensibles sin atender y entender a las múltiples batallas que los pueblos han emprendido para luchar por sus derechos culturales, educativos, lingüísticos, sociales, económicos, etc., y que los mismos deben ejercerse en los hechos y los estados nacionales garantizar su ejercicio.

Después de varios ciclos de actividades en estos temas, seguimos pensando que la frase que nos mueve a reflexionar, aprender y accionar en el diálogo de saberes para la transformación, es la sabia y bella frase expresada por Paulo Freire: “Nadie lo ignora todo, nadie lo sabe todo. Por eso aprendemos siempre”. Todos y juntos.

Bibliografía

- Alatorre Frenk, G., Reflexiones finales, en: Juliana Merçon, Bárbara Ayala-Orozco y Julieta A. Rosell (coords.), *Experiencias de colaboración transdisciplinaria para la sustentabilidad*. Ciudad de México: CopIt-arXives y Red Temática de Socioecosistemas y Sustentabilidad, Conacyt, 2018, 199-206. (<https://gvgtlaxcala.org/publicaciones/>)
- Argueta Villamar, A., *Los Saberes P'urhepecha, los animales y el diálogo con la naturaleza*, México, UNAM, UMSNH, UIIM, Gob. del Estado de Michoacán, PNUMA, Juan Pablos Editores, 2008.
- Argueta Villamar, Arturo y Eduardo Corona-M. (Coords.), *Saberes Colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, México: UNAM, CRIM, FONCICYT, CONACYT, Ibero Puebla 2011.
- Argueta Villamar, Arturo, “El diálogo de saberes, una utopía realista”, en Arturo Argueta, Eduardo Corona-M. (coords.), *Saberes Colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, México: UNAM, CRIM, FONCICYT, CONACYT, Ibero Puebla, 2011.
- Argueta Villamar, Arturo, “Sistemas de saberes ambientales, naturaleza y la construcción del buen vivir”, *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Vol. 35, dezembro, 2015, 147-159
- Argueta Villamar, Arturo, Campo Imbaquingo, Catalina y Pérez Ruiz, Maya Lorena (coords.), *Conocimientos tradicionales, políticas públicas y Diálogo de saberes*, Ecuador: Abya Yala, 2025, 283.
- Argueta Villamar, Arturo y Castilleja González, Aída. Los P'urhepecha, un pueblo renaciente, 1ª. reimpresión, México: CRIM-UNAM, 2026.
- Bahuchet, Serge, *Les jardiniers de la nature*. Paris: Odile Jacob, 2017.
- Balée, William, *Footprints in the Forest*, New York: Columbia University Press, 1994.

- Baronnet, Bruno *et al.*, *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Ciudad de México: CIESAS; UAM-X, UNACH, 2011.
- Baronnet, Bruno *et al.*, *Autonomía y educación indígena, Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas*. Ecuador: Abya Yala, 2012.
- Bello, Alessandro, “Conocimientos locales y tradicionales y políticas de ciencia, tecnología e innovación”, en: Argueta, Arturo y Coral Rojas (coords.), *Articulación de saberes en las políticas públicas de ciencia, tecnología e innovación*, México: CRIM-UNAM, 2022, 33-53.
- Bermúdez Guerrero, Olga María, Mayorga Rodríguez, Martha Lilia, Jacanamijoy Tisoy, Benjamín, Seygundiba Quigua, A. y Fajardo Epinayú, T., *El diálogo de saberes y la educación ambiental*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Boege, Eckart, “Las regiones bioculturales prioritarias para la conservación en México”, en Arturo Argueta, Eduardo Corona y Paul Hersch (coords.) *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, México: UNAM, CRIM, FONCICYT, CONACYT, Ibero Puebla, 2011, 277- 308.
- Boege, Eckart, Comunicación personal, 27 de noviembre 2018.
- Boege, Eckart y Luis Enrique Fernández (Coord. general, facilitación y compilación), *Código Masenal*, 2 tomos, Cuetzalan, Puebla, México: Tosepan, Altepetajpiani, Patrimonio Biocultural de México, BUAP, Rosa Luxemburgo Stiftung, 2021.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México: Editorial Nueva Imagen 1981.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “La teoría del Control Cultural y el estudio de los procesos étnicos”, *Papeles de la Casa Chata*, 2(3), 1987a, 23-43.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, México: SEP-CIESAS (Colección Foro 2000), 1987b.
- Cardona, G. R., *La foresta di piume*, Italia, Laterza, 1985.
- Carneiro da Cunha, Manuela y Elisabetsky, Elaine, “Agrobiodiversidades e outras pesquisas colaborativas de povos indígenas e comunidades locais com a academia”, en Udry, Consolación y Eidt, Jane Simoni (Eds.) *Conhecimento tradicional. Conceitos e marco legal*, Brasília: Embrapa, 2015, 201-225.
- Castilleja González, Aída y Argueta Villamar, Arturo, Presentación, en: Colectivo Angátapu. *Cherán K’eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio*, Cherán, Michoacán, México, 2013, 95.
- Colectivo Angátapu, *Cherán K’eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio*, Cherán, Michoacán, México, 2013, 95. (Primera y Segunda reimpresiones 2014 y 2016)
- Colectivo Angátapu, *Juchari Echerio, miintsikani ka miintaskurbintani juchari echerirhu*, Cherán, Michoacán, México, 2016, 103 pp.
- Corona, Eduardo, Casas, Alejandro, Argueta, Arturo y Alvarado, Claudia, “La domesticación de especies y paisajes”, en: Prieto, D. y Castilleja,

- A. (coords.), *México: grandeza y diversidad*, Ciudad de México: INAH, CULTURA, FCE, 2021.
- Cunha, Lucia Helena de Oliveira, “Diálogos de Saberes na Pedagogia Ambiental transpondo dicotomias entre teoria e ação” En: *V Congresso Ibero Americano de Educação Ambiental*, Joinville, Boletim da Rede de Formação Ambiental na América Latina e Caribe do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente/PNUMA, 2006.
- Darbellay, Frédéric (Ed.), *Elgar Encyclopedia of Interdisciplinarity and Transdisciplinarity*, UK-USA: Edward Elgar, 2024, 640.
- De Gortari, Eli, *La ciencia en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Delgado, Freddy y Escobar, César (eds.), *Diálogo intercultural e intercientífico, para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios*, La Paz, Bolivia: UMSS, AGRUCO, COMPAS, Plural editores, 2006.
- Delgado, Freddy, Rist, Stephan y Escobar, César, *El desarrollo endógeno sustentable como interfaz para implementar el Vivir bien en la gestión pública boliviana*. La Paz, Bolivia: UMSS, CAPTURED, AGRUCO, COMPAS y Plural editores, 2010.
- Delgado, Freddy y Rist, Stephan (eds.), *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo*, La Paz, Bolivia, UMSS, Universidad de Berna, UNAM, CLACSO, AGRUCO, Plural editores, 2016.
- Dumoulin, David “Quién construye la aureola verde del indio global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana”, *Foro Internacional*, núm. 79, vol. XLV, 2005, 35-64.
- Antonio Joaquín, J. y cols., *Abecedario de la lengua P’urhepecha*, Pátzcuaro, SEP-CISINAH, INI, 1980.
- Fals-Borda, Orlando, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, 3ª. Edición, Ciudad de México: Nuestro Tiempo, 1973.
- Fals-Borda, Orlando, *Conocimiento y poder popular*. México: Siglo XXI Editores, 1985.
- Fernández, Luis Enrique, *Seguimiento a Códice Masewal*. Comunicación personal, 2026.
- Floriani, Dimas, “Diálogo de saberes, la trama fundacional y el modelo analítico con algunas experiencias subalternas”, en: Leff, Enrique (coord.). *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, Argentina: CLACSO, 2025, 135-167.
- Floriani, Nicolás, *Saberes e Práticas de Territorios Agroecológicos*, Paraná, Brasil: Editora UEPG, 2011.
- Foucault, Michel, “Curso del 7 de enero de 1976”, en: *Microfísica del poder*, 3ª. Edición, Madrid: La Piqueta Editores, 1992, 125-137.
- Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, 45ª. Ed., Ciudad de México: Siglo XXI, [1969] 1979.

- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Uruguay: Tierra Nueva, 1970.
- Haverkort, Bertus, Millar, David, Shankar, Darshan y Delgado, Freddy, “Relaciones entre diferentes comunidades de conocimiento. El rechazo, la sustitución, la complementariedad y la co-creación de las ciencias”, en: Haverkort, B.; Delgado, F.; Shankar, D. y Millar, D. *Hacia el diálogo intercientífico. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*, Bolivia: Agruco y Plural Editores, 2013, 21-42.
- Hernández Xolocotzi, Efraím, *Obras de Efraím Hernández Xolocotzi*, Dos tomos, Texcoco, México: Universidad Autónoma Chapingo, 2014.
- ICSU, *Science, Traditional Knowledge and Sustainable Development*, Paris: ICSU-UNESCO (ICSU Series on Science for Sustainable Development, 4), 2002.
- Johnson, M., *Lore. Capturing Traditional Environmental Knowledge*, Ottawa, Dene Cultural Institute, International Development Research Centre, 1992.
- Leff, Enrique, *Aventuras de la epistemología ambiental. De la articulación de ciencias al diálogo de saberes*, México: Siglo XXI, 2006.
- Leff, Enrique, “Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción de la sustentabilidad”, en Arturo Argueta, Eduardo Corona y Paul Hersch (coords.) *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Ciudad de México: UNAM, 2011, 379-391.
- Leff, Enrique (coord.), *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, Argentina: CLACSO, 2025, 398.
- López-Luján, L. y López-Austin, A., *El pasado indígena*, México, COLMEX y FCE, 1996.
- Martínez-Torres, M. y Rosset, P., “Diálogo de saberes, in: La Vía Campesina: food, sovereignty and agroecology”, *The Journal of Peasant Studies*, 4(6), 2014, 979-997.
- Michi, N., Di Mateo, A. & Vila, D., *Universidad, movimientos y educación, entre senderos y bordes*, EdUNLu, 2021.
- Millar, David, “El conocimiento endógeno en el norte de Ghana”, en: Haverkort, B.; Delgado, F.; Shankar, D. y Millar, D., *Hacia el diálogo intercientífico. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*, Bolivia: Agruco y Plural Editores, 2013, 73-112.
- Muñoz, Diego, “El diálogo desde la comunidad, la academia y la política pública”, en: Argueta Villamar, Arturo; Campo Imbaquingo, Catalina y Pérez Ruiz, Maya Lorena (coords.), *Conocimientos tradicionales, políticas públicas y Diálogo de saberes*, Ecuador: Abya Yala, 2025, 49-56.
- Olivé, León, “El aprovechamiento social del conocimiento tradicional: un problema transdisciplinario”, en: Argueta Villamar, A. y Peimbert Frías, Guillermo (coords.), *La ruptura de las fronteras imaginarias o de multi a la transdisciplina*, México: Siglo XXI, CRIM – UNAM, 2015, 80-103.

- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Argueta Villamar, Arturo, *Etnociencias Interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, México: Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural, CONACYT, International Science Council y Juan Pablos Editor, 2019.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Argueta Villamar, Arturo, “Retos para un diálogo de saberes entre actores con sistemas de conocimiento distintos”, en: Ricardo Contreras y cols. (coords), *Investigación y construcción de la economía social desde la epistemología del sur*, México: CONAHCYT y FCE, 2024, 131-168
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Argueta Villamar, Arturo, “Diálogo de saberes: desafíos y perspectivas en América Latina”, en: Leff, Enrique (coord.), *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, Argentina: CLACSO, 2025, 95-133.
- Rivadeneira Ma. Inés, “Diálogo de saberes, un proceso en construcción”, en: El Diálogo de Saberes en los Estados Plurinacionales, Cuadernos de Trabajo Núm. 1, *Quito: Coordinación de Saberes Ancestrales, Secretaría de Educación Superior, Ciencia y Tecnología e Innovación*, 2013, 171-176.
- Rosales Torres, Sara, Beramendi-Orosco, Laura. E., McClung Heumann, Emily y Acosta Ochoa, Guillermo, “Palynological analysis of an archaeological chinampa in Xochimilco (Basin of Mexico), Construction technology and agricultural production”, } *Journal of Archaeological Science: Reports*, 44, 2022. (www.elsevier.com/located/jasrep).
- Sanabria Diago, Olga Lucía, “Metodologías dialógicas para el fortalecimiento etnoeducativo y la conservación ambiental entre pueblos ancestrales caucanos en procesos de resistencia”, en *El Diálogo de Saberes en los Estados Plurinacionales, Cuadernos de Trabajo* Núm. 1, Quito: Coordinación de Saberes Ancestrales, Secretaría de Educación Superior, Ciencia y Tecnología e Innovación del Ecuador, 2013, 85-91.
- Sánchez, Gerardo, “Tenencia y explotación de la tierra en el Michoacán prehispánico”, en. Miranda, F. (ed.), *La Cultura P'urbé*, Zamora, COLMICH-FONAPAS, 1981.
- Shankar, Darshan y Nair, M.N.B, “Las ciencias de la salud en la India: el Ayurveda”, en: Haverkort, B.; Delgado, F.; Shankar, D. y Millar, D., *Hacia el diálogo intercientífico. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*. Bolivia: Agruco y Plural Editores, 2013, 43-71.
- Soto, Oscar, *Campesinado y contrabegemonía. Politicidad y resistencia en los movimientos populares de América Latina*, Argentina: Editorial El Colectivo, 2023.
- Tapia, Nelson (ed.), *Aprendiendo el desarrollo endógeno sostenible. Construyendo la diversidad biocultural*, La Paz, Bolivia: AGRUCO, COMPAS, Plural editores, 2008.
- Toledo, Víctor Manuel, *La Apropiación Campesina de la Naturaleza: Un Análisis Etnoecológico*, Tesis de doctorado en Ciencias, Facultad de Ciencias, UNAM, México, 1994.
- Toledo, Víctor Manuel, “Del ‘diálogo de fantasmas’ al ‘diálogo de saberes’,

- conocimiento y sustentabilidad comunitaria”, en: Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona y Paul Hersch (coords.) *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, México: UNAM, CRIM, FONCICYT, CONACYT, Ibero Puebla, 2011, 469-484.
- Toledo, Víctor Manuel y cols., *Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural*, Ciudad de México: CONACYT, 2012.
- Udry, Consolación y Eidt, Jane Simoni (Eds.), *Conhecimento tradicional. Conceitos e marco legal*, Brasilia: Embrapa, 2015.
- Val, Valentin, Barbosa, Lia Pinheiro y Soto, Oscar, “Dialogue of knowledge, in: Darbellay, Frédéric (Ed.)”, *Elgar Encyclopedia of Interdisciplinarity and Transdisciplinarity*, UK-USA: Edward Elgar, 2024, 178-181.
- Villoro, Luis, *Creer, Saber, Conocer*, 5a edición, México, Siglo XXI Editores, 1989.
- Varese, Stefano, Apffel Marglin, Frédérique y Rumrill, Roger (Coords.), *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*, Perú: IWGIA/PUIC-UNAM/Casa de las Américas, 2013.

Para caminar juntos. La interculturalidad y el diálogo de saberes

Maya Lorena Pérez Ruiz¹

Resumen

La interculturalidad y el “diálogo de saberes” en la actualidad poseen tantos significados como usos posibles, lo mismo en las luchas sociales que en las políticas públicas y en la educación básica, media y superior, según los proyectos y los enfoque políticos, epistémicos y éticos que los sustentan. Aquí, se reflexionará sobre ciertas especificaciones que permitan delinear una perspectiva que posibilite generar interacciones, horizontales y respetuosas entre actores diferentes (cultural, social y epistémicamente) cuya colaboración se encamine a construir un bien común.

Palabras clave: interculturalidad, diálogo de saberes, bien común.

1. La diferencia cultural como problema

Hoy la diversidad cultural es motivo de protección por instancias como la UNESCO y la OIT; al tiempo que, en torno a la diferencia cultural, se originan conflictos sociales. En uno de los extremos están las políticas públicas de varios Estados nacionales que buscan la integración obligada de las poblaciones consideradas como diferentes, y en el otro, las demandas sociales

¹ Doctora en antropología, Investigadora titular de la Dirección General de Etnología y Antropología Social del INAH, México. Correo: mayalum@gmail.com

que exigen respeto a las diferencias culturales, así como el ejercicio pleno de derechos para las llamadas minorías, entre las que están los pueblos originarios y afrodescendientes de nuestra América, y las poblaciones inmigrantes. En ese marco de tensiones, la interculturalidad surge como una vía, empleada por las políticas públicas, para resolver los problemas de convivencia social. Como un marco que desde los movimientos sociales se abre también como camino para acabar con las asimetrías y las relaciones jerárquicas que subordinan a los pueblos del mundo a modelos de sociedad, cultura y relaciones sociales hegemónicas, con el consecuente etnocidio que conlleva, además, la destrucción de los conocimientos milenarios propios de los pueblos subordinados. De la lucha de los pueblos por sus derechos surge, entonces, la posibilidad de entablar diálogos interculturales entre actores con sistemas de conocimiento distintos, que posibiliten la construcción de mejores opciones de convivencia social. Pero ¿qué es la interculturalidad y cómo concebir el diálogo de saberes? Es lo que exploraremos a continuación.

2. Los rostros de la interculturalidad

En el laberinto de la polisemia del término una salida está en distinguir la concepción de la interculturalidad como un **hecho social** de la que la concibe como un **deber ser**. La primera expresa el contacto y el intercambio cultural entre personas, grupos y pueblos con culturas diferentes, por lo que la humanidad siempre ha sido “intercultural” y no ameritaría el uso de esta categoría². Mientras que la interculturalidad como un **deber ser**, implica tener un marco ético y político que posibilite la interacción entre poblaciones diferentes para que se conozcan, y reconozcan, sus diferencias mediante la convivencia respetuosa. Y es sobre esto último que emergen posiciones diferentes; para unos el deber ser tiene la finalidad de integrar/asimilar a los diferentes a la sociedad hegemónica, mientras que para otros implica reconocer la diferencia para que se respete sus derechos. En este punto, relativo a la finalidad de la interculturalidad y de quién es el sujeto colectivo al que se destina, emerge otra diferencia; mientras

2 Alain Touraine, “Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas”, *Claves de Razón Práctica*, núm. 56, 1995, 14-25.

que en América Latina las políticas de integración/asimilación, o de reconocimiento de derechos, se ejercen en las poblaciones nativas u originarias, llamadas indias o indígenas, en los países anglosajones y europeos los destinatarios de la interculturalidad son los inmigrantes, de primera, segunda y hasta tercera generación. Diferencias que le dan un carácter específico a la interculturalidad lo mismo que a las respuestas sociales que genera su puesta en práctica.

En cuanto al origen de la noción, también hay diferencias; ya que mientras algunos ubican el nacimiento de la interculturalidad dentro del multiculturalismo de corte anglosajón, para otros, es una propuesta hermanada con los procesos de liberación y de educación popular gestados en los países colonizados de nuestro continente.

Multiculturalismo e interculturalidad

Es común reconocer que la interculturalidad surgió en los Estados Unidos de Norteamérica en el último tercio del siglo XX, para subsanar las deficiencias modelo integrador *melting-pot* como política pública frente a la integración de la población inmigrante, y que de allí haya emigrado a otros países donde fue apropiada y reformulada según los contextos, y bajo las influencias teóricas y de los movimientos sociales. De allí que se piense que los discursos multicultural e intercultural sean transnacionales, con acentos continentales, nacionales y regionales producidos por la hibridación y la fertilización hechas por los protagonistas³. Dentro de esta posición el sustento filosófico del multiculturalismo y la interculturalidad es el pensamiento ilustrado de la tolerancia y el principio de diferencia del liberalismo político; ya que su preocupación está en hacer compatible el liberalismo —basado en el principio de la igualdad— con el derecho a la diferencia emanado desde los movimientos sociales. De ahí que se discutan temas como el universalismo y el particularismo, la igualdad y la diferencia, los derechos colectivos, la justicia etno-cultural y las políticas de reconocimiento, y que se llegue al planteamiento de la neutralidad del Estado moderno frente a la diversidad cultural⁴.

3 Gunther Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Granada, Universidad de Granada, 2003.

4 Tubino Arias-Schreiber, “Interculturalizando el multiculturalismo”, en *Intercultu-*

Bajo esa óptica, el multiculturalismo se propuso hacer operativa la política de la tolerancia como virtud ética de lo público, que en la práctica podía ser negativa si se refiere a tolerar sin compartir, y positiva si se proponía “colocarse” y “verse” en el lugar del diferente para comprenderlo. De allí que hubo dificultades para hacerlas operativas, acentuándose los problemas de la integración, lo que generó el aislamiento de las minorías y movimientos sociales opositores. En este contexto, la interculturalidad se presenta como la opción para enfatizar la tolerancia positiva al promover el diálogo y la negociación de las partes⁵.

Gunther Dietz propone que el multiculturalismo fue producto de la institucionalización de la protesta social generada en torno a las movilizaciones de 1968 en Estados Unidos y en Europa, opuesta a los Estados monoculturales y a sus políticas públicas diseñadas para asimilar e integrar a los portadores de culturas minoritarias. Movimientos sociales en los que participaron afro-americanos, chicanos, feministas, gay-lesbianas, tercermundistas e indígenas, entre otros. En tal contexto, la cultura adquirió un sentido emancipador y las políticas identitarias se concibieron como “gramática de las formas de vida” y no para resolver problemas de “redistribución” como sucede en la perspectiva de la lucha de clases. Según su análisis, la convergencia y retroalimentación entre los movimientos sociales que reivindicaban la diferencia y las corrientes filosóficas postmodernas y postestructuralistas, desde la década de 1980, generaron un discurso multiculturalista subversivo, potencialmente emancipador al desenmascarar las relaciones de poder en los Estados y las formas políticas convencionales, lo mismo que los falsos esencialismos presentes en las estrategias de asimilación. Visión que rompió con las nociones occidentales y eurocéntricas⁶.

ral. Balance y perspectivas. Encuentro Internacional sobre Interculturalidad, Fundación CIDOB, Barcelona, 2001, en: www.cidob.org; Luis Enrique López, “La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana”, Séptima Reunión del Comité Regional Intergubernamental del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe, UNESCO, 2001; Juan Carlos Godenzzi, “Introducción / Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana”, en *Tinkuy, Boletín de investigación y debate*, núm.1, invierno, Sección de Estudios de la Universidad de Montreal, 2005.

5 Tubino Arias-Schreiber, *Ibidem*; López, *Ibidem*.

6 Dietz, *op.cit.*

Sin embargo, con el devenir de los movimientos sociales y la institucionalización del multiculturalismo surgieron dos vertientes del multiculturalismo: una, interesada en “domesticar” las críticas emanadas del posestructuralismo —sobre todo en lo concerniente al poder del Estado. Y otra, que radicalizó sus críticas hacia el esencialismo y la aplicación de las prácticas multiculturalistas al advertir que éstas generaron actitudes segregacionistas y acentuaron las diferencias étnicas y culturales, la xenofobia y el racismo⁷.

En ese marco crítico, y de crisis, surgió el discurso autodenominado post-colonial que rompió con el discurso postmoderno; y surgió, también, la propuesta intercultural cuyo desarrollo prioritario se ha dado, desde entonces, en el campo pedagógico. De forma que en los países pioneros en el multiculturalismo —Estados Unidos, Reino Unido, Canadá, Australia, Bélgica, Alemania y Francia— la escuela pública ha sido el espacio para influir en las instituciones de gobierno en las que el discurso multicultural, y la práctica de la interculturalidad, adquirieron un papel pedagógico⁸.

En la actualidad, sin embargo, tanto en países anglosajones como de la Europa continental, el multiculturalismo y la interculturalidad se cuestionan como opciones sociales ante problemas como las crisis económicas, el desempleo, la pobreza, la violencia, el narcotráfico y el terrorismo, que se asocian con la población inmigrante. Ignorándose que sus causas están en los modelos económicos y sociales mundiales —con sus lógicas de acumulación y exclusión— y en las dinámicas geopolíticas que provocan encarnizadas batallas, por ejemplo, para acceder a los recursos energéticos y mineros del planeta. Dinámicas que están generando el retorno de los nacionalismos exacerbados, racistas y xenófobos, en y entre países que han tenido y/o pretenden mantener su control sobre amplios territorios del mundo. Aunque, hay que decir, que los nacionalismos se recrudecen también entre quienes están en pugna con esos países para liberarse de su yugo, o para fortalecer y extender su propio dominio.

7 *Idem.*

8 *Idem.*

La mirada latinoamericana sobre la interculturalidad

Desde la mirada latinoamericana se considera que la interculturalidad se acuñó en nuestros países simultáneamente a la que surge en los Estados Unidos. Y, si bien, se reconoce que ese país, mediante las agencias multilaterales y las organizaciones de cooperación, fueron promotores de las políticas multiculturalistas en el continente, se afirma que la interculturalidad en América Latina adquirió contenidos propios al destinarse a resolver las condiciones de asimetría y desigualdad de los pueblos indígenas⁹. Además que se señala que tras la formulación de la interculturalidad, primeramente en el campo educativo, estuvieron los movimientos indígenas que, desde los años setenta del siglo XX, luchaban abiertamente por sus derechos; primero para exigir que la educación nacional y pública llegara hasta sus comunidades, luego para que ésta fuera bilingüe y bicultural, después para que fuera intercultural y bilingüe, y, finalmente, para que se desarrollase respetando la autonomía y la libre determinación de los pueblos.

En los hechos, si bien, la interacción entre demandas sociales y gobiernos nacionales le dieron a cada país, en cada Estado, las peculiaridades específicas en sus políticas y prácticas educativas, en general la educación bilingüe y bicultural se institucionalizó en la educación pública de nivel básico como una etapa intermedia de las políticas de integración; en donde las lenguas indígenas eran solo un vehículo para lograr el aprendizaje de las lenguas nacionales, en tanto que la propuesta intercultural se propuso la horizontalidad en la valoración entre las diversas lenguas e incorporaron la dimensión cultural a los procesos de enseñanza-aprendizaje¹⁰. Al respecto, los

9 Tubino Arias-Schreiber, *op. cit.*

10 La educación bilingüe tuvo varias etapas. La primera en la que los idiomas indígenas eran vehículos para facilitar el aprendizaje de los idiomas nacionales (español y portugués) y sus códigos escritos. La segunda en la que se propiciaba la consolidación las lenguas indígenas y los idiomas nacionales, de modo que la escuela se concibió como un espacio de consolidación de las competencias idiomáticas de los educandos, y como refuerzo de las lenguas amerindias. Y la tercera que, sobre todo a partir de 1980, se propuso incorporar en los planes y programas de estudio la cultura de los educandos. Tendencia que se llamó educación intercultural bilingüe. López, *op. cit.*; Fidel Tubino, “La praxis de la interculturalidad en los Estados nacionales latinoamericanos”, en *Cuadernos Interculturales*, julio-diciembre, vol. 3, núm. 005, Universidad de Valparaíso, Viña del Mar, 2005, 83-96, En: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/552/55200506.pdf>

especialistas consideran que fue en Venezuela donde se decidió dejar el concepto de educación bilingüe y bicultural para construir la opción de la educación bilingüe intercultural; misma que fue elaborada y discutida en el marco de una reunión continental convocada por la UNESCO y el Instituto Indigenista Interamericano¹¹.

En su momento los promotores de la interculturalidad consideraron que, junto con la educación popular, la intercultural bilingüe era una de las innovaciones más importantes de la educación latinoamericana, tanto por su potencial liberador y crítico como por no pretender conservar a las culturas indígenas encerradas sobre sí mismas; y se propusiera preparar a los indígenas para que se ubicaran de manera activa y propositiva frente a sí mismos, y ante las culturas hegemónicas, creando las condiciones para su participación en la vida nacional y su desarrollo¹².

En tal contexto la denominación de intercultural hace alusión al aprendizaje que responde a las necesidades básicas de los educandos indígenas para resolver las asimetrías (educativas y valorativas) que viven, mediante conocer y re-conocer sus particularidades culturales, respetarlas y apreciarlas. Se trata de una propuesta dialógica destinada, como aspiración, a una transformación radical del sistema educativo, que pretende extenderse hacia toda la población nacional, abarcando a la diversidad, no solo de indígenas, sino también a la población afro descendiente, lo mismo que a la mestiza y la criolla¹³. Cabe decir que Esteban Emilio Mosonyi fue quien por primera vez formuló con lucidez lo que debería ser la educación intercultural bilingüe¹⁴.

11 Esteban Mosonyi y Francisco Rengifo, "Fundamentos teóricos y programáticos de la educación intercultural bilingüe", en Nemesio Rodríguez et al. (eds.) *Educación, etnias y descolonización en América Latina*, UNESCO, Vol. 1, México, 1983, 209-230. En este texto, Esteban Emilio Mosonyi fue quién por primera vez formuló con lucidez la ruptura con la anterior concepción y expuso lo que debería ser la educación intercultural bilingüe. Ver: Mosonyi y Rengifo (1983); Tubino, *op. cit.*

12 *Idem*. La perspectiva descolonizadora se ejemplifica con el título de una de las primeras obras sobre el tema, publicado en dos tomos por la UNESCO en 1983: *Educación, etnias y descolonización en América Latina. Una guía para la educación bilingüe intercultural*.

13 López, *op. cit.*; Tubino, *op. cit.*; Sylvia Schmelkes, "La interculturalidad en la educación Básica", Ponencia presentada en la Segunda Reunión del Comité Intergubernamental del Proyecto Regional de Educación para América Latina y el Caribe, UNESCO, Santiago de Chile, del 11 al 13 de julio de 2006.

14 Mosonyi y Rengifo, *op. cit.*

De la perspectiva intercultural se reconoce, por tanto, su valor por provenir de demandas sociales, opositores a regímenes nacionales monoculturales y excluyentes de los derechos de las minorías; y por su oposición a las políticas educativas y culturales que han acentuado el encapsulamiento cultural y la interacción conflictiva entre las poblaciones culturalmente diferentes. De allí que se resalte su capacidad para promover el diálogo, la interacción positiva, y la construcción de escenarios de menor conflictividad entre las culturas puestas en acción. La interculturalidad se concibe, entonces, como la vía para superar en democracia la violencia simbólica presente en el racismo, la discriminación y la exclusión social al propiciar los contactos positivos y el aprendizaje mutuo; y al obligar a desarrollar diálogos reflexivos desde el horizonte de reflexión del “otro”, que pluraliza las pautas de comprensión y privilegia la polifonía para desterrar el aislamiento cultural.

¿Cuáles son las diferencias y las similitudes entre las perspectivas interculturales surgidas en los países anglosajones y europeos y las que se originaron en América Latina?

Puntos en común

Comparten por lo menos cuatro aspectos sustantivos. El primero es que la interculturalidad surge desde las voces opositoras a las políticas de integración en los Estados nacionales. Solo que en América latina se destinó, no a los inmigrantes y su hibridación cultural, sino a las poblaciones originarias/indígenas, lo que exige una retribución histórica y de justicia social y económica descolonizadora que fortalezca autónoma e identitariamente a los pueblos colonizados. Proceso en el que tendrían que modificarse las condiciones estructurales, sociales y políticas que los han subordinado¹⁵.

El segundo punto en común es que la interculturalidad en América Latina también se concibió asociada a la educación. En este caso, se implementó en la educación básica y pública para oponerse a las políticas de integración que obligaban a los niños indígenas

15 López, *op. cit.*

al aprendizaje obligatorio de las lenguas nacionales (español y portugués), y al abandono paulatino de sus lenguas y culturas¹⁶. El punto de variación está en que, en América Latina, si bien la interculturalidad tuvo su campo de acción inicial —y oficial— en la educación pública de nivel básico y dentro de zonas indígenas, ha ido extendiendo su influencia hasta inocularse en espacios urbanos, y en algunos programas universitarios de corte tradicional, hasta derivar en la formación de universidades indígenas e interculturales, con sus aportaciones y problemas.

El tercer aspecto en común, es que la interculturalidad en América Latina a través de su oficialización y su institucionalización en políticas públicas también fue “domesticada”, quitándosele las demandas radicales de transformación del sistema social, que le dieron origen. Con el agravante de que en nuestros países se ha ido generando un desplazamiento de la perspectiva latinoamericana, que se propuso saldar una deuda histórica con los pueblos indígenas, hacia una visión de la interculturalidad asociada a la tolerancia propia del multiculturalismo.

Y, cuarto, se ha generalizado la incapacidad de la interculturalidad para resolver los grandes problemas asociados hoy con la diferencia cultural, exacerbada por conflictos de terrorismo y violencia. En América Latina, desde hacia fines del siglo XX y lo que va del siglo XXI, se le denuncia como un instrumento del neoliberalismo para “domesticar” las voces opositoras y los movimientos sociales radicales. Como sucedió en México, luego del alzamiento EZLN en que se implementaron una decena de universidades interculturales y programas de acción afirmativa en las universidades públicas como la UNAM.

La interculturalidad radical como utopía contra la interculturalidad integradora

En cuanto a su capacidad transformadora, y por su sentido prescriptivo y normativo, la interculturalidad ha despertado un sinnúmero de reflexiones y de propuestas de renovación. La

16 Godenzzi, *op. cit.*; López, *op. cit.*, Tubino, *op. cit.*

encontramos sobre todo en la educación oficializada de nivel básico y universitario en ámbitos indígenas¹⁷; pero también en formulaciones alternativas. Así, que se habla de: democracia intercultural¹⁸; derechos humanos interculturales¹⁹; autonomía intercultural²⁰; antropología intercultural²¹; Sociedad del conocimiento intercultural²², y nuevos Estados Nacionales interculturales²³. Destacan, además, las propuestas de la filosofía intercultural y decolonial²⁴.

17 Schmelkes, *op. cit.*

18 Esteban Krotz, “Los derechos humanos hoy: de la aculturación al diálogo intercultural”, en Milka Castro-Lucic (ed.), *Los desafíos de la interculturalidad. Identidad, política y derecho*, Universidad de Chile, Santiago, 2004, 51-172

19 María Teresa Sierra, “Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de la mujeres y políticas de identidad”, en *Revista de Interculturalidad*, Año 1, núm. 1, octubre 2004- marzo 2005, 63-88.

20 Díaz Polanco, “Los dilemas de la diversidad”, en *Revista de Interculturalidad*, Año 1, núm. 1, octubre 2004- marzo 2005, 45-62.

21 Dietz, Gunther, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Granada, Universidad de Granada, 2003.

22 León Olivé, “Pluralismo epistemológico: más sobre racionalidad, verdad y consenso”, en: Velasco, Ambrosio (Comp.), *Racionalidad y cambio científico*, México, PAIDÓS-UNAM, 1997, 43-55. León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, Programa Nación multicultural, UNAM, México, 2004.

23 Buoaventura De Sousa Santos, *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*, CENDA, CEJIS, CEDIB, Cochabamba, Bolivia, 2007; Buoaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del sur*. Siglo XX Editores, CLACSO, México. UNESCO. (2001). Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, 2009; Catherine Walsh, “Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico”, en *Boletín ICCI-RIMAI*, publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, año 4, núm. 36, marzo, Bogotá, 2002; Catherine Walsh, “Interculturalidad, plurinacionalidad y decoloialidad: las insurgencias político. Epistémicas de refundar el Estado”, en *Tabula Rasa*, núm. 9 julio-diciembre, Bogotá, 2008, 131-152; Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, presentado en Seminario Interculturalidad y Educación intercultural, Instituto Internacional de Integración Andrés Bello, La Paz, Bolivia. Zambrano, Carlos V., “Interculturalidad, reconocimiento y diversidad ampliada”, en *Revista Interculturalidad*, año 1, No. 1, octubre 2004-marzo2005, Santiago, Chile, 2009, 89-106; y, Godenzzi, *op. cit.*

24 Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 1998; Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana reciente*, 2003; Raúl Fornet-Betancourt, “La filosofía intercultural desde la perspectiva latinoamericana”, *El Solar*, núm. 3, año3, Lima, 2007, 23 40; Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 1973; Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México, 1977; Alcira Bonilla, “La ‘hora’ de las ciudadanías interculturales emergentes”, En M. Maesschalck, *et al.*, *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos Santiago de Chile*, Ariadna Ed., 2020, 263-276; Alcira Bonilla, “De intellectus emendatione”, En J. R. Rosero Morales (Coord.),

Bajo los modelos radicales de interculturalidad, que contemplan un sentido anticolonial y liberador, se busca un mundo sustentado en una ética del diálogo, cimentado en los valores de la reciprocidad, el reconocimiento y el respeto del otro, así como también en la justicia, la libertad creativa y la solidaridad. En las que nazcan formas inclusivas de hacer política, y donde se compartan el poder y las riquezas del mundo, bajo una ética y una estética de la diversidad lingüística y cultural capaz de (re)educar la sensibilidad y de orientar nuevas formas de construir el conocimiento²⁵. Bajo esas propuestas utópicas se propone la construcción de proyectos plurinacionales, interculturales y poscoloniales. Es decir, de nuevas sociedades donde el Estado no sea neutro sino comprometido con el proyecto plurinacional y con capacidades de autodeterminación para desarrollar modelos societales diversos dentro de un mismo Estado. De una sociedad que erradique el colonialismo, externo e interno, y genere democracias interculturales que articule tanto formas occidentales como indígenas de participación²⁶. Lo que supone la posibilidad de construir relaciones sociales, formas de derecho, de reconocimiento, de participación y de democracia interculturales²⁷.

Desde el deber ser que dicta la posibilidad de una interculturalidad radical y utópica se enfatiza, entonces, su contraste con la perspectiva intercultural post-multiculturalista. La diferencia principal se encuentra en los propósitos de la interacción, el diálogo y el aprendizaje cultural. Para la interculturalidad derivada del multiculturalismo, sustentada en los principios liberales, se enfatiza la tolerancia positiva con el objetivo construir espacios de encuentro y de hibridación cultural, que diluya las fronteras identitarias hasta que puedan construirse nuevas identidades,

Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestro Americana, 2021, Popayán, Universidad del Cauca, 2021, 47-94.; y, Ricardo Salas, “Filosofía intercultural, contextos asimétricos y experiencias de injusticia” en: Mario Samaniego Sastre (editor) *Estudios interculturales desde el Sur: procesos, debates y propuestas*, Ariadna Ediciones, Santiago de Chile, 2021, 21-36.

25 Godenzzi, *op. cit.*; Maya Pérez Ruiz, “¿De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos, aportaciones y limitaciones”, en Laura Valladares, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coords.), *Estados plurales, los retos de la diversidad y la diferencia*, México Juan Pablos Editor, 2009, 251-288.

26 Souza Santos, *op. cit.*

27 Zambrano, *op. cit.*

siempre bajo la óptica de la sociedad mayor. Para los enfoques latinoamericanos, en cambio, no se busca la asimilación cultural de los pueblos indígenas, o comunidades afrodescendientes, y apunta a cambiar las relaciones sociales que determinan las formas sociales de exclusión y dominación cultural, por lo que asume exigencias de autonomía, justicia social, económica y cultural. Por ello, la interculturalidad radical rechaza los principios del liberalismo filosófico, debe rebasar los límites educativos, y debe ser anticolonial, al favorecer la pluralidad en todos los ámbitos de la vida social; incluyendo la pluralidad de filosofías, ontologías, epistemologías y de organización social. De allí que puede derivar en la refundación de los Estados nacionales, sobre la base del reconocimiento de la pluralidad en la totalidad de la vida social²⁸.

Desde una perspectiva orientada a la transformación radical de las sociedades latinoamericanas, se critica fuertemente la visión culturalista del conflicto de la diferencia al considerar que ésta omite las condiciones estructurales que asocian la desigualdad con la diferencia cultural. Esto debido a que deja de lado problemas como la inequidad, la asimetría y la exclusión que construye “otredades” para encubrir la desigualdad y la subordinación estructural de esos “otros” de acuerdo a los cánones del poder de los Estados, que dictan las prácticas identitarias y culturales de inclusión y exclusión. Por ello, se considera que una interculturalidad de orientación liberal y multiculturalista es desmovilizadora de la acción colectiva; es impositiva al promover la integración y/o la hibridación social y cultural al proponer la renuncia de las identidades y las culturas propias, y al estar asociada al predominio de un modelo de sociedad particular que opera a favor del proyecto hegemónico, con su modernización global y sus estilos de vida y consumo.

Con todo lo dicho, la interculturalidad en América Latina es aún un campo en construcción en el cual se debaten los significados y las prácticas en torno a los cambios que deben realizarse para la construcción de sociedades alternativas. Están a debate, el carácter nacional, plurinacional o multinacional de los Estados; el tipo de relaciones sociales que deben existir entre los pueblos; el perfil que han de tener la diversidad y la sociedad nacional; los alcances

28 Godenzzi, *op. cit.*

de la autonomía y la autodeterminación dentro de un Estado; los modelos de desarrollo a seguir; el papel de los conocimientos y las epistemologías de los pueblos diversos en tal desarrollo; y cómo y por quiénes se ha de decidir lo anterior.

Indagar cómo se expresa y cómo se resuelven en cada lugar las diversas tensiones entre demandas sociales y la institucionalización de los movimientos sociales, es una tarea que vale la pena llevar a cabo para atreverse a soñar que otro mundo es posible.

3. El diálogo de saberes

Los “otros” y sus sistemas de conocimiento

La destrucción y subordinación de los pueblos originarios de América, y sus conocimientos y prácticas sobre la naturaleza y el medio ambiente tienen una larga trayectoria histórica²⁹, y continúan realizándose cada vez con mejor instrumental teórico y nuevas fuentes, haciendo patente su riqueza, pero también las diversas formas de su deterioro y destrucción. Así, encontramos que, en América Latina, a lo largo de más de 500 años, la mayoría de las interacciones entre los conocimientos llamados tradicionales y los hegemónicos, han estado marcados por el conflicto, y por la supremacía de los primeros sobre los segundos.

Desde el periodo colonial hasta hoy, en que nuestros países son independientes, ha habido cinco formas en que los sectores dominantes se han vinculado con los conocimientos llamados tradicionales. La primera es el asombro; la segunda, es el acoso y la destrucción; la tercera es la expropiación selectiva de elementos del conocimiento indígena; la cuarta, es la tolerancia romántica, que tiende a idealizar las sabidurías tradicionales, eliminando las debilidades y sublimando las fortalezas; y la quinta, es la etapa de la duda pluralista, que cuestiona la hipervaloración de la ciencia, y

29 Arturo Argueta, *Epistemología e historia de las etnociencias: la construcción de las etnociencias de la naturaleza y el desarrollo de los saberes bioecológicos de los pueblos indígenas*, Tesis de Maestría en Ciencias (Filosofía e Historia de la Biología), Facultad de Ciencias, UNAM, México, 1997, 124.

pretende una mayor valoración de los conocimientos indígenas³⁰. En la actualidad, si bien las cinco formas mencionadas están presentes, el debate importante se desarrolla en torno a tres aspectos: en la continua expropiación selectiva de elementos del conocimiento tradicional, tanto para el beneficio de la ciencia como para intereses empresariales privados; en el sentido en que debería resolverse la duda pluralista (o justicia epistémica como también se le llama); así como en las condiciones que deberían establecerse para que pudiera darse la síntesis de enriquecimiento mutuo de cada sistema de conocimiento, sin que el conocimiento tradicional en condición de desventaja frente al científico pierda su autonomía y su especificidad³¹.

Bajo esas condiciones de exclusión y dominación los llamados pueblos tradicionales han emprendido importantes luchas por sus derechos territoriales, culturales e identitarios, lográndose importantes modificaciones en las constituciones de los Estados nacionales de nuestra América. Así, desde la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI, se han modificado las políticas públicas nacionales y globales sobre la diversidad natural y cultural, lográndose el reconocimiento de derechos fundamentales para los indígenas, campesinos y afrodescendientes; lo que incluye la valoración de sus conocimientos denominados en esos instrumentos como ancestrales o tradicionales. A pesar de tales logros, persisten factores que limitan su pleno reconocimiento, y que contribuyen a la subordinación y destrucción de estos pueblos y sus sistemas de conocimiento.

Algunos se esconden en prácticas aparentemente inocentes de interacción entre investigadores y pueblos “objetos de investigación”, así como en las políticas de conservación, de reconocimientos de la diversidad cultural y de los conocimientos de los pueblos tradicionales; prácticas que englobamos como mecanismos de la hegemonía, y de los cuales únicamente expondremos algunos.

30 *Ibid.*; Arturo Argueta, E. Corona-M., P. Hersch, *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, CRIM, UNAM; INAH; Ibero Puebla, México, 2011.

31 Maya Pérez, y Arturo Argueta, *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*. México. RPB, CONACYT, ISC, Juan Pablos Editor, 2019.

La estigmatización e inferiorización de los conocimientos tradicionales

En la actualidad, existe un creciente reconocimiento de los conocimientos tradicionales, su valor y relevancia, en instrumentos de protección nacionales e internacionales. Sin embargo, en la mayoría de las prácticas de investigación, educación y desarrollo aún imperan los mecanismos con que se reproduce la subalternidad de estos pueblos y sus conocimientos. En algunas narrativas se les considera como los responsables de la falta de desarrollo o incluso como los causantes del deterioro ambiental y de los grandes problemas alimentarios. Y en otras más, se les supone inferiores, en relación con el desarrollo modernizador y los conocimientos científicos, lo que justifica las políticas desarrollistas y de integración a los Estados y culturas nacionales. Mismas que en esos pueblos han introducido cambios en la propiedad de la tierra, han modificado las prácticas y las tecnologías, han impuesto semillas mejoradas y transgénicas y han introducido los agroquímicos y plaguicidas de alta toxicidad. En tales perspectivas se ignora que es gracias a muchos de los pueblos indígenas y campesinos que aún se conservan grandes reservorios de biodiversidad, y de diversidad agrícola: semillas nativas, conocimientos, tecnologías que configuran sistemas tecnológicos ancestrales de gran valor; como los que la FAO llama Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM), y que constituyen espacios de Patrimonio Mundial reconocidos por la UNESCO, al ser áreas de conservación natural. A pesar de lo cual, dichas áreas, no siempre quedan bajo control de estos pueblos, sino en manos de conservacionistas, sustrayéndolos del control de los pueblos que los han conservado.

En sentido contrario a las afirmaciones que estigmatizan a los pueblos tradicionales y sus conocimientos, se ha demostrado que ellos han sido los generadores de la milenaria domesticación de

especies para la agricultura³², el pastoreo y la ganadería³³, así como del desarrollo de tecnologías para la siembra, la conservación de semillas y para la alfarería³⁴, lo mismo que la creación-conservación de suelos y ecosistemas, con su biodiversidad en selvas y bosques. Tales hechos son expresión de las complejas formas de racionalidad, reflexión, sistematización y transmisión, que superan cualitativamente las prácticas mecánicas de acierto y error con que se caracteriza y estigmatiza su conocimiento cuando se dice que éste es empírico y oral. Es decir, cuando se considera que éste es producto de la intuición y del sentido común, transmitido de generación en generación sólo por la costumbre, la repetición, y el ejercicio constante y mecánico sin que sus generadores, con una mentalidad premoderna, cuenten con métodos de experimentación y sistematización.

Dicha caracterización, que se emplea para inferiorizar este conocimiento, en su comparación al que se considera universal, objetivo y científico, ignora que los llamados pueblos tradicionales a lo largo de su historia han desarrollado importantes y eficaces procedimientos de generación, transmisión y sistematización de sus conocimientos; comprendidos en prácticas de experimentación y comprobación, así como en el uso de diversos lenguajes, empleados para su conservación y transmisión; por ejemplo, al plasmarlos en forma de rituales, o en diversas formas de escrituras iconográficas en textiles, cerámicas y muchas otras formas que rompen con el estereotipo de que son ágrafos. Prueba de la eficiencia y adaptabilidad del conocimiento y la producción de los pueblos tradicionales es que en el mundo existen, aproximadamente, 470

32 Nikolai Vavilov, "Mexico and Central America as the Principal Centre of Origin of Cultivated Plants of the New World". *Bulletin of Applied Botany of Genetics and Plant Breeding*, vol. XXVI, Leningrad, 1931, 179-199; y, Efraím Hernández Xolocotzi, "La agricultura", en E. Beltrán (eds.), *Los recursos naturales del sureste y su aprovechamiento*, tomo III, cap. 1. México. Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, 1959, 3-57; Efraím Hernández Xolocotzi, "La investigación de huarache", en *Narchi Nandhá, Revista de Economía campesina*, núm. 8/910, México, COPIDER, 1978.

33 Bibiana Vilá y Hugo Jacobaccio, *Domesticación: modelando la naturaleza*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2013.

34 Guadalupe Díaz, "Innovar en la tradición. La construcción local de los saberes campesinos en procesos interculturales", en Arturo Argueta, Eduardo Corona-M. y Paul Hersch (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, UNAM-CRIM, 2011, 235-254.

millones de pequeñas propiedades agrícolas campesinas, de las cuales el 85 % son menores a dos hectáreas. Dichos productores alimentan a una población aproximada de 2.2 mil millones de personas³⁵. Evidencia que amerita una lectura diferente sobre la importancia de los pueblos llamados tradicionales, sus culturas y el valor y carácter de sus conocimientos.

En cuanto al conocimiento científico, al que se le concede una racionalidad objetiva y un carácter universal, cabe recordar que tales criterios son producto de procesos generados dentro de los espacios de consagración académica en los que se construye y se legitima este tipo de conocimiento, según los parámetros contruidos por los actores hegemónicos, en un tiempo y un espacio social específico³⁶. Espacios que, además, son los mismos donde se devalúa y menosprecian los conocimientos subordinados, entre otras razones para poder destruir, debilitarlos, o expropiarlos en bien de los poderes hegemónicos científicos, tecnológicos y de mercado. En el campo científico, nos encontramos que es común que, unidireccional y verticalmente, se investiguen los conocimientos tradicionales para integrarlos al desarrollo científico y tecnológico, para lo cual se les traducen, se les secularizan y se validan con el fin de poder extraerles todo aquello de utilidad para “la ciencia” bajo la justificación de que hay que “limpiarlo” de las “creencias” mágicas premodernas, y subjetividades en beneficio del “conocimiento objetivo” de la ciencia y de “toda la humanidad”. Una medida de incorporación/integración a las políticas nacionales y globales del desarrollo que no discuten el carácter expropiatorio de tal incorporación, ni cuestiona las condiciones que perpetúan la subalternidad de quienes produjeron esos conocimientos³⁷.

35 Diego Muñoz y Jorge Viaña (comp.), *¿Cómo se posicionan los pequeños productores en América Latina respecto a los mercados?*, London/La Paz, IIED/Hivos/Mainumby, 2012.

36 Maya Pérez Ruiz, “La traducción y la hibridación como problemas para una interculturalidad autónoma, colaborativa y descolonizadora”, en *Liminar*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, vol. XIV, núm. 1, enero-junio 2016, 15-29.

37 *Idem*.

Instrumentos para el reconocimiento de los saberes tradicionales y sus limitaciones

Otro caso de minorización y subordinación de los pueblos del mundo sucede en los instrumentos internacionales dedicados a proteger y salvaguardar los conocimientos tradicionales (denominado patrimonio inmaterial), ya que propician acciones de despojo no reconocidas como tales, pero que están ocultas en sus objetivos e intencionalidades. Un caso paradigmático es la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, signada por la UNESCO en 2003, que propone disposiciones generales para su salvaguardia, al tiempo que en su caracterización reproduce los estereotipos sobre el conocimiento tradicional al no superar su concepción como empíricos y orales, y al subordinarlos a las concepciones de desarrollo económico y desarrollo sostenibles del pensamiento occidental y a su modelo de vida y consumo. Además, que al no ser un instrumento vinculante no establece medidas jurídicas de protección ni sanciones para los casos en que se recurra a su destrucción o apropiación indebida. Inclusive, en su artículo 3° señala explícitamente que ninguna de sus disposiciones podrá ser interpretada de tal manera que afecte los derechos y obligaciones que tengan los Estados parte en virtud de otros instrumentos internacionales relativos a los derechos de propiedad intelectual o a la utilización de los recursos biológicos y ecológicos de los que sean partes. Con lo cual la Convención queda sujeta a instrumentos y acuerdos multilaterales, como los de la Organización Mundial de Comercio (OMC), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) y los tratados de libre comercio.

De igual forma, en las Políticas de Ciencia, Tecnología e Innovación (CTI) la UNESCO, si bien reconoce en el mundo la existencia de conocimientos distintos, es a la “ciencia” a la que le otorga el lugar central y hegemónico, de manera que serán los conocimientos tradicionales los que deberán integrarse a ella. Así señala que la incorporación de los sistemas de conocimientos indígenas y tradicionales a las políticas de CTI se hará con el objeto de contribuir más extensamente “al bien común”, como si no hubiera asimetrías sociales y relaciones de poder y dominación. Algo

similar sucede con el Consejo Internacional para la Ciencia (ICSU), fundado en 1931, que, pese a que reconoce la importancia de los conocimientos locales o tradicionales, no es ajena a su caracterización como un saber empírico ni a la necesidad de integrarlo en beneficio del conocimiento científico. De esta manera, la UNESCO y el Consejo Internacional para la Ciencia (ICSU), si bien, reconocen el valor de los conocimientos tradicionales y sus aportaciones para la diversidad cultural mundial, dejan abierta la puerta para el usufructo privado de bienes que por origen son comunes, al no desarrollar mecanismos para el reconocimiento de los derechos de los pueblos sobre sus conocimientos, no establecer mecanismos contra el despojo y al decir que este patrimonio es de toda la humanidad.

Ciertamente, para resolver la ambigüedad sobre los bienes culturales el sistema de Naciones Unidas, ha tratado de generar instrumentos jurídicos que aseguren la efectiva protección de los conocimientos tradicionales, las expresiones culturales tradicionales y los recursos genéticos, susceptibles de ser comercializados. Dos de estos instrumentos, y que sí son vinculantes para los países que los suscriben, son el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB, 1992), adoptado el 22 de mayo de 1992, en la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente, y Desarrollo y el Protocolo de Nagoya, adoptado el 29 de octubre de 2010, en la Décima Conferencia de las Partes (COP). Ambos se enfocan en el conocimiento tradicional asociado a los recursos genéticos y se proponen regular la participación de los pueblos indígenas y comunidades locales/tradicionales en los beneficios que se deriven de su utilización. Sin embargo, como lo han señalado varios analistas, estos instrumentos tienen varias deficiencias, una de las más importantes es que la protección del conocimiento tradicional está condicionada a ponerle precio al conocimiento para poder venderlo; es decir, su protección debe pasar por transformar un bien común en una mercancía, lo que significa ponerle dueño (individual o colectivo) a algo que, como el agua, el aire, el territorio y el patrimonio cultural de un pueblo jamás debería tenerlo. Otra limitación es que estos instrumentos no son normativos, lo que supone que cada país tiene la plena libertad de establecer los mecanismos de regulación que

considere pertinentes³⁸, es decir, lo deja al árbitro de las fuerzas sociopolíticas y del mercado.

Otra instancia interesada en la protección de los conocimientos indígenas locales/tradicionales es la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), que en su agenda 2018-2019, a través del Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclore, se propuso alcanzar acuerdos sobre instrumentos jurídicos internacionales, capaces de asegurar la protección eficaz y equilibrada de los recursos genéticos, los conocimientos tradicionales y las expresiones culturales tradicionales. Sobre los documentos previos que servirán de base, algunos analistas consideran que debido al carácter mismo de la OMPI, que si bien reconoce la diversidad y complejidad de los conocimientos tradicionales, al estar, como en el caso de los pueblos indígenas, dentro de sistemas complejos de creencias y valores, así como de costumbres y normas consuetudinarias, los instrumentos de protección se centran en torno a la defensa de la apropiación y el uso indebido de éstos por terceros (robo, soborno y obtención ilícita de patentes, por ejemplo), más que a la protección misma del conocimiento tradicional³⁹. Así, la OMPI al reconocer la complejidad de contextos y elementos implicados señala que son las innovaciones basadas en los conocimientos tradicionales los que reciben la protección de patente, mientras que los conocimientos que tienen raíces antiguas, y suelen transmitirse por vía oral, no quedan protegidos por los sistemas convencionales de propiedad intelectual (IP). Lo que significa que se regula la compra-venta del conocimiento tradicional bajo los “principios del conocimiento fundamentado” que deben tener los “titulares del conocimiento tradicional” para que haya una participación justa y equitativa en los beneficios; y, por lo tanto, se ubica en la tendencia que incluye, por una parte, establecer propietarios (o titulares, individuales o colectivos) para bienes

38 Pierina German, “¿Por qué necesitamos avanzar aún más en la protección en la protección sui generis de la diversidad biocultural?”. Argueta Villamar, A.; Márquez, Martha Elena y Puchet, Martin (coords.), *Protección, desarrollo e innovación de conocimientos y recursos tradicionales*. México. UNAM, 2018, 19-52.

39 Juan Carlos García, “La protección de los conocimientos tradicionales desde una perspectiva económica”, Argueta Villamar, A.; Márquez, Martha Elena y Puchet, Martin (coords.). *Protección, desarrollo e innovación de conocimientos y recursos tradicionales*. México. UNAM, 2018, 125-170.

comunes que por origen y función no deberían tenerlos, y, por otra, incluye ponerle precio a los conocimientos para poder venderlos. Lo que significa incorporarlos a los mecanismos económicos, sociales y políticos del modelo societal hegemónico. En el fondo se les obliga a alinearse obligatoriamente a valores ajenos a los pueblos al privatizar sus bienes comunes que jamás tendrían que tener dueño, aunque tales dueños se digan “colectivos” y se supongan “representativos” de tales pueblos. De ahí que existan resistencias a ser incorporados a dicha lógica comercial como condición para la protección de sus conocimientos y el ejercicio de sus derechos.

La tarea de descolonizar el pensamiento

En el amplio campo de reflexión-acción para descolonizar las ciencias sociales en general, tanto en su pensamiento como en su actuación, existen variadas y amplias experiencias en América Latina. La necesidad de gestar nuevas opciones de cultura, civilización y manejo medioambiental surgen de la constatación del deterioro de la vida en todas sus expresiones, que incluye la destrucción de territorios, recursos y pueblos, mediante el establecimiento de megaproyectos y empresas militares, el exterminio masivo en multitud de países y el recrudecimiento de la violencia, en especial contra las mujeres⁴⁰. Así, conforme avanzan y se recrudecen las políticas globales de despojo y destrucción, se fortalece el ímpetu para impulsar formas respetuosas de colaboración entre diversos actores sociales, con la finalidad de emprender luchas conjuntas en contra de las lógicas capitalistas que rigen las relaciones entre las sociedades humanas y el entorno medioambiental.

La necesidad de esa alianza motiva también a los pueblos tradicionales, que transitan de la desconfianza, la subordinación y la resistencia a la dominación, hacia iniciativas para recuperar sus territorios y oponerse al saqueo y la devastación, dentro de una lucha en algunos casos orientada hacia nuevos horizontes

40 Nemesio Rodríguez, *Los megaproyectos y los pueblos indios y negros en América Latina contexto de un Atlas*, Introducción al Atlas MEZINAL, 2018; y, Andrés Barreda, Lilia Enríquez y H. Raymundo Espinoza (coords.), *Economía política de la devastación ambiental y conflictos socioambientales en México*, México, UNAM e Itaca, 2019.

culturales y civilizatorios; construyéndose lo que Dumoulin⁴¹ denomina “la doble conservación”, la de la naturaleza y la de la diversidad cultural. Concebida ésta como un nuevo marco cognitivo, discursivo y de acción política que ha permitido dar sentido, y encauzar las alianzas entre actores ambientalistas, los pueblos y los defensores de los derechos de los pueblos. En ese contexto de alianzas para la “doble conservación”, emerge y cobra vigencia la noción de “diálogo de saberes” que expresa el interés para construir relaciones de respeto, horizontalidad y colaboración entre actores con sistemas de conocimiento distintos, para, mediante el diálogo y la concertación, alcanzar fines comunes, con una orientación social y para el bien colectivo. Y se propone aquí para reflexionar su posibilidad de ejercicio para “descolonizar” una disciplina como la antropología de suyo con origen colonial⁴².

En el marco de la necesidad de buscar nuevas prácticas de investigación y generación del conocimiento, a continuación, analizaremos algunos de los mecanismos de la hegemonía, no siempre evidentes, que contribuyen a que entre los investigadores se reproduzcan el pensamiento y las prácticas colonialistas y en consecuencia las relaciones de asimetría entre actores con sistemas de conocimiento distintos. Además, que como conclusión señalaremos ciertos elementos de vigilancia, que esperamos sean útiles para la construcción de relaciones no asimétricas ni de subordinación en los procesos de investigación.

Las trampas del reconocimiento de los conocimientos tradicionales

Las llamadas etnociencias, entre las que se incluye la etnografía, la etnobiología, y la etnoecología, han tenido un papel muy importante en el acercamiento y el diálogo con los conocimientos tradicionales,

41 David Dumoulin, “Quién construye la aureola verde del indio global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana”, *Foro Internacional*, núm. 79, vol. XLV, 2005, 35-64.

42 Argueta, Corona-M. y Hersch, *op. cit.*; y, Maya Pérez, y Arturo Argueta, *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*. México. RPB, CONACYT, ISC, Juan Pablos Editor, 2019.

en especial con los pueblos indígenas, e incluso han contribuido para que se valoren cada vez más dentro del campo del conocimiento científico. A estas disciplinas se debe una abundante bibliografía sobre la riqueza y la importancia de los pueblos indígenas en la conservación medioambiental, y la producción y reproducción de la biodiversidad de nuestro continente, uno de los centros mundiales de domesticación y diversificación más importantes del planeta.

Sin embargo, desde las disciplinas que se acompañan del prefijo “etno”, al dedicarse a poblaciones caracterizadas desde la academia como “étnicas”, se participa voluntaria o involuntariamente de la mirada colonial que estigmatiza y minoriza a estos pueblos al caracterizarlos como “otros” (diferentes a los hegemónicos), y al negarles, por la vía de la nominación, el derecho de autonombrarse, lo que refuerza su condición de otredad subordinada⁴³, reproduciendo su colonialidad. Así, sus conocimientos se denominan “etnoconocimientos” que generalmente se obtienen del “informante” que brinda sus conocimientos mediante formas verticales la interacción con los pueblos con que trabajan, sean estos indígenas, campesinos o afrodescendientes. De este modo, del lado del poder está el investigador etno-científico y del otro, el “informante” subordinado. Además, el científico es quien traduce y valida el “etno-conocimiento” para darle certeza científica y hacerlo legible para el lenguaje académico⁴⁴.

Según Poutignat y Streiff-Fenart⁴⁵ el hecho de la nominación, de nombrar al “otro” en contextos de asimetría y dominación, constituye un aspecto revelador de las relaciones interétnicas, en la medida que evidencia uno de los mecanismos de la etnización, al tiempo que es en sí mismo un hecho productor de etnicidad. Lo que implica que en situaciones de dominación la imposición de una etiqueta por parte del grupo dominante tiene un poder performativo, ya que el hecho de nombrar tiene el poder de hacer existir, en la realidad y mediante diversos mecanismos sociales,

43 Maya Pérez, “El problemático carácter de lo étnico”, en *Revista CUHSO: Cultura/Hombre y Sociedad*, núm. 13, Chile, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, 2007, 35-55.

44 Pérez Ruiz y Argueta Villamar, *op. cit.*

45 Philippe Poutignat y Jocelyn Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, París. Presses Universitaires de France, 2005.

a una colectividad de individuos; sin importar que quienes son así denominados se llamen y se conciban de otras formas, tengan otra identidad, o incluso se opongan a su clasificación y a su pertenencia a esa nueva colectividad asignada. La propia etiqueta de ser étnicos, que acompaña a los pueblos subalternos, lleva implícita esa inferiorización que los califica y clasifica como parte de la otredad⁴⁶.

Como puede verse, los mecanismos de la dominación son de diferentes tipos y muchas veces se reproducen sin que se sea conscientes de tal ejercicio de poder. De allí la necesidad de estar atentos a los retos que implica desarrollar diálogos e interacciones desde perspectivas de colaboración, horizontalidad y descolonización, como la que se pretende conseguir con el “diálogo de saberes”.

4. El diálogo de saberes, un camino en construcción

En el contexto mencionado, la noción de “diálogo de saberes”, sintetiza el propósito de reconocer como sujetos a los actores con quienes los académicos interactuamos, con el fin de construir relaciones de respeto, horizontalidad y colaboración. Noción que sirve, entonces, para dar cuenta de un camino en construcción respecto a su sentido, componentes, alcances y procedimientos, para lograr fines comunes con una orientación social y de beneficio colectivo.

Las raíces más profundas de ese camino las encontramos en los trabajos pioneros de Paulo Freire⁴⁷, quien desde Brasil en los años sesenta del siglo XX, promovió la práctica y teorización sobre una educación popular liberadora e impulsora de la libertad; así como en la propuesta de la investigación-acción participativa que, desde Colombia, y durante los años sesenta y setenta del

46 Pérez Ruiz, *op. cit.*, 2007.

47 Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Uruguay, Tierra Nueva, 1970; Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*, 45a. edición, México, Siglo XXI, 1997.

mismo siglo, llevó a cabo Orlando Fals-Borda⁴⁸. Experiencias que significaron un paso fundamental para reconocer el gran valor de los conocimientos indígenas y campesinos, entonces llamados populares, así como para darle una dimensión política al ejercicio de reflexión y acción derivados del trabajo conjunto entre académicos y sectores subalternos.

Por su parte, los antropólogos latinoamericanos, también han cuestionado el origen colonial de su disciplina y de su práctica colonizadora; y como respuesta autocrítica a tal origen, algunos han generado ámbitos de participación y colaboración con los pueblos con que trabajan. Un ejemplo fueron las tres Reuniones de Barbados en los años 1971, 1977 y 1993, realizadas inicialmente con el auspicio del Consejo Mundial de Iglesias, la Universidad de Berna y la Universidad de las Indias Occidentales⁴⁹. Su importancia radica en que bajo su influencia se impulsaron amplios movimientos indígenas, atendiendo al principio de que son los pueblos y sus organizaciones los protagonistas de su propia liberación. Así, desde la antropología crítica, la antropología comprometida, la antropología militante y la antropología marxista, entre otras vertientes, se cuestionaron fuertemente las políticas etnocidas e integracionistas de los Estados nacionales, y se propusieron generar una antropología activa y comprometida social y políticamente, con la finalidad de contribuir a acabar con el colonialismo, interno y externo, la injusticia y la desigualdad social. En ese marco, la antropología latinoamericana confluyó con el marxismo, la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, los movimientos de liberación nacional, los movimientos indígenas, las propuestas de la educación popular y la investigación acción participativa.

Al finalizar el siglo XX y en el transcurso de los primeros años del siglo XXI, Latinoamérica se sacudió nuevamente bajo múltiples procesos sociales e influencias teóricas, impulsándose una vertiente participativa y colaborativa de amplio espectro y con rostros diversos. Contribuyeron a ella: los nuevos movimientos sociales, las luchas autonómicas indígenas, la formación de Estados plurinacionales,

48 Orlando Fals Borda, "La ciencia del pueblo", Investigación participativa y praxis rural, *Nuevos conceptos en educación y desarrollo comunal*, Lima, Mosca Azul, 1981, 19-47.

49 Declaración de Barbados II, *Indianidad y Descolonización en América Latina*, Documentos de la Segunda reunión de Barbados, México, Editorial Nueva imagen, 1979, 107-117.

las propuestas dialógicas postmodernas, el feminismo, la interseccionalidad, los estudios subalternos, las propuestas post y decoloniales, los nuevos impulsos a la interculturalidad, así como las revisiones autocríticas de varias disciplinas. Mismas que pusieron en la mesa de discusión la manera convencional de pensar y hacer ciencia, para avanzar en reflexiones epistémicas, ontológicas y políticas, implicadas en cualquier proceso de construcción de conocimiento⁵⁰.

En el amplio campo de reflexión y acción señalado, existe variadas experiencias imposibles de reseñar en este trabajo. Baste decir, que actualmente, en la segunda década del siglo XXI, con el recrudecimiento de las políticas globales de despojo y destrucción neoliberal, se ha fortalecido ese ímpetu por renovar la academia e impulsar formas respetuosas de colaboración entre disciplinas científicas y diversos actores sociales. Siempre bajo principios y acuerdos sobre lo que cada actor está dispuesto a aportar para conseguir ese fin común, así como para distribuir con equidad los beneficios entre los participantes. Se trata de establecer acuerdos fructíferos de colaboración para que cada actor participe desde sus propios sistemas conocimientos y experiencias, para resolver problemas de interés común. Es decir, se busca establecer procesos de enseñanza-aprendizaje conjuntos, basados en el respeto para sí mismo y para los demás, con una finalidad establecida en común. De ahí que el diálogo de saberes sea en la actualidad una aspiración, y una propuesta en la que hemos identificado, por lo menos, tres tendencias⁵¹ que aquí presentamos como diferentes, aunque en los hechos no se desarrollen en formas tan delimitadas, y que expondremos a continuación.

Tres tendencias dentro del diálogo de saberes

Al hablar de diálogo de saberes hacemos referencia al proceso de construir interacciones cognitivas entre actores con sistemas de conocimiento distintos, a partir de epistemes y culturas diferentes,

50 Pérez Ruiz, *op. cit.*, 2018.

51 Pérez y Argueta Villamar, *op. cit.*

quienes, mediante relaciones de respeto y horizontalidad, buscan emprender relaciones de colaboración que rompan la asimetría y la subordinación en que generalmente se desarrolla la actuación de los creadores, portadores y difusores del llamado conocimiento científico al relacionarse con actores que son portadores, y generadores, de los conocimientos o saberes considerados “otros”. Aquí presentamos este diálogo como una praxis reflexiva que en América Latina se ha propuesto construir escenarios respetuosos y no asimétricos para la interacción entre actores con sistemas de conocimiento distintos. Sin embargo, cabe decir que, como sucede en muchos casos, la noción ha sido “apropiada” y desvirtuada por actores con intereses diversos, muchas veces con intereses privados y ajenos al bien común; de allí que sea importante reconocer por lo menos tres grandes tendencias de interacción entre actores con sistemas hegemónicos y los actores poseedores y desarrolladores de los “otros” conocimientos que han sido minorizados y subalternizados.

La primera tendencia, que la hemos llamado “etnocéntrica y colonizadora”, es aquella que propone conocer los conocimientos tradicionales para incorporarlos a los sistemas científicos de conocimiento. Sus portadores actúan a nombre del desarrollo de la humanidad y del avance de conocimiento científico que se dice que beneficia a todos, y en ellos persiste la vieja tendencia colonial de expropiar, secularizar, validar y traducir unilateralmente los conocimientos de los “otros” para que puedan ser incorporados a la ciencia. Por supuesto que se validan únicamente los conocimientos, recursos y prácticas que son potencialmente útiles. Aquí se ejerce la subordinación absoluta del “otro” y predomina la imposición de lo que ese otro debe conservar o destruir de sus conocimientos, y lo que, a cambio, debe aprender de la ciencia moderna y sus derivaciones tecnológicas.

Una segunda tendencia, es la “intercultural integradora”, en la que, si bien existe un mayor reconocimiento del valor e importancia de los saberes tradicionales, son los académicos, los educadores y los extensionistas de la ciencia hegemónica quienes mantienen el control de las interacciones con los pueblos llamados tradicionales. Son ellos quienes conservan el poder de decidir qué investigar, cómo y para qué y son los beneficiarios directos o indirectos de los resultados de las interacciones. Los pueblos tienen el estatus de ser

informantes calificados. En esta tendencia, aun cuando se califica la interacción como un diálogo de saberes o un diálogo intercultural, predominan la verticalidad y los presupuestos teóricos y éticos de la integración. Por lo que las acciones finalmente subordinan a esos pueblos a los procedimientos, principios epistemológicos y fines académicos, comerciales, o de cualquier otro tipo.

Y una tercera tendencia, es la “intercultural colaborativa y descolonizadora”, en la que, para el diálogo y la interacción entre actores con sistemas de conocimiento distintos, se empieza por acordar y establecer, con horizontalidad, respeto y justicia, el marco ético para la colaboración. Es decir, se comienza por acordar la plataforma de acuerdos sobre las bases y los objetivos de la propuesta, para desde allí trabajar conjuntamente la construcción del problema a resolver, su diagnóstico, los resultados que se obtendrán, sus beneficios y la distribución de éstos, el tipo de conocimiento puesto en marcha, así como los aspectos procedimentales; entre los que destacan el establecimiento de los mecanismos para la toma conjunta de decisiones, los procesos de seguimiento y evaluación de los resultados. Aquí, se busca sustituir la verticalidad por el acuerdo sobre las formas y los fines de la interacción. Lo que incluye superar la imposición de conocimientos y sus significados, usual en las prácticas de traducción y validación obligadas por los científicos, lo mismo que se requiere modificar la posición asimétrica de los actores implicados en el diálogo de saberes. Esta última tendencia, además del acuerdo y el marco ético de la colaboración, requiere de la vigilancia continua del proceso para no caer en la reproducción, incluso involuntaria, de los mecanismos reproductores de la hegemonía y la colonización.

¿Cómo cuidarnos de no repetir las primeras dos tendencias, incluso involuntariamente? A manera de conclusión, presentaremos algunas consideraciones para analizar permanentemente las condiciones y resultados de los procesos colaborativos.

5. La vigilancia epistemológica y la evaluación y la autoevaluación permanentes

En atención a la complejidad de las situaciones en que se gesta la colaboración, aquí se proponen procesos de autoevaluación y

evaluación individual y colectiva. De modo que los participantes se pregunten si las acciones programadas y efectuadas apuntalan las condiciones de imposición y subordinación o avanzan hacia el fortalecimiento de la autonomía de los pueblos que participan en la colaboración mediante un diálogo de saberes; entendida la autonomía como la capacidad de los pueblos campesinos, indígenas y afrodescendientes para ejercer control sobre su territorio, sus conocimientos, sus tecnologías, sus procesos identitarios y de cambio cultural, en sus interacciones con la sociedad nacional y global en la que se encuentran en una posición subordinada⁵².

De singular importancia, es además, atender las peculiaridades de quienes participan en proyectos de diálogo intercultural en los centros de enseñanza y de investigación, ya sea como docentes e investigadores o como estudiantes y colaboradores, según sea su posición social y sus pertenencias culturales e identitarias; ya que, más allá de sus intencionalidades y su posicionamiento ético y político explícitos, estos elementos particularizan su *locus* de enunciación, y las peculiaridad de sus prácticas de conocimiento y acción.

De varias experiencias surgen las siguientes enseñanzas:

1) La necesidad de explicitar lo que cada participante concibe como interculturalidad y diálogo de saberes, para evitar las confusiones y las limitaciones derivadas de que cada participante hable, e interprete a los demás, desde lo que él piensa sobre tales nociones, o se imagina que dicen los demás participantes.

2) Señalar con claridad el tipo de proyectos en que cada quien participa y desea participar, al indicar el origen del proyecto, aclarando quienes participan, cómo, por qué y para qué; y así, identificar los resultados que se propone obtener de la colaboración y el diálogo de saberes.

3) Identificar la posición del participante desde su pertenencia cultural e identitaria, para comprender su posición epistémica y ontológica, según pertenezca a la sociedad hegemónica o a un pueblo colonizado cuyos sistemas de conocimiento y formas de identidad y cultura se ha pretendido que desaparezcan, o en el

52 Guillermo Bonfil, *La teoría del control cultural y el estudio de los procesos étnicos*, Papeles de la Casa Chata, año 2, núm. 3, 1987, 23-43.

menor de las cosas han sido inferiorizadas; para identificar lo que para esa persona significa la pretendida horizontalidad que se busca con la interculturalidad y el diálogo de saberes.

Y, 4) atender lo que para cada participante significa: a) pertenecer a la cultura y la sociedad hegemónica (con el coste de culpa heredada por ser y hacer desde una evidente condición de superioridad); o b) ser miembro de una cultura, un grupo o una sociedad estigmatizada al pertenecer a una sociedad dominada e inferiorizada, y lo que ello significa en términos de moverse todos los días y en cada momento de su ser y estar en el mundo, al filo de dos sistemas de conocimientos distintos, e incluso asimétricos, “padeciendo”, día a día, un permanente ajuste epistémico y ontológico, no exento de dificultades, evaluaciones y posicionamientos éticos y políticos; que inciden permanentemente en su aprendizaje y en la puesta en acción de sus decisiones en torno a lo que asume o desecha tanto del conocimiento propio, heredado por su pueblo de pertenencia; lo mismo que de lo que asume o desecha del conocimiento que se le enseña en las universidades y centros de investigación. Sin clarificar aspectos como los señalados los encuentros se quedarán en un primer acercamiento de buena voluntad, sin que se lleguen a construir los puentes necesarios para construir verdaderos ejercicios de interculturalidad y de diálogo de saberes.

Bibliografía

- Argueta, Arturo, *Epistemología e historia de las etnociencias: la construcción de las etnociencias de la naturaleza y el desarrollo de los saberes bioecológicos de los pueblos indígenas*, Tesis de Maestría en Ciencias (Filosofía e Historia de la Biología), Facultad de Ciencias, UNAM, México, 1997, 124.
- Argueta, Arturo, E. Corona-M., P. Hersch, *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, CRIM, UNAM; INAH; Ibero Puebla, México, 2011.
- Barreda, Andrés, Enríquez V. Lilia y Espinoza H. Raymundo, (coords.), *Economía política de la devastación ambiental y conflictos socioambientales en México*, México, UNAM e Itaca, 2019.
- Bonilla, Alcira, “La ‘hora’ de las ciudadanías interculturales emergentes”, En M. Maeschalek, et alii, *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos* Santiago de Chile, Ariadna Ed., 2020, 263-276.
- Bonilla, Alcira, “De intellectus emendatione”, En J. R. Rosero Morales (Coord.), *Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestro Americana*, 2021,

- Popayán, Universidad del Cauca, 2021, 47-94.
- Bonfil, Guillermo, *La teoría del control cultural y el estudio de los procesos étnicos*, Papeles de la Casa Chata, año 2, núm. 3, 1987, 23-43.
- CMC-UNESCO, *Declaración sobre la Ciencia y el Uso del Saber Científico o Declaración de Budapest*, 1999, En http://www.unesco.org/science/wcs/esp/declaracion_s.htm
- Declaración de Barbados II, *Indianidad y Descolonización en América Latina*, Documentos de la Segunda reunión de Barbados, México, Editorial Nueva imagen, 1979, 107-117.
- Díaz, Polanco, “Los dilemas de la diversidad”, en *Revista de Interculturalidad*, Año 1, núm. 1, octubre 2004- marzo 2005, 2005, 45-62.
- Díaz, Guadalupe, “Innovar en la tradición. La construcción local de los saberes campesinos en procesos interculturales”, en Arturo Argueta, Eduardo Corona-M. y Paul Hersch (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, UNAM-CRIM, 2011, 235-254.
- Dietz, Gunther, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Granada, Universidad de Granada, 2003.
- Dumoulin, David, “Quién construye la aureola verde del indio global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana”, *Foro Internacional*, núm. 79, vol. XLV, 2005, 35-64.
- Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 1973.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México, 1977.
- Fals Borda, Orlando, “La ciencia del pueblo”. Investigación participativa y praxis rural. *Nuevos conceptos en educación y desarrollo comunal*, Lima, Mosca Azul, 1981, 19-47.
- Fornet-Betancourt, Raúl, Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana reciente”, 2003, en: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090503.pdf> (consultado en marzo de 2010).
- Fornet-Betancourt, Raúl, “La filosofía intercultural desde la perspectiva latinoamericana”, *El Solar*, núm. 3, año3, Lima, 2007, 23 40. En http://www.revistasolar.org.pe/3/03_betancourt.pdf
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Uruguay, Tierra Nueva, 1970.
- Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, 45a. edición, México, Siglo XXI, 1997.
- García, Juan Carlos, “La protección de los conocimientos tradicionales desde una perspectiva económica”, Argueta Villamar, A.; Márquez, Martha Elena y Puchet, Martin (coords.). *Protección, desarrollo e innovación de conocimientos y recursos tradicionales*. México. UNAM, 2018, 125-170.
- German, Pierina, “¿Por qué necesitamos avanzar aún más en la protección en la protección sui generis de la diversidad biocultural?”. Argueta Villamar, A.; Márquez, Martha Elena y Puchet, Martin (coords.). *Protección,*

- desarrollo e innovación de conocimientos y recursos tradicionales*. México. UNAM, 2018, 19-52. En: www.littlm.umontreal.ca/documents/REVISTA_TINKUY_1_000doc
- Godenzzi, Juan Carlos, “Introducción / Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana”, en *Tinkuy, Boletín de investigación y debate*, núm.1, invierno, Sección de Estudios de la Universidad de Montreal, 2005.
- Hernández Xolocotzi, Efraím, “La agricultura”, en E. Beltrán (eds.), *Los recursos naturales del sureste y su aprovechamiento*, tomo III, cap. 1. México. Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, 1959, 3-57.
- Hernández Xolocotzi, Efraím, “La investigación de huarache”, en *Narxhi Nandhá, Revista de Economía campesina*, núm. 8/910, México, COPIDER, 1978.
- ICSU-UNESCO, *Science, Traditional Knowledge and Sustainable Development*, ICSU Series on Science for Sustainable Development, No. 4, 2002, 24.
- Krotz, Esteban, “Los derechos humanos hoy: de la aculturación al diálogo intercultural”, en Milka Castro-Lucic (ed.), *Los desafíos de la interculturalidad. Identidad, política y derecho*, Universidad de Chile, Santiago, 2004, 51-172
- LINKS, Local and Indigenous Knowledge Systems, UNESCO, 2005, En: <http://portal.unesco.org>.
- López, Luis Enrique, “La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana”, Séptima Reunión del Comité Regional Intergubernamental del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe, UNESCO, 2001, en: www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/Lopez-UNESCO.pdf
- Mosonyi, Esteban y Rengifo, Francisco, “Fundamentos teóricos y programáticos de la educación intercultural bilingüe”, en Nemesio Rodríguez et al. (eds.) *Educación, etnias y descolonización en América Latina*, UNESCO, Vol. 1, México, 1983, 209-230.
- Muñoz, Diego y Viaña, Jorge (comp.), *¿Cómo se posicionan los pequeños productores en América Latina respecto a los mercados?*, London/La Paz, IIED/Hivos/Mainumby. 2012, En: <http://pubs.iied.org/pdfs/16522IIED.pdf>
- OIT, *Convención 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. Organización Internacional del Trabajo, 1989, En (<http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>)
- Olivé, León, “Pluralismo epistemológico: más sobre racionalidad, verdad y consenso”, en: Velasco, Ambrosio (Comp.), *Racionalidad y cambio científico*, México, PAIDÓS-UNAM, 1997, 43-55
- Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México, 1999.
- Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social*, Programa Nación multicultural, UNAM, México, 2004.
- OMS, *Declaración de Alma Ata*. Conferencia internacional sobre APS, 1978. En

- http://www1.paho.org/spanish/dd/pin/alma-ata_declaracion.htm
- Pérez, Maya, “El problemático carácter de lo étnico”, en *Revista CUHSO: Cultura/ Hombre y Sociedad*, núm. 13, Chile, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, 2007, 35-55. En <<http://cuhso.uct.cl/index.php/cuhso/article/view/252>>
- Pérez, Maya, “De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos, aportaciones y limitaciones”, en Laura Valladares, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coords.), *Estados plurales, los retos de la diversidad y la diferencia*, México Juan Pablos Editor, 2009, 251-288.
- Pérez, Maya, “La traducción y la hibridación como problemas para una interculturalidad autónoma, colaborativa y descolonizadora”, en *Liminar*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, vol. XIV, núm. 1, enero-junio 2016, 15-29.
- Pérez Maya, “Del reconocimiento de derechos en el siglo XX a la lucha por el territorio en el siglo XXI”, *Antropología Americana*, 2018, vol. 3, núm.5, pp. 41-51 vol. 3, núm.5, pp. 41-51
- Pérez, Maya y A, Argueta Villamar, “Saberes indígenas y diálogo de saberes”, *Cultura y representaciones sociales*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Año 6, número 10, México, 1 de marzo de 2011. (www.culturayrs.org.mx)
- Pérez, Maya y Argueta Villamar, A, *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*. México. RPB, CONACYT, ISC, Juan Pablos Editor, 2019.
- Poutignat Philippe y Jocelyn Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnité*. París. Presses Universitaires de France, 2005.
- Rodríguez, Nemesio, *Los megaproyectos y los pueblos indios y negros en América Latina contexto de un Atlas*, Introducción al Atlas MEZINAL, 2018, En <http://www.puicmezinal.unam.mx/docs/IntroAtlas.pdf>
- Salas, Ricardo, Filosofía intercultural, contextos asimétricos y experiencias de injusticia” en: Mario Samaniego Sastre (editor) *Estudios interculturales desde el Sur: procesos, debates y propuestas*, Ariadna Ediciones, Santiago de Chile, 2021, 21-36.
- Sierra, María Teresa, “Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de la mujeres y políticas de identidad”, en *Revista de Interculturalidad*, Año 1, núm. 1, octubre 2004- marzo 2005, 63-88.
- Schmelkes, Sylvia, “La interculturalidad en la educación Básica”, Ponencia presentada en la Segunda Reunión del Comité Intergubernamental del Proyecto Regional de Educación para América Latina y el Caribe, UNESCO, Santiago de Chile, del 11 al 13 de julio de 2006.
- Sousa Santos, Buonaventura, *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*, CENDA, CEJIS, CEDIB, Cochabamba, Bolivia, 2007.
- Sousa Santos, Buonaventura, *Una epistemología del sur*. Siglo XX Editores, CLACSO, México. UNESCO. (2001). *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*, 2009, En (<http://portal.unesco.org/es/ev.php->

URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.
html)

- Tubino Arias-Schreiber, Fidel, «Interculturalizando el multiculturalismo», en *Intercultural. Balance y perspectivas. Encuentro Internacional sobre Interculturalidad*, Barcelona, Fundación CIDOB, 2001. Disponible en: www.cidob.org.
- Tubino, Fidel, “La praxis de la interculturalidad en los Estados nacionales latinoamericanos”, en *Cuadernos Interculturales*, julio-diciembre, vol. 3, núm. 005, Universidad de Playa Ancha, Viña del Mar, 2005, 83-96, En: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/552/55200506.pdf>
- Touraine, Alain, “Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas”, en *Claves de Razón Práctica*, núm. 56, 1995, 14-25.
- Vilá, Bibiana y Yacobaccio, Hugo, *Domesticación: modelando la naturaleza*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2013.
- Villoro, Luis, *Creer, Saber, Conocer*, 5a edición, Siglo XXI editores, México, 1989.
- Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 1998.
- Vavilov, Nikolai I, “Mexico and Central America as the Principal Centre of Origin of Cultivated Plants of the New World”. *Bulletin of Applied Botany of Genetics and Plant Breeding*, vol. XXVI, Leningrad, 1931, 179-199.
- Walsh, Catherine, “Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico”, en *Boletín ICCI-RIMAI*, publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, año 4, núm. 36, marzo, Bogotá, 2002, En: <http://icci.nativeweb.org/boletin/36/walsh.html#1>
- Walsh, Catherine, *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2005.
- Walsh, Catherine, “Interculturalidad, plurinacionalidad y decoloialidad: las insurgencias político. Epistémicas de refundar el Estado”, en *Tabula Rasa*, núm. 9 julio-diciembre, Bogotá, 2008, 131-152. En: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>
- Walsh, Catherine, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, presentado en Seminario Interculturalidad y Educación intercultural, Instituto Internacional de Integración Andrés Bello, La Paz, Bolivia.
- Zambrano, Carlos V., (2005) “Interculturalidad, reconocimiento y diversidad ampliada”, en *Revista Interculturalidad*, año 1, No. 1, octubre 2004-marzo2005, Santiago, Chile, 2009, 89-106
- Zambrano, Carlos, “Interculturalidad, reconocimiento y diversidad ampliada”, en *Revista Interculturalidad*, año1, No. 1, octubre 2004-marzo2005, Santiago, Chile, 2005, 89-106.

Modelos mentales universitarios: indicadores de disyunción epistémica en el Diálogo de Saberes latinoamericanos¹

Francisco Ther-Ríos²;
Clelia Kathrine Guzmán Espinoza³;
Ximena Katherine Peralta Vallejo⁴;
Sofía Ther-Nancuvilú⁵

Resumen

En el presente capítulo se examina la crisis de pertinencia y la disyunción epistémica en algunas de las Instituciones de Educación Superior de América Latina frente a la policrisis ambiental global. A través de un análisis comparativo de los Modelos Mentales de seis universidades, y utilizando lógica difusa, se cuantifica la brecha entre el discurso normativo y la práctica operativa. Los resultados revelan que la centralidad del pensamiento crítico es a menudo neutralizada por una racionalidad institucional logocéntrica, derivando en

1 El presente trabajo es una versión ampliada y reelaborada del estudio empírico originalmente publicado: Ther-Ríos, Francisco, Ximena Peralta Vallejo, y Kathrine Guzman Espinoza (2025). University transitions towards sustainability in Latin America: a comparative analysis of six higher education institutions. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 66, 533–556. <https://doi.org/10.5380/dma.v66i.100650>.

2 Doctor en Antropología. Departamento de Arquitectura de la Universidad de Los Lagos. Correo: fther@ulagos.cl. El autor agradece al Centro Internacional Cabo de Hornos, Proyecto CHIC ANID/BASAL FB210018.

3 Universidad de Cuenca. Correo: kathrine.guzman@ucuenca.edu.ec

4 Universidad de Cuenca. Correo: ximena.peraltav@ucuenca.edu.ec

5 Universidad Alberto Hurtado. Correo: sofiathern@gmail.com

procesos de instrumentalización del Diálogo de Saberes. Se concluye que una transición genuina requiere deslogizar la semiopraxis universitaria y transitar hacia una universalidad plural.

Palabras clave: *Diálogo de Saberes; Modelos Mentales Universitarios; Disyunción Epistémica; Epistemología Latinoamericana; Sustentabilidad Universitaria.*

1. Introducción

Las Instituciones de Educación Superior (IES) en América Latina se sitúan actualmente en una encrucijada crucial provocada por una policrisis paradigmática y ambiental. Esta situación no es un fenómeno aislado, sino el efecto histórico de la intervención del *Logos* humano en el devenir de la *Physis*, imponiendo una matriz hegemónica de conocimiento basada en la modernidad occidental⁶. La universidad moderna, heredera del pensamiento cartesiano, ha reproducido axiomas que legitiman modelos de desarrollo lineales, generando una disonancia epistémica que fragmenta el conocer y lo desvincula de las condiciones de la vida⁷.

En este escenario, el Diálogo de Saberes (DS) emerge como un imperativo ético-político para la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida⁸. El DS propone un encuentro fértil entre los saberes expertos y las sabidurías locales, ancestrales y tradicionales de los Pueblos de la Tierra, buscando superar la imposición de la racionalidad tecnocientífica⁹. No obstante, la implementación del

6 Enrique Leff, “El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental”, *Siglo XXI*, 2018; Enrique Leff, “Prefacio. La Apertura del Diálogo de Saberes a la Significancia de la Vida más allá del Logos Humano”, En E. Leff (Coord.). *Diálogo de saberes: La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, CLACSO, 2025, 11-64

7 Iván Oliva Figueroa, I., “Breve cartografía de una disonancia epistémica: educación, complejidad y reforma”, *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 9(25), 2010, 321–335; y, Dimas Floriani, “História da construção da Pós-Graduação Interdisciplinar em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMAD-UFPR): aspectos epistemológicos, metodológicos e institucionais”, *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 47, 2018, 87–104.

8 Leff, *op. cit.*, 2025; y, Maya Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar, “Diálogo de saberes: desafíos y perspectivas en América Latina”, En E. Leff (Coord.), *Diálogo de saberes: La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, CLACSO, 2025, 95-134.

9 Leff, *op. cit.*, 2025.

DS en las IES enfrenta el riesgo de la instrumentalización. En este sentido, el diálogo puede quedar reducido a un ejercicio discursivo vacío o a una “puesta en escena” para cumplir con protocolos institucionales o rankings de sustentabilidad¹⁰. Frente a este riesgo, la transformación exige una re-elaboración epistémica que trascienda el cerco logocéntrico, lo que permite que la universidad se abra a registros del conocer históricamente subordinados por la modernidad¹¹. Lejos de ser una mera adición curricular, se trata de rehabilitar la pertinencia del mundo de la vida en el quehacer académico, estableciendo como meta sistémica la integración de saberes que reconozcan la inmanencia y la sensibilidad de la existencia¹².

Para diagnosticar la profundidad de esta crisis, este estudio emplea la noción de modelos mentales (MM), definidos como representaciones internas de la realidad externa que los sujetos, ya sea de forma individual o colectiva, construyen para interactuar con el mundo¹³. Estas estructuras cognitivas actúan como filtros primordiales que organizan y almacenan la información, permitiendo a los individuos realizar comprobaciones mentales para anticipar eventos y razonar sin necesidad de actuar físicamente¹⁴. En el contexto universitario, el análisis de los MM permite visibilizar la ‘brecha analógica del conocer’, al identificar la disonancia entre las formas en que la institución configura el mundo en su discurso y cómo opera en la realidad estratégica¹⁵. Un aporte fundamental de este enfoque es la distinción entre el MM discursivo y el MM operativo; brecha que definimos como disyunción epistémica, y que expone la inconsistencia sistémica entre lo que la universidad formaliza en sus normativas y lo que efectivamente ejecuta en su toma de decisiones.

10 Pérez Ruiz, *op. cit.*, 2025.

11 Oliva, *op. cit.*, 2010; y, Eliana Guerrero y José Luis Grosso, “El agua nos encuentra. El relato del agua de un encuentro de saberes”, En Enrique Leff (Coord.), *Diálogo de saberes: La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, CLACSO, 2025, 323-360.

12 Leff, *op. cit.*, 2025.

13 Natalie Jones, Helen Ross, Timothy Lynam, Pascal Perez y Anne Leitch, “Mental models: an interdisciplinary synthesis of theory and methods”, *Ecology and Society*, 16 (1): 46, 2011.

14 K. J. W Craik, “The nature of explanation”, Cambridge: Cambridge University Press, 1943.

15 Oliva, *op. cit.*, 2010.

Así, la investigación de los MM implica un proceso de elicitación o extracción de conocimientos tácitos para hacerlos explícitos y comparables¹⁶. Una de las metodologías más robustas es el Mapeo Cognitivo Difuso (FCM), que utiliza herramientas como *Mental Modeler* para cartografiar relaciones causales (positivas, negativas o nulas) entre componentes sistémicos¹⁷. Esta técnica permite cuantificar métricas de red como la densidad (grado de conectividad) y la centralidad (importancia estratégica de un tópico), facilitando el diagnóstico de si el pensamiento crítico logra influir verdaderamente en la gestión institucional. Diversas experiencias internacionales demuestran la versatilidad de este enfoque: por ejemplo, en la gestión de cuencas en Sudáfrica, se han documentado MM de diversos *stakeholders* para mejorar la toma de decisiones compartida sobre el agua¹⁸. En otros contextos, se han utilizado juegos de rol asistidos por computadora, como la experiencia de AtollGame, para integrar el conocimiento de ingeniería con las percepciones locales en la gestión de recursos naturales¹⁹. Asimismo, se han empleado técnicas como el mapeo de conceptos (3CM) para medir las estructuras de conocimiento en personas comunes frente a expertos en el manejo forestal²⁰. Estas experiencias subrayan que estudiar los MM se hace esencial para dislocar el lugar de enunciación tradicional y transitar —muy posiblemente, y en tanto potencia— hacia una universalidad plural²¹. Superar la “brecha analógica del conocer” exige entonces

16 Jones, *op. cit.*, 2011.

17 Steven A. Gray, Linda J. Cox, y Sarah Henly-Shepard, *Mental Modeler: A Fuzzy-Logic Cognitive Mapping Modeling Tool for Adaptive Environmental Management*”, *46th Hawaii International Conference on System Sciences*, 2013.

18 Harry Biggs, Derick Du Toit, Michel Etienne, Natalie Jones, Anne Leitch, Tim Lynam, Sharon Pollard y Samantha Stone-Jovicich, “Preliminary exploration of two approaches to documenting elements of the mental models of stakeholders in the Crocodile Catchment, South Africa”, *South Africa: Water Research Commission*, Report KV 216/08, 2013.

19 A. Dray, Pascal Perez, Natalie Jones, Christophe Le Page, Patrick D’Aquino, Ian White, y Titeem Auatabu, “The AtollGame experience: from knowledge engineering to a computer-assisted role playing game”, *Journal of Artificial Societies and Social Simulation*, 9 (6), 2006.

20 Anne R. Kearney y Stephen Kaplan, “Toward a methodology for the measurement of knowledge structures of ordinary people: the conceptual content cognitive map (3CM)”, *Environment and Behavior*, 29, 1997, 579-617.

21 Ricardo Salas, “Logros y limitaciones de la ciencia europea en Tierra del Fuego en el

que la universidad identifique y comprenda con rigor crítico sus MM, en muchas situaciones también reelaborarlos al deslogizar su semiopraxis para integrar la intuición, la sensibilidad y la inmediatez de la experiencia²². Solo mediante modelos densos y transversales, el DS dejará de ser una instrumentalización discursiva para convertirse en una vía de liberación y reexistencia²³.

A partir de lo señalado, nos abocamos a la siguiente problemática articulada en torno a la siguiente pregunta central: ¿de qué manera el análisis comparativo de los MM universitarios visibiliza las barreras estructurales de la disyunción epistémica y define las oportunidades estratégicas para una reelaboración genuina del DS en las IES latinoamericanas, asegurando que el conocimiento transformador influya efectivamente en la toma de decisiones institucional?

2. Marco conceptual

La situación contemporánea de las instituciones de IES en Latinoamérica se encuentra inmersa en un conflicto civilizatorio que es resultado histórico de la imposición del *Logos* humano sobre la potencia emergencial de la vida, lo que ha instaurado una matriz de saber hegemónica basada en los principios de la modernidad occidental²⁴. Esta estructura cognitiva se manifiesta como una colonialidad del saber y del poder que silencia la otredad y reduce la diversidad del mundo a conceptos universales y homogeneizadores²⁵.

En este escenario de crisis de pertinencia, surge el concepto de disyunción epistémica para identificar la brecha crítica entre los discursos normativos de sustentabilidad y las prácticas operativas reales dentro de la gestión universitaria. Para visibilizar esta barrera estructural, resulta fundamental el análisis de los MM. El estudio

siglo XIX”, En E. Leff (Coord.), *Diálogo de saberes: La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, CLACSO, 2025, 211-266.

22 Guerrero, *op. cit.*, 2025.

23 Leff, *op. cit.*, 2025.

24 Leff, *op. cit.*, 2018-2025.

25 Anibal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, 29 (13), 1992, 11-20; y, Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, 2003.

comparativo de estos modelos en las universidades permite cuantificar la influencia estratégica de los marcos epistémicos a través de métricas de densidad y centralidad, determinando si el pensamiento crítico logra influir de forma sistémica en la institución o si queda neutralizado por la inercia de la racionalidad técnica. Desde la perspectiva de las ciencias humanas, esta investigación constituye un acto interpretativo que exige del analista una condición de sensatez y razonabilidad, asegurando que las unidades de conocimiento generadas mantengan una relación funcional con los fenómenos que pretenden explicar²⁶.

Frente a la dominación de la racionalidad instrumental, el DS emerge no como una mera metodología de intercambio académico, sino como una propuesta de ontología política orientada a la liberación epistémica²⁷. Este diálogo constituye un imperativo ético para la transición histórica hacia la sustentabilidad, proponiendo un encuentro fértil entre los conocimientos expertos y las sabidurías ancestrales de los pueblos²⁸. No obstante, la implementación de esta noción enfrenta el riesgo de la instrumentalización institucional, donde el diálogo es reducido a un ejercicio discursivo vacío para cumplir con protocolos de excelencia académica o de acreditación²⁹. Un diálogo genuino requiere reconocer que existen sistemas de pensamiento con lógicas propias que no deben ser subsumidas al *Logos* académico³⁰.

Para alcanzar una verdadera reelaboración epistémica, las universidades pueden transitar hacia procesos de deslogización de su semiopraxis, integrando dimensiones que han sido históricamente condenadas por la racionalidad clásica, como la

26 Antonio Velasco Castro, “Condiciones epistémicas para la creación de conocimiento en ciencias humanas”, *Límite (Arica)*, 13(41), 2018, 46-59.

27 Enrique Leff, “Devenir de la vida y trascendencia histórica: las vías abiertas del diálogo de saberes”, *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (50), 2019, 4-20; y, Maya Pérez Ruiz, y Antonio Argueta, *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina: investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, Juan Pablos Editores/ CONACYT/ISC, 2019.

28 Leff, *op. cit.*, 2025; Pérez Ruiz, *op. cit.*, 2025.

29 Floriani, *op. cit.*, 2018; y, Pérez Ruiz, *op. cit.*, 2019.

30 Leff, *op. cit.*, 2025; y, José Ángel Quintero y Elizabeth Pirela, “Chikekü We / Volver al Nosotros. Ayunka eñaru Mmakarüyü je jüchonñü / Pensar en el hacer de la Tierra y sus hijos”, En E. Leff (Coord.), *Diálogo de saberes: La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, CLACSO, 2025, 361-390.

intuición, la sensibilidad y la inmediatez de la experiencia³¹. Esto implica que la conversación dialógica puede dislocar el lugar de enunciación tradicional y abrirse a una hospitalidad radical que permita escuchar las razones del otro incluso cuando resultan incomprensibles para el lenguaje de la ciencia hegemónica³². La sustentabilidad universitaria se define entonces no como un estado estático, sino como un proceso vivo de reflexión crítica y autocrítica institucional que busca superar la “amnesia colonial” que fragmenta los mundos de vida³³. Solo mediante MM densos y transversales, las instituciones podrán constituirse como plataformas de una universalidad plural con saberes transformadores que asumen una centralidad capaz de orientar la toma de decisiones hacia un futuro justo y equilibrado³⁴.

3. Metodología

El abordaje metodológico de esta investigación se sustenta en un diseño de carácter cualitativo-comparativo, el cual se complementa con un análisis semicuantitativo basado en la lógica difusa, permitiendo una exploración profunda de las transiciones universitarias hacia la sustentabilidad en el contexto latinoamericano. Esta arquitectura investigativa reconoce que la creación de conocimiento es el resultado de dinámicas epistémicas situadas, por lo que el diseño mixto permite capturar la complejidad de los procesos institucionales sin reducir la tarea a un ejercicio puramente formal. Al priorizar la relacionalidad y la práctica situada, el estudio se desmarca de los marcos positivistas tradicionales para investigar la transición universitaria como un proceso vivo de autorreflexión. En este sentido, la investigación no se limita a un diagnóstico descriptivo, sino que se constituye como un acto interpretativo que exige sensatez y razonabilidad para asegurar que las unidades

31 Guerrero, *op. cit.*, 2025; y, Oliva, *op. cit.*, 2010.

32 Guerrero, *op. cit.*, 2025; y, Pérez Ruiz, *op. cit.*, 2019.

33 Lorenz Probst, “Higher education for sustainability: a critical review of the empirical evidence 2013–2020”, *Sustainability*, 14(6), 2022, 3402. <https://doi.org/10.3390/su14063402>; Quintero, *op. cit.*, 2025.

34 Salas, *op. cit.*, 2025.

de conocimiento generadas guarden una relación funcional con los fenómenos estudiados.

La muestra se conformó mediante una selección intencionada de seis IES que promueven la agenda de sustentabilidad en la región, basándose en su reconocimiento en rankings internacionales y su trayectoria en proyectos ambientales: la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad de Cuenca en Ecuador, la Universidad de los Andes en Colombia, la Universidad de São Paulo en Brasil, la Universidad de Chile y la Universidad de Buenos Aires en Argentina. Para garantizar una comprensión integral, se aplicó una estrategia de triangulación de fuentes que permitió contrastar dos dimensiones fundamentales de la vida universitaria. Por un lado, se realizó un Análisis Crítico Documental de normativas, planes de desarrollo institucional y reportes de sustentabilidad disponibles en repositorios oficiales, con el fin de reconstruir el modelo mental discursivo y las intenciones formales declaradas por las instituciones; a la interpretación de todo ello le llamaremos “análisis de las normativas” (en adelante, AN). Por otro lado, se llevaron a cabo entrevistas en profundidad con los responsables de las unidades de sustentabilidad o innovación, capturando así las percepciones y prácticas estratégicas reales que operan en la toma de decisiones, lo que permitió identificar la brecha existente entre el discurso y la ejecución; a la interpretación de todo ello le llamaremos “análisis de entrevistas” (en adelante, AE).

El proceso de sistematización de la información se estructuró a partir de cuatro tópicos de análisis: la concepción del ambiente, la concepción de la sustentabilidad, las inclinaciones hacia el pensamiento crítico y la aplicación de criterios ambientales en la toma de decisiones. Estos ejes se cruzaron con las cuatro funciones sustantivas de la universidad (docencia, investigación, gestión y vinculación con el medio), dando como resultado una matriz de 16 variables o componentes de interés. De acuerdo con la propuesta de Velasco Castro³⁵, este proceso de acopio implicó la transformación de sensaciones y percepciones primarias en unidades epistémicas estructuradas que, al ser integradas en un modelo conceptual, generaron el dato de investigación propiamente dicho. Así, los datos reales obtenidos de la empiria institucional fueron procesados para

35 Velasco Castro, *op. cit.*, 2018.

construir una matriz inicial de comprensión que sirviera de base para el modelado posterior.

Para el modelado de estas relaciones causales, se utilizó el software de lógica difusa *Mental Modeler* (<https://www.mentalmodeler.com/>), herramienta que facilita la elaboración de cartografías conceptuales y el análisis de la influencia recíproca entre los componentes del sistema³⁶. El equipo de investigación asignó valores numéricos en un rango de -1 a +1 a las relaciones de influencia identificadas en las fuentes cualitativas, donde el valor cero indicaba ausencia de relación y los extremos representaban impactos positivos o negativos de distinta intensidad (impacto débil: 0,33; medio: 0,67; fuerte: 1). Este procedimiento permitió superar las limitaciones de la lógica binaria tradicional, abordando la incertidumbre y la ambigüedad propias de los MM que median la toma de decisiones en sistemas complejos³⁷. A través de este procesamiento, se generaron matrices de adyacencia para cada universidad, tanto en su dimensión discursiva como operativa.

El análisis de los modelos resultantes se basó en tres métricas de red fundamentales: el total de conexiones, que mide el volumen de relaciones identificadas; la densidad, que evalúa el grado de cohesión y conectividad de la red institucional; y la medida de centralidad, que actúa como el indicador crítico para determinar la importancia o el peso estratégico de un tópico específico dentro del sistema. Según Oliva Figueroa³⁸, el estudio de estas configuraciones permite diagnosticar la brecha analógica del conocer, identificando si existe una disonancia fundamental en la forma en que la universidad organiza su conocimiento y su acción. En particular, la centralidad permitió visibilizar si el saber transformador, específicamente, el pensamiento crítico, posee la capacidad causal necesaria para modificar la gestión institucional o si, por el contrario, permanece como un elemento periférico.

Finalmente, el contraste entre las métricas de las normativas (AN) y las entrevistas (AE) permitió cuantificar el fenómeno de la disyunción epistémica, definida como la inconsistencia sistémica que surge cuando una institución posee un discurso formal altamente coherente y denso, pero una práctica operativa con métricas

36 Gray, *op. cit.*, 2013.

37 Jones, *op. cit.*, 2011.

38 Oliva, *op. cit.*, 2010.

bajas o nulas. Esta metodología de análisis comparativo concluyó con la construcción de una gradiente final de transición hacia la sustentabilidad, que clasifica a las universidades según su capacidad para integrar la teoría y la praxis de manera transversal.

Función Universitaria	Concepción del Ambiente	Concepción de la Sustentabilidad	Inclinaciones hacia el Pensamiento Crítico	Criterios Ambientales en la Toma de Decisiones
Docencia	C1: Concepción del ambiente en la formación de estudiantes.	C2: Concepción de la sustentabilidad en los planes de estudio.	C3: Fomento del pensamiento crítico en el aula (Variable Clave).	C4: Inclusión de criterios ambientales en decisiones docentes.
Investigación	C5: Concepción del ambiente en las líneas de investigación.	C6: Concepción de la sustentabilidad en la producción de conocimiento.	C7: Fomento del pensamiento crítico en la investigación (Variable Clave).	C8: Criterios ambientales en la gestión de proyectos de investigación (Variable Clave).
Gestión	C9: Concepción del ambiente en la administración institucional.	C10: Concepción de la sustentabilidad en la gestión física y presupuestal (Variable Clave).	C11: Pensamiento crítico aplicado a la gobernanza universitaria.	C12: Criterios ambientales en la toma de decisiones estratégicas y de infraestructura.
Vinculación (VcM)	C13: Concepción del ambiente en la interacción comunitaria.	C14: Concepción de la sustentabilidad en proyectos externos.	C15: Pensamiento crítico en el diálogo con actores sociales.	C16: Criterios ambientales en alianzas y acciones de extensión.

Matriz de variables de la integración ambiental en la IES: el análisis a través del software *Mental Modeler* identifica a C3, C7, C8 y C10 como los “motores” del sistema. Si estos nodos tienen una alta centralidad, el conocimiento transformador logra influir efectivamente en la toma de decisiones institucional. Esta matriz también sirve para contrastar el discurso normativo (AN) con la práctica estratégica (AE), la disyunción epistémica se hace visible cuando, por ejemplo, C3 tiene valores altos en el discurso, pero C10 tiene valores nulos en la operación real, lo que indica que la crítica académica no permea la gestión. A cada relación entre estos componentes se le asignan valores entre -1 y +1, permitiendo mapear causalidades positivas (mejora), negativas (inhibición) o nulas (aislamiento).

4. Resultados

Los resultados obtenidos elucidan que la sustentabilidad representa una oportunidad virtuosa para reimaginar la educación superior, siempre que se logre una integración real de principios y equidad. El modelado matricial visibiliza una uniformidad discursiva en el compromiso con el saber ambiental; sin embargo, la cuantificación de las relaciones causales a través de *Mental Modeler* detectó que esta coherencia en papel no siempre se traduce en una madurez de gobernanza. La evidencia empírica confirma que el tránsito hacia el DS depende de la capacidad de la institución para descentrar el poder administrativo y permitir que el pensamiento crítico (C3, C7) asuma una centralidad estratégica en la gestión (C10).

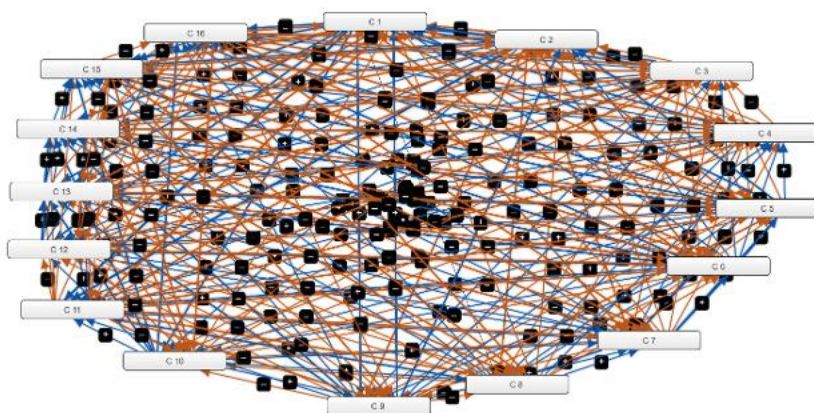
Al examinar las métricas de red generadas a partir del AN, se observa que la mayoría de las universidades poseen marcos normativos robustos, con densidades de conexión que tienden al valor máximo de 1. Esto indica que, en el plano del discurso formal, existe una alta cohesión entre los 16 componentes de interés analizados, integrando de manera sistémica la docencia, la investigación y la gestión con criterios de pensamiento crítico y sustentabilidad. En esto, la Universidad Nacional Autónoma de México destaca por su Estrategia de Resiliencia y Sustentabilidad (ERES UNAM 2024-2027), la cual representa el modelo más detallado y formalizado de la muestra, logrando una conectividad total en sus dimensiones discursivas. En este escenario normativo, el pensamiento crítico aparece como un eje transversal que dota de sentido a las políticas institucionales, y que de acuerdo con Eschenhagen³⁹ proyectan una imagen de universidad altamente integrada y consciente de los desafíos de la crisis civilizatoria actual.

No obstante, el contraste surge de manera contundente al analizar los resultados derivados de las entrevistas a los responsables de sustentabilidad (AE). Los datos operativos muestran una realidad fragmentada donde la medida de centralidad (que indica

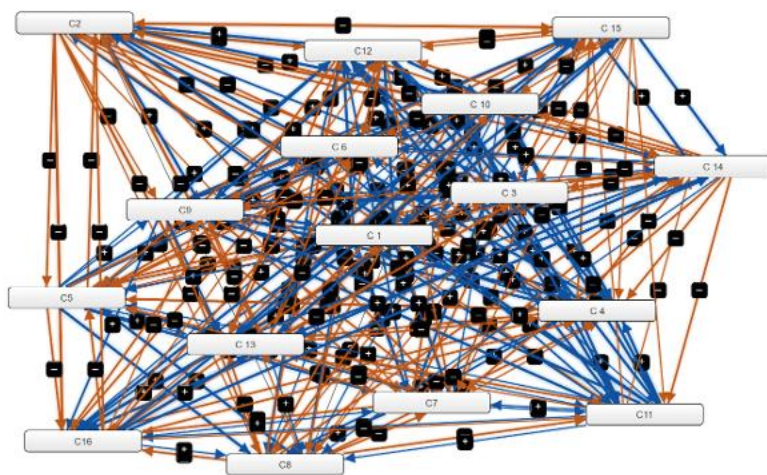
39 Eschenhagen Durán, M. L., Adversidades y posibilidades de alternativas al desarrollo: epistemologías otras y educación ambiental superior, *Gestión y Ambiente*, 24(supl), 2021, 83–106.

la importancia estratégica de un tópico dentro del sistema) se convierte en el indicador maestro de la transición real. Se identificaron cuatro variables clave que actúan como los motores del comportamiento del sistema universitario: las inclinaciones hacia el pensamiento crítico en la docencia (C3) y en la investigación (C7), la inclusión de criterios ambientales en la toma de decisiones de investigación (C8) y la concepción de la sustentabilidad en la gestión institucional (C10). Los resultados sugieren que el éxito de cualquier proceso de transformación institucional depende de que estos cuatro componentes no solo existan en el papel, sino que posean una alta capacidad causal para influir en el resto de las funciones universitarias. Se observa que, en las instituciones que presentan una alta centralidad en estos nodos, el conocimiento transformador logra permeare los centros de poder y modificar el metabolismo de la gestión física y presupuestal.

A partir de estas métricas, los resultados permiten establecer una tipología clara de las instituciones de educación superior frente a la sustentabilidad. En la primera categoría se encuentran las universidades definidas como líderes y altamente transversales, como la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad de São Paulo y la Universidad de Buenos Aires. Estas instituciones presentan métricas de densidad casi perfectas (0.99 a 1) tanto en su dimensión normativa (AN) como en su práctica operativa (AE). En estos casos, la disyunción epistémica es mínima, lo que implica que existe una coherencia sistémica donde el saber crítico generado en las aulas y laboratorios se traduce efectivamente en acciones de gestión y vinculación con el medio. Estas universidades han logrado mover el pensamiento crítico de la periferia al centro del MM institucional, asegurando que la sustentabilidad sea un principio rector y no un mero agregado administrativo.



Ejemplo de mapa de red: MM Discursivo (AN) de la UNAM. Cartografía de relaciones causales generada por *Mental Modeler* que resalta los nodos C3, C7, C8 y C10.



Ejemplo de mapa de red: MM Operativo (AE) de la UNAM, cartografía de relaciones causales generada por *Mental Modeler* que resalta los nodos C3, C7, C8 y C10.

Un hallazgo particularmente revelador se presenta en la Universidad de Cuenca, clasificada como una institución de impacto estratégico. A pesar de registrar una densidad general baja en su modelo operativo (0.09), esta universidad ostenta la medida de centralidad más alta de todo el estudio, alcanzando un valor de 52.36 en el contexto estratégico. Este resultado indica una configuración de eficiencia excepcional: la universidad ha logrado concentrar su capacidad de influencia en nodos de gobernanza específicos

y altamente potentes. Aunque su red de conexiones sea menos extensa que la de las universidades líderes, el impacto de sus saberes críticos en la toma de decisiones es masivo, lo que demuestra que la transición hacia la sustentabilidad no depende exclusivamente de la escala institucional, sino de la posición estratégica y la fuerza de las distinciones que los observadores clave realizan dentro del sistema.

En el extremo opuesto, los resultados visibilizan la barrera estructural de la disyunción epistémica en casos como el de la Universidad de los Andes en Colombia. Mientras que su AN arroja una densidad perfecta de 1, sus métricas operativas registran valores nulos (de ceros) en todas las categorías de conectividad, densidad y centralidad. Este fenómeno cuantifica un probable descuido o resistencia institucional donde, a pesar de existir una producción intelectual crítica y planes de estudio ambientalizados, este conocimiento no posee capacidades causales sobre la gestión o la toma de decisiones institucionales. En este escenario, la sustentabilidad queda encapsulada en nichos académicos aislados, lo que sugiere⁴⁰ la existencia probable de procesos de instrumentalización del DS para cumplir con protocolos externos o rankings, pero mantiene intacta la racionalidad logocéntrica y burocrática que rige la operatividad real.

La Universidad de Chile, por su parte, se ubica en una gradiente de consolidación, mostrando una densidad operativa sólida de 0.84. Los resultados para esta institución reflejan un proceso maduro de construcción de comités transversales y políticas de sustentabilidad que han comenzado a cerrar la brecha entre el discurso y la práctica. Aunque todavía no alcanza la densidad perfecta de las universidades líderes, sus métricas indican una trayectoria ascendente donde el saber transformador está ganando terreno en la estructura jerárquica⁴¹. Este caso resulta relevante para el contexto chileno, ya que demuestra que la reelaboración epistémica es un proceso vivo que requiere de una evolución metodológica continua y de una voluntad política explícita para superar la fragmentación disciplinaria.

El análisis de las 16 variables en su conjunto permite profundizar en cómo se configuran estas disonancias. Se observa que la “Vinculación con el Medio” (VcM) suele ser la dimensión con métricas de centralidad

40 Leff, *op. cit.*, 2025.

41 Eschenhagen, *op. cit.*, 2021.

más inestables. A menudo, las universidades proyectan hacia la sociedad un compromiso con el DS que no practican internamente. Los resultados muestran que, cuando la centralidad en los tópicos de gestión (C10) es baja, la vinculación con actores externos tiende a ser asistencialista o extractiva en términos de conocimiento, en lugar de ser un auténtico encuentro dialógico⁴². Esta injusticia epistémica interna se traduce en que la academia se posiciona como el único validador del saber, silenciando las voces de las comunidades con las que interactúa, lo cual es un reflejo de la persistencia de los MM modernos y eurocéntricos⁴³.

Desde la perspectiva de las Ciencias Humanas, estos resultados constituyen una estructuración de unidades de representación fenoménica que conviene que se interpreten con sensatez⁴⁴. La investigación demuestra que el dato científico no es un reflejo objetivo de una realidad precedente, sino una construcción elaborada a partir de la historia de distinciones de los sujetos institucionales. La alta variabilidad en las métricas de red evidencia que las universidades no son entes compactos, sino campos de batalla epistemológicos donde compiten diferentes lógicas de sentido. Los resultados cuantifican la resistencia de la racionalidad instrumental (orientada al mercado y a la eficiencia técnica) frente a la emergencia de una racionalidad ambiental que busca la sustentabilidad de la vida⁴⁵.

En conclusión, la evidencia empírica proporcionada por este análisis comparativo confirma que la disyunción epistémica es una barrera estructural prevalente en las IES de América Latina. No obstante, el estudio también define oportunidades estratégicas claras: la alta densidad observada en las instituciones líderes, como la UNAM, la USP y la UBA, demuestra que la integración sistémica es factible cuando el pensamiento crítico logra una centralidad estratégica que permea tanto el aula como el presupuesto. Estas métricas de red, cercanas al valor máximo de 1, confirman una cohesión en la trama de distinciones institucionales que minimiza la disyunción epistémica. En estos modelos, el saber ambiental deja de ser un agregado periférico para transformarse en un motor

42 Pérez Ruiz y Argueta Villamar, *op. cit.* 2025

43 Quijano, *op. cit.*, 1992; y, Leff, *op. cit.*, 2025.

44 Velasco, *op. cit.*, 2018.

45 Leff, *op. cit.*, 2018.

del comportamiento del sistema, asegurando que las funciones de docencia e investigación (C3, C7) informen activamente la toma de decisiones en la gestión institucional (C10).

Categoría	Instituciones (IES)	Características principales	Indicadores métricos clave
Líderes y altamente transversales	UNAM (México), USP (Brasil), UBA (Argentina).	Poseen estrategias formalizadas e integradas de manera transversal en todas las funciones sustantivas y la gestión. El conocimiento crítico fluye sin obstáculos por la red institucional.	Densidades casi perfectas (entre 0.99 y 1) tanto en el discurso normativo (AN) como en la práctica operativa (AE).
Estratégicas (Impacto focalizado)	Universidad de Cuenca (Ecuador).	Sobresale por una eficiencia estratégica excepcional. Logra concentrar su influencia en nodos de gobernanza específicos y potentes, como el Comité Estratégico de Sostenibilidad (CESUC).	Presenta la Medida de Centralidad más alta del estudio en el contexto operativo (52.36), a pesar de tener una densidad general baja (0.09).
Consolidación y Desarrollo	Universidad de Chile (Chile).	Se encuentra en un proceso activo de movilización y fortalecimiento de sus estructuras de gobernanza. La transversalidad plena está en construcción y el saber transformador gana terreno gradualmente.	Muestra una densidad operativa sólida de 0.84 y una centralidad considerable (25.34), aunque aún no alcanza los niveles de las universidades líderes.
Desafíos Sistémicos (Disyunción crítica)	Universidad de los Andes (Colombia).	Ilustra el caso más dramático de disyunción epistémica. El saber ambiental queda encapsulado en nichos académicos, sin capacidad causal para influir en la gestión institucional real.	Registra un valor de cero (“0”) en todas las métricas operativas (AE) de conectividad, densidad y centralidad, contrastando con su discurso normativo perfecto.

Tabla “Tipología de Universidades”: a partir del análisis comparativo de los MM universitarios y las métricas de lógica difusa obtenidas en la investigación, esta tipología muestra la madurez en la transición hacia la sustentabilidad y el Diálogo de Saberes. Se colige que el éxito de la transición depende de la capacidad de la institución para descentrar el poder administrativo y permitir que el pensamiento crítico asuma una centralidad estratégica que guíe efectivamente el metabolismo de la gestión.

5. Discusión de resultados

La interpretación de los hallazgos derivados del análisis de los MM en las IES latinoamericanas permite comprender que la transición hacia la sustentabilidad no constituye un simple ajuste administrativo, sino una confrontación profunda con la matriz de conocimiento que ha regido a la universidad moderna. Los resultados obtenidos visibilizan que la disyunción epistémica (entendida como el divorcio entre el compromiso normativo y la práctica operativa) es el síntoma más contundente de la resistencia que ejerce la racionalidad logocéntrica frente a la alteración que exige el DS⁴⁶. Al observar que universidades con discursos críticos robustos presentan métricas operativas nulas en su gestión estratégica, se hace evidente que el conocimiento transformador está siendo encapsulado en nichos académicos, lo que impide que la institución actúe como un sujeto sensato⁴⁷ capaz de responder a las condiciones de la vida.

Esta desconexión estructural puede leerse, desde la perspectiva de las Ciencias Humanas, como un fracaso hermenéutico donde se rompe la relación funcional entre el saber producido y la acción institucional⁴⁸. La universidad, atrapada en su herencia cartesiana, tiende a reproducir una representación del mundo como un objeto externo y manipulable, lo que choca con la ontología política del DS que requiere estar dentro del mundo y andar emparejados con el hacer de la tierra⁴⁹. En este contexto, el DS corre el riesgo constante de ser instrumentalizado como una puesta en escena o un requisito para cumplir con rankings de sustentabilidad, sin transformar realmente el metabolismo de la gobernanza universitaria⁵⁰.

46 Leff, *op. cit.*, 2025.

47 Velasco, *op. cit.*, 2018.

48 *Idem*.

49 Leff, *op. cit.*, 2019; y, Guerreo, *op. cit.*, 2025.

50 Floriani, *op. cit.*, 2018; y, Pérez Ruiz, *op. cit.*, 2025.

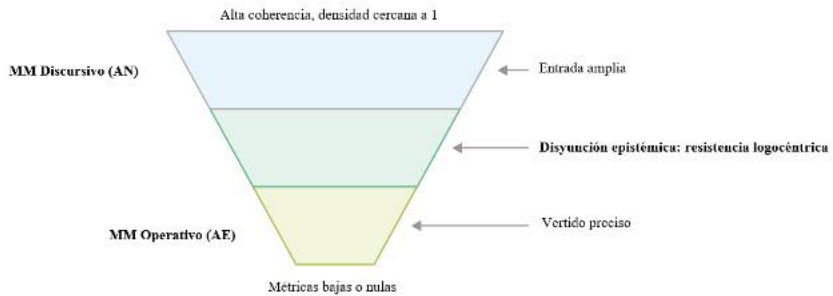


Figura: Brecha entre lo que la universidad *dice* (discurso) y lo que *hace* (operación).

Más que una métrica de conectividad, la cohesión detectada en las universidades líderes representa el éxito de una reelaboración epistémica que logra dislocar el lugar de enunciación académico tradicional. En estos casos, la universidad actúa como una institución epistémicamente coherente⁵¹ que ha dejado de ser una representación abstracta u objetivada para constituirse en una manufactura artesanal que asume sus zonas grises y sus límites formales. Esta densidad sistémica es la vía operativa para deslogizar la semiopraxis institucional, permitiendo que la sustentabilidad de la vida sea el fundamento de un ‘discurso de los cuerpos’ que resuena con la experiencia viva y la otredad radical. En definitiva, la integración del saber crítico en los nodos de gobernanza permite que la institución transite hacia una universalidad plural, operando una revolución del habitar que la posiciona como un habitante sensato de su territorio.

Sin embargo, el éxito de estas trayectorias no debe ocultar los desafíos continuos en la VcM, donde a menudo persiste una asimetría que posiciona al académico como el único validador del saber. Un DS genuino exige reconocer que los sistemas de pensamiento tradicionales poseen marcos epistemológicos propios que no pueden ser reducidos a las lógicas académicas⁵². En el contexto chileno y latinoamericano, la problemática se agudiza por la historia de despojo y la violencia instalada en territorios interétnicos, lo

51 Velasco Castro, *op. cit.*, 2018.
52 Leff, *op. cit.*, 2025; y, Pérez Ruiz, *op. cit.*, 2019.

que dificulta la disposición a la escucha recíproca⁵³. La universidad moderna a menudo actúa como un monólogo imponente que impone sus reglas de discusión a los pueblos indígenas, manteniendo las asimetrías de poder⁵⁴. Para superar esta barrera, es imperativo que las instituciones transiten hacia una deslogización de su semiopraxis, integrando la sensibilidad, la intuición y el discurso de los cuerpos en su toma de decisiones⁵⁵. Esto implica que el diálogo no debe ser un trámite para distribuir patentes o conocimientos técnicos, sino una hospitalidad radicalmente abierta que disloque el lugar de enunciación académico⁵⁶. La investigación demuestra que solo mediante el aseguramiento de la centralidad del saber crítico en los nodos de gobernanza (como el caso estratégico de la Universidad de Cuenca) se puede evitar el abuso de la noción de diálogo y fomentar una universalidad plural donde quepan, como señala Salas⁵⁷, diversos mundos de vida. Estimamos entonces, que solo mediante la superación de estas brechas analógicas del conocer, las universidades podrían transformarse en plataformas de una universalidad plural, capaces de liderar la transición hacia un futuro justo y equilibrado en armonía con las condiciones de la vida⁵⁸.

5.1 Deslogizar la semiopraxis universitaria a través de la profundidad fenomenológica

Superar la barrera ontológica de la universidad moderna implica, necesariamente, deslogizar la semiopraxis institucional. Como proponen Guerrero y Grosso⁵⁹, esto significa integrar la intuición, la sensibilidad y la inmediatez de la experiencia no como

53 Salas, *op. cit.*, 2025.

54 Dimas Floriani, “Diálogo de saberes, la trama fundacional y el modelo analítico con algunas experiencias subalternas. Apuntes para el debate.”, En E. Leff (Coord.) *Diálogo de saberes: La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, CLACSO, 2025, 135-168; Salas, *op. cit.*, 2025.

55 Guerrero, *op. cit.*, 2025; y, Oliva, *op. cit.*, 2010.

56 Guerrero, *op. cit.*, 2025.

57 Salas, *op. cit.*, 2025

58 Salas, *op. cit.*, 2025.

59 Guerrero, *op. cit.*, 2025.

meros complementos, sino como el fundamento de un “discurso de los cuerpos” que reconoce la interacción con los seres territoriales. Solo así la conversación dialógica disloca el lugar de enunciación académico tradicional. Esta deslogización no debe confundirse con una simple deconstrucción del *Logos*, sino que constituye una apuesta por una semiopraxis que trascienda el sentido lógico y se abandone al juego de la “entropía-neguentropía sintiente”. La universidad, atrapada en su *habitus* intelectual y su “jaula logocéntrica”, ha operado históricamente bajo un límite epistémico que le impide entrar en un encuentro real con lo no humano. Al integrar la tríada de la intuición, la sensibilidad y la inmediatez, se busca rehabilitar dimensiones que fueron “epistemológicamente condenadas” por la racionalidad clásica, permitiendo que el conocer sea una configuración de mundo basada en la historia de las distinciones mediadas por la experiencia viva y no una mera representación abstracta.

Efectivamente, el “discurso de los cuerpos” emerge como el elemento central del encuentro de saberes. Mientras que el *Logos* académico se posiciona fuera del mundo para objetivarlo, el DS exige estar dentro del mundo, caminando emparejados con el hacer de la tierra. Como señalan Guerrero y Grosso⁶⁰, la conversación con seres territoriales como el agua inicia un proceso donde el decir “embarra la lengua”, rompiendo el purismo del discurso científico e ilustrado. Este enfoque exige que el analista universitario asuma una disposición crítica e interpretativa, a la que Velasco Castro⁶¹ denomina “razonabilidad hermenéutica” (la capacidad de producir unidades de conocimiento que mantengan una relación funcional y verificable con los fenómenos que pretenden explicar), reconociendo que el conocimiento es una manufactura artesanal sensible a la otredad radical de sentidos. Para que este tránsito sea efectivo, es imperativo que las IES promuevan una “hospitalidad excesiva”; esto implica una disposición radical a escuchar las razones del otro, incluso cuando parezcan “sinrazones” para la lógica hegemónica. Solo mediante esta alteración del suelo epistémico se puede evitar que el diálogo sea una “puesta en escena” o un simulacro de traducción. La reelaboración

60 Guerrero, *op. cit.*, 2025.

61 Velasco Castro, *op. cit.*, 2018.

epistémica, por tanto, no consiste en incorporar nuevas teorías al discurso de la Ciencia, sino en operar una revolución del habitar que transforme la manera en que la universidad se sitúa en su territorio, pasando de ser un observador externo a ser un habitante sensato que resuena con la diversidad de la vida.

Como advierte Eschenhagen, la disyunción detectada se agudiza por el impacto de la neoliberalización y mercantilización de las IES, que tiende a sacrificar la perspectiva crítica en pro del cumplimiento de indicadores de desempeño y rankings de sustentabilidad (como el QS Sustainability). Bajo esta lógica, la universidad se ve forzada a participar en una competencia global que prioriza intereses economicistas, donde los aspectos socioambientales quedan relegados e invisibilizados. Esta dinámica de adoctrinamiento curricular ignora deliberadamente los impactos socioambientales profundos y las epistemologías otras, convirtiendo al DS en una herramienta funcional al *statu quo* y a la “cultura del cumplimiento” (*tick-box culture*). En este contexto, la sustentabilidad deja de ser un proceso reflexivo para transformarse en un producto de mercado que legitima el desarrollo hegemónico insustentable. Los MM universitarios estudiados revelan que la verdadera liberación epistémica requiere una autocrítica que trascienda la formalización de políticas en papel y asuma una responsabilidad ética con la reproducción de la vida⁶². Esta transición demanda la incorporación de las ciencias de la complejidad para romper con las suposiciones de certidumbre y control de la ciencia moderna, abriéndose a la incertidumbre y a la aleatoriedad como condiciones propias de los sistemas vivos⁶³.

Un argumento central en contra de las prácticas actuales es entonces la persistencia de la sumisión interiorizada de los actores locales, quienes a menudo perciben a la academia como la única poseedora del verdadero saber científico⁶⁴. Esta dinámica refuerza la injusticia epistémica que convendría combatir mediante metodologías participativas, colaborativas y dialógicas que aseguren

62 Eschenhagen, *op. cit.*, 2021.

63 Leff, *op. cit.*, 2025; y, Eschenhagen, *op. cit.*, 2021.

64 Pérez Ruiz, *op. cit.*, 2025.

la autonomía de los sistemas de conocimiento tradicional⁶⁵. El análisis comparativo de los MM permite visibilizar estas barreras cognitivas, demostrando que la disyunción epistémica no es solo un fallo de gestión, sino una clausura racional que ciega a la institución ante la experiencia referencial⁶⁶. En última instancia, la reelaboración del DS en las universidades latinoamericanas depende de su capacidad para transformar sus MM en estructuras densas, transversales y sensibles a la otredad radical⁶⁷.

En concordancia, parece necesario reconocer que la creación de conocimiento en Ciencias Humanas debe cumplir con criterios de razonabilidad y veracidad para ser legítima⁶⁸. También es menester señalar que los resultados de este estudio no son reflejos objetivos de una realidad estática, sino construcciones manufacturadas a partir de la historia de distinciones de las propias comunidades universitarias⁶⁹. La alta variabilidad en las métricas de red entre las IES analizadas confirma que la transición hacia la sustentabilidad es un proceso vivo y en disputa. Para que el DS no sea un simple fetiche discursivo, la universidad debe dejar de ser una jaula logocéntrica y constituirse como un espacio de reexistencia donde el saber transformador guíe efectivamente el metabolismo institucional hacia un futuro justo y equilibrado⁷⁰. La superación de la brecha analógica del conocer es, por tanto, la tarea urgente para una educación superior que pretenda ser pertinente frente a la crisis civilizatoria del siglo XXI⁷¹.

6. Conclusiones

A modo de reflexión final y prospectiva, la presente investigación permite concluir que la transición de las IES latinoamericanas hacia la sustentabilidad y el DS no constituye un simple desafío de

65 *Idem.*; Floriani, *op. cit.*, 2018.

66 Oliva, *op. cit.*, 2010.

67 Leff, *op. cit.*, 2019.

68 Velasco, *op. cit.*, 2018.

69 *Idem.*

70 Leff, *op. cit.*, 2025.

71 Eschenhagen, *op. cit.*, 2021.

gestión técnica, sino una profunda batalla de carácter ontológico y epistémico. A lo largo de este trabajo, se ha argumentado que los MM universitarios actúan como los cimientos invisibles que determinan la capacidad institucional para responder a la policrisis paradigmática contemporánea. La conexión fundamental que surge del análisis es que la coherencia sistémica de una universidad depende de la fluidez con la que el pensamiento crítico logra permear desde las funciones académicas (docencia e investigación) hacia los núcleos duros de la toma de decisiones institucionales y la gestión presupuestal. En este sentido, los resultados obtenidos a través del modelado con lógica difusa demuestran que, sin una centralidad estratégica del saber transformador, el compromiso con la sustentabilidad se queda en la periferia del sistema, reduciéndose a un fetiche discursivo que no altera la racionalidad logocéntrica imperante.

Reafirmando la tesis central de este estudio, es imperativo sostener que la disyunción epistémica representa la barrera estructural más crítica para la reelaboración genuina de los saberes en nuestra región. Esta brecha analógica del conocer no debe entenderse como una negligencia administrativa aislada, sino como la manifestación de una resistencia histórica de la universidad moderna a someterse a la alteración que exige el encuentro con la otredad radical. El hallazgo de métricas nulas en la operatividad estratégica de instituciones que poseen discursos normativos robustos confirma que el conocimiento crítico está siendo neutralizado en una suerte de “jaula logocéntrica”, donde se le permite existir como teoría, pero se le prohíbe actuar como transformación. Por tanto, la liberación epistémica solo será posible cuando la universidad transite desde MM fragmentados y simplificadores hacia una estructura densa y transversal, donde el diálogo no sea una puesta en escena para cumplir con estándares externos, sino la base de una nueva política de la vida.

La interpretación de estos hallazgos tiene implicaciones que trascienden el ámbito académico y se instalan en el centro del proyecto civilizatorio de América Latina. La medida de centralidad nula en variables de gestión estratégica cuantifica un fenómeno de injusticia epistémica interna. Esto significa que las voces de quienes investigan y enseñan la sustentabilidad son silenciadas por la lógica operativa y administrativa de la propia institución (esto es, por los procedimientos, inercias burocráticas y criterios de

gestión que rigen su funcionamiento cotidiano), impidiendo que la universidad funcione como un “sujeto sensato” que guarda una relación funcional entre lo que sabe y lo que hace. El impacto de esta desconexión es preocupante para las comunidades con las que la universidad interactúa, ya que la vinculación con el medio tiende a reproducir lógicas asistencialistas en lugar de encuentros dialógicos fundados en la reciprocidad. En última instancia, si la universidad no logra deslogizar su propia semiopraxis para incluir la sensibilidad, la intuición y la inmediatez de la experiencia, el DS seguirá siendo un monólogo imponente que valida unilateralmente al otro desde parámetros eurocéntricos.

Ante esta realidad, se plantean recomendaciones y aplicaciones prácticas que orienten la reforma de los MM universitarios. En primer lugar, es fundamental que las IES pasen de la formalización de políticas en papel a la institucionalización de criterios ambientales en todos los nodos de gobernanza, emulando la eficiencia estratégica observada en casos exitosos donde el saber crítico posee una alta capacidad causal sobre el presupuesto y la infraestructura. Se recomienda la creación de comités transversales con poder decisorio que disloquen las jerarquías tradicionales, permitiendo que la docencia y la investigación no solo “analicen” la realidad, sino que “informen” activamente la gestión. Asimismo, los procesos de vinculación comunitaria deben ser rediseñados bajo una plataforma de diálogo que asegure la autonomía de los sistemas de conocimiento tradicional, integrando indicadores de justicia social y cultural que eviten la instrumentalización del término “diálogo”. La universidad debe reconocerse no como una entidad externa que estudia el mundo, sino como un habitante más del territorio que camina emparejado con el hacer de la tierra.

A pesar del análisis realizado, es necesario reconocer ciertas limitaciones y delinear futuras investigaciones que profundicen en los vacíos detectados. Una limitación evidente es el carácter transversal y comparativo del estudio actual, lo que impide observar la evolución dinámica de los MM tras reformas institucionales de largo aliento. Por ello, se propone como línea prioritaria el desarrollo de estudios longitudinales que evalúen cómo la densidad de las conexiones institucionales se fortalece o se debilita, por ejemplo, a lo largo de una década. Otro vacío de conocimiento crítico reside en

la dimensión afectiva y sensible del conocer; metodologías actuales siguen operando bajo un marco predominantemente racionalista que difícilmente captura el “corazonar” o la “semiopraxis sensible”. En este mismo sentido, el impacto de la Inteligencia Artificial emerge como una pregunta ineludible en la agenda investigativa: es urgente abordar cómo la integración de la IA afecta la disyunción epistémica, cuestionando si esta tecnología facilitará la conexión sistémica del conocimiento o sí, por el contrario, profundizará la fragmentación algorítmica del conocer.

En definitiva, este trabajo ha buscado ser algo más que un reporte académico; pretende ser una interpelación a la sensatez institucional en tiempos de crisis ambiental. El DS no debe ser la coartada para la inacción, sino el camino de reexistencia que permita a la universidad latinoamericana habitar su territorio con gratitud. Superar la disyunción epistémica exige que el *Logos* académico aprenda a callar para escuchar lo que el otro expresa desde la razón y el corazón, reconociendo que cada sistema de pensamiento posee una lógica propia que nos enseña la humildad de estar dentro del mundo. Solo mediante una transformación radical de sus MM, la universidad podrá dejar de ser una herramienta de dominio para convertirse en una plataforma de universalidad plural, asegurando que el conocimiento sea, en verdad, una manufactura artesanal al servicio de la sustentabilidad de la vida. Pues al final de esta travesía histórica, tal vez el aprendizaje más profundo sea, como ha señalado Sonia Sánchez, comprender que el agua de los saberes compartidos es la que todavía podríamos encontrar en el andar.

Referencias bibliográficas

- Biggs, H., D. Du Toit, M. Etienne, N. Jones, A. Leitch, T. Lynam, S. Pollard, y S. Stone-Jovicich, “Preliminary exploration of two approaches to documenting elements of the mental models of stakeholders in the Crocodile Catchment, South Africa”, *South Africa: Water Research Commission*, Report KV 216/08, 2013.
- Craik, K. J. W., “The nature of explanation”, Cambridge: Cambridge University Press, 1943.
- Dray, A., P. Perez, N. Jones, C. Le Page, P. D’Aquino, I. White, y T. Auatabu, “The AtollGame experience: from knowledge engineering to a computer-

- assisted role playing game”, *Journal of Artificial Societies and Social Simulation*, 9 (6), 2006.
- Eschenhagen Durán, M. L., Adversidades y posibilidades de alternativas al desarrollo: epistemologías otras y educación ambiental superior, *Gestión y Ambiente*, 24(supl), 2021, 83–106.
- Floriani, D., História da construção da Pós-Graduação Interdisciplinar em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMADE-UFPR): aspectos epistemológicos, metodológicos e institucionais, *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 47, 2018, 87–104.
- Floriani, D., Diálogo de saberes, la trama fundacional y el modelo analítico con algunas experiencias subalternas. Apuntes para el debate. En E. Leff (Coord.), *Diálogo de saberes: La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, CLACSO, 2025, 135-168.
- Gray, S. A., Gray, S., Cox, L. J., y Henly-Shepard, S., “Mental Modeler: A Fuzzy-Logic Cognitive Mapping Modeling Tool for Adaptive Environmental Management”, *46th Hawaii International Conference on System Sciences*, 2013.
- Guerrero, E. y Grosso, J. L., “El agua nos encuentra”. El relato del agua de un encuentro de saberes, En E. Leff (Coord.), *Diálogo de saberes: La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, CLACSO, 2025, 323-360.
- Jones, N. A., H. Ross, T. Lynam, P. Perez, y A. Leitch, “Mental models: an interdisciplinary synthesis of theory and methods”. *Ecology and Society*, 16 (1): 46, 2011.
- Kearney, A. R. y S. Kaplan, “Toward a methodology for the measurement of knowledge structures of ordinary people: the conceptual content cognitive map (3CM)”. *Environment and Behavior*, 29, 1997, 579-617.
- Lander, E. (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, 2003.
- Leff, E., “El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental”, *Siglo XXI*, 2018.
- Leff, E., “Devenir de la vida y trascendencia histórica: las vías abiertas del diálogo de saberes”, *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (50), 2019, 4-20.
- Leff, E., “Prefacio. La Apertura del Diálogo de Saberes a la Significancia de la Vida más allá del Logos Humano”, En E. Leff (Coord.). *Diálogo de saberes: La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, CLACSO, 2025, 11-64.
- Oliva Figueroa, I., “Breve cartografía de una disonancia epistémica: educación, complejidad y reforma”, *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 9(25), 2010, 321–335.
- Pérez Ruiz, M. L., & Argueta Villamar, A., *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina: investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, Juan Pablos Editores/CONACYT/ISC, 2019.
- Pérez Ruiz, M. L., & Argueta Villamar, A., “Diálogo de saberes: desafíos y perspectivas en América Latina”, En E. Leff (Coord.), *Diálogo de saberes: La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, CLACSO, 2025, 95-134.

- Probst, L., “Higher education for sustainability: a critical review of the empirical evidence 2013–2020”, *Sustainability*, 14(6), 2022, 3402. <https://doi.org/10.3390/su14063402>
- Quijano, A., “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, 29(13), 1992, 11-20.
- Quintero Weir, J. Á., & Pirela, E., “Chikekü We / Volver al Nosotros. Ayunka eñaru Mmakarüyü je jüchonñü / Pensar en el hacer de la Tierra y sus hijos”, En E. Leff (Coord.), *Diálogo de saberes: La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, CLACSO, 2025, 361-390.
- Salas, R., “Logros y limitaciones de la ciencia europea en Tierra del Fuego en el siglo XIX”, En E. Leff (Coord.), *Diálogo de saberes: La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, CLACSO, 2025, 211-266.
- Ther-Ríos, F., Peralta Vallejo, X. K., y Guzman Espinoza, K., “University transitions towards sustainability in Latin America: a comparative analysis of six higher education institutions”, *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 66, 2025, 533–556.
- Velasco Castro, A., “Condiciones epistémicas para la creación de conocimiento en ciencias humanas”, *Límite (Arica)*, 13(41), 2018, 46-59.

PARTE II:

**LA IRRUPCIÓN DE LA VIDA EN
EL DIÁLOGO DE SABERES**

¡La tierra está viva!

Regenerando encuentros de diálogos de saberes ecosóficos

Jéssica Sepúlveda Pizarro¹

Resumen

El artículo propone comprender los diálogos de saberes desde una cosmología animista, denominándolos diálogos de saberes ecosóficos. En primer lugar, se presentan cinco ideas fundamentales del animismo presentes en la ecosofía de Raimon Panikkar. Posteriormente, se argumenta que estos diálogos se arraigan en la experiencia territorial de un “estar dentro”, donde se diluyen las fronteras entre naturaleza y cultura, lo humano y lo natural, así como entre lo divino y lo político. Desde esta perspectiva, se resignifican las nociones dominantes de cosmología, antropología y divinidad. Finalmente, se concluye que los diálogos de saberes ecosóficos no solo implican una decolonización epistémica y política, sino también la recuperación y regeneración de la relación originaria entre el ser humano y la Tierra.

Palabras claves: *diálogos de saberes ecosóficos, diálogos de saberes, cosmología animista.*

Introducción

El título sugerente del presente capítulo, “¡La Tierra está viva! Regenerando encuentros de diálogos de saberes ecosóficos”,

¹ Doctora en Filosofía afiliada al Departamento de Ética Aplicada de la Universidad Católica de Temuco y al Centro Internacional Cabo de Hornos (CHIC), Chile. Correo: jsepulveda@uct.cl

articula dos ideas centrales que permiten situar el diálogo de saberes desde una perspectiva que denominaremos ecosófica. La primera se expresa de manera enfática en la afirmación “¡La Tierra está viva!”, donde el uso del signo de exclamación refuerza una defensa explícita hacia el animismo; postura históricamente desacreditada por la ciencia mecanicista. La segunda idea en línea con la anterior, propone reconfigurar la comprensión del diálogo de saberes a partir de una cosmología animista y su traducción a lo que hemos titulado los diálogos de saberes ecosóficos.

Esta discusión, aunque no siempre formulada explícitamente en términos de animismo, ha sido ya abordada en los debates contemporáneos sobre los diálogos de saberes. En este marco, resultan particularmente inspiradores para el presente trabajo los aportes de diversos autores que participaron en el libro *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*². Un ejemplo significativo es la propuesta de Eliana Guerrero y José Luis Grosso, quienes sostienen que todo encuentro de saberes en el norte argentino se inicia en conversación con el agua, subrayando, desde una perspectiva no antropocéntrica, la sugerente afirmación de que “el agua nos encuentra”³.

De este modo, el objetivo del capítulo es repensar los diálogos de saberes desde una perspectiva que dé cuenta de una comunidad de vida en la que cohabitan humanos y no humanos, y analizar cómo esta relación simbiótica se traduce en formas de intersubjetividad presentes en experiencias territoriales de diálogo de saberes. Esta reflexión —de carácter provisorio y siempre abierta— estará guiada por la propuesta ecosófica e intercultural de Raimon Panikkar. Si bien la ecosofía de este autor no se presenta como un sistema teórico acabado, su planteamiento se sustenta en la recuperación de una intuición milenaria e intercultural: el *anima mundi*, es decir, la convicción de que la Tierra está viva. En la fundamentación de este postulado, el autor entrelaza las disciplinas de la teología, la filosofía y la química, desde las cuales articula una comprensión relacional y viviente de la realidad⁴.

2 Enrique Leff (coord.), *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, Buenos Aires: CLACSO, 2025.

3 Eliana Guerrero y José Luis Grosso. “‘El agua nos encuentra’. El relato del agua de un encuentro de saberes”, En *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, editado por Enrique Leff, Buenos Aires: CLACSO, 2025, 323-359.

4 Raimon Panikkar obtuvo el grado académico de Doctor en las tres disciplinas men-

A partir de estas consideraciones introductorias, el presente trabajo se articula en torno a dos momentos de reflexión. En un primer momento, se esbozan cinco ideas fundamentales del animismo presentes en la propuesta ecosófica de Raimon Panikkar. En un segundo momento, se propone repensar los diálogos de saberes desde una perspectiva ecosófica animista, base de lo que, como anuncia el título, denominamos “diálogos de saberes ecosóficos”. El capítulo se cierra con un apartado de conclusiones que retoma los principales aportes desarrollados.

1. El animismo en la propuesta ecosófica de Raimon Panikkar

La etimología del término *ecosofía*, tal como la desarrolla Raimon Panikkar, remite a la “sabiduría de la Tierra”. A través de esta noción, el autor busca superar las limitaciones logocéntricas que suelen caracterizar a las propuestas ecológicas tradicionales. Si bien Panikkar no elaboró una formulación sistemática de su ecosofía, en este apartado se destacan cinco ideas vinculadas a una cosmología animista que pueden resultar especialmente fecundas para repensar la noción de diálogo de saberes.

La primera de estas ideas se vincula con la visión animista que sustenta su ecosofía. La intuición de que la Tierra es un organismo vivo se sintetiza en las siguientes palabras del autor:

La Tierra está viva. Ella es la Madre. La unión entre el Cielo y la Tierra genera todas las criaturas: ella les da vida, y sostiene esa vida (...) La vida no es solo privilegio del hombre, sino que el hombre participa en la vida del universo. El hombre, precisamente porque vive, ha sido llamado microcosmo. El modelo es el macrocosmo, no al revés, y ese macrocosmo es un ser vivo.⁵

cionadas, impulsado por su búsqueda de una integración de la realidad.

5 Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid: Trotta, 1999, 165.

Panikkar desarrolla esta intuición animista a partir de la noción latina de *anima mundi*, el “alma del mundo”. Según el autor, se trata de una idea milenaria que atraviesa distintas tradiciones de pensamiento, desde la Antigüedad hasta mucho después del Renacimiento. En esta concepción, la Tierra es más que mera materia; es la *phýsis* de los griegos, la *natura naturans* del pensamiento medieval, la *bhūmi* de los textos védicos, las que entre otras muchas cosmologías refuerzan la comprensión de la Tierra como dadora de vida. Esta visión ha sido, además, representada en numerosas culturas bajo la figura de la *terra mater*, un símbolo intercultural ampliamente documentado por estudiosos de las religiones como Mircea Eliade.

Panikkar sostiene que la intuición del *anima mundi* fue una visión ampliamente compartida durante el Medioevo y que no encontró una oposición por parte de la Iglesia, salvo cuando algunos pensadores intentaron identificar el alma del mundo con el Espíritu Santo, lo que dio lugar a acusaciones de herejía. Con todo, la creencia en que el mundo poseía un alma permaneció, en términos generales, incuestionada. Esta visión animista es la que Panikkar busca recuperar en su propuesta ecosófica, aunque superando el dualismo metafísico heredado de la tradición griega, que otorga primacía ontológica al principio anímico sobre lo corporal. En este desplazamiento resulta clave su formación en química, desde la cual reconoce la ultimidad de la materia y su carácter irreductiblemente misterioso, elementos que se convierten en pilares fundamentales de su ecosofía, tal como será explicado más adelante en la tercera idea de este apartado.

La segunda idea a destacar es que el animismo de Panikkar implica una forma específica de sabiduría, la cual se manifiesta en la noción de ecosofía, entendida como la sabiduría de la Tierra. A continuación, cito las palabras de Panikkar al respecto:

La “sabiduría de la Tierra” que expresa la palabra *ecosofía* implica tanto un genitivo objetivo como subjetivo. La ecosofía es tanto nuestro conocimiento o, mejor dicho, nuestra sabiduría, acerca de la Tierra como la sabiduría de la Tierra misma, que se nos desvela cuando somos

suficientemente receptivos para *com-prender-la*, es decir, para dejar que lo que nos revela, en su conjunto (*com-*), pueda arraigar (*prender*) en nuestro ser.⁶

En la cita mencionada se alude, por una parte, a la sabiduría de la Tierra en sentido de genitivo subjetivo, es decir, se afirma que la Tierra misma posee una sabiduría propia. Esta idea no resulta ajena al pensamiento de la Antigua Grecia. Heráclito, por ejemplo, concebía la existencia de un *Logos* único y común, radicalmente distinto de los *logoi* particulares, y consideraba sabio a quien era capaz de aprehender ese *Logos* y, con ello, acceder al verdadero conocimiento. Por su parte, Platón, en el *Timeo*⁷, expresa de manera explícita una visión animista del mundo al afirmar que el universo es “verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia”⁸. Esta concepción ha perdurado a lo largo de la historia y, si bien fue desplazada por la visión mecanicista propia de la ciencia moderna, en la actualidad han surgido enfoques que invitan a su reconsideración. El ensayo emblemático de Aldo Leopold, *Pensando como una montaña*⁹, es un claro ejemplo de ello, debido a las múltiples interpretaciones que ha suscitado desde la ética ambiental. En este marco, de dicho ensayo surgen preguntas fundamentales que se articulan con el debate animista, como lo es si el ser humano puede realmente pensar como una montaña y, por tanto, trascender el *logos* humano; y si la montaña posee una forma de agencia moral, es decir, una sabiduría propia.

No obstante, Panikkar complejiza la noción de ecosofía al introducir también el genitivo objetivo, al señalar que se trata, asimismo, del conocimiento que el ser humano puede alcanzar acerca de la Tierra. Este saber no se impone ni se extrae instrumentalmente, sino que se revela únicamente en la medida en que el ser humano se muestra receptivo, dispuesto a comprenderla y a integrar dicha experiencia en lo más profundo de su ser. De este modo, Panikkar no establece una distinción entre dos sabidurías —la de la Tierra y

6 Raimon Panikkar, *Ecosofía. La sabiduría de la Tierra*, Barcelona: Fragmenta, 2021, 64.

7 Platón, “Timeo”, Edición bilingüe de José María Zamora, *Notas y anexos de Luc Brisson*. Madrid: Abada Editores, 2010, 203.

8 *Ibid.*, 30c.

9 Aldo Leopold, “Pensando como una montaña”, *Revista Ambiente y Desarrollo* 23, no. 1, Santiago de Chile, 2007, 13–15.

la del ser humano—, sino que propone una relación *sui generis*, en la cual el ser humano participa de la sabiduría de la Tierra en la medida en que sabe escucharla. En palabras del autor, “El hombre ha de ser la sabiduría de la Tierra”¹⁰, abriendo así la posibilidad de relaciones simbióticas orientadas al florecimiento de la vida en su conjunto.

La tercera idea presente en la propuesta ecosófica de Panikkar, en continuidad con las anteriores, alude a la necesidad de reconocer en la naturaleza —y en particular en sus dimensiones de espacio, tiempo y materia— su carácter de ultimidad. Así como a lo largo de la historia han existido culturas centradas en lo divino (*teocentrismo*) o en lo humano (*antropocentrismo*), Panikkar sostiene que, frente a la crisis contemporánea, emerge con fuerza un nuevo centro: la Tierra misma, cuyo clamor, antes silenciado, hoy reclama atención. Este grito ha sido recogido por pensadores como Leonardo Boff en su libro *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*¹¹, y se manifiesta en nuestra conciencia como una cosmofanía, es decir, como una revelación del cosmos en la que están implicadas la vida y la muerte. Es, en este sentido, que la ecosofía de Panikkar adquiere un carácter último.

Sin embargo, que la Tierra posea un carácter de ultimidad no significa, para Panikkar, que ella sea el único centro de la realidad. Por el contrario, en su planteamiento trinitario —inspirado en sus fuentes religiosas, especialmente el cristianismo y el *advaita* hindú— sostiene que la realidad posee una estructura triple, que integra lo divino, lo humano y lo cósmico. Según el autor, la crisis contemporánea trasciende lo meramente ecológico, pues su raíz se encuentra en la pérdida de la cohesión de una triple dimensión en la que, históricamente, coexistían el mundo de los dioses, el de los seres humanos y el de la naturaleza. Por ello, Panikkar sostiene que no se puede comprender la naturaleza prescindiendo de su dimensión divina ni de su humanización. En consecuencia, su ecosofía no puede separarse de las cuestiones religiosas y antropológicas, lo que explica su interés por las tres disciplinas fundamentales que sustentan su formación académica: teología, filosofía y química.

La cuarta idea presenta un trasfondo tanto ontológico como político. En el plano ontológico, si la Tierra posee un carácter de

10 Panikkar, *op. cit.*, 45.

11 Leonardo Boff, *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*, Valladolid: Trotta, 1997.

ultimidad, debe ser experimentada como fundamento primordial, en la medida en que “no solo estamos, sino que somos”¹² parte de ella. Desde esta perspectiva, la Tierra no es simplemente un entorno externo, sino una dimensión constitutiva de nuestra existencia, es nuestro propio cuerpo. Panikkar enfatiza esta relación primordial con la Tierra al afirmar que “Todo lo que diremos no se entenderá si no experimentamos la Tierra como base primordial”¹³. En las antípodas de esta experiencia, el autor advierte que la cultura tecnocrática ha transformado nuestros estilos de vida y, con ello, nuestra manera de pensar y de experimentar la realidad, lo que promueve una relación desarraigada con la Tierra, reducida únicamente a las exigencias de la supervivencia.

En el plano político, esta idea adquiere particular relevancia al articularse con la crítica intercultural que el autor dirige al modelo de desarrollo, sustentado en los mitos del progreso, de la ciencia y de la historia, y que ha sido impuesto de manera violenta a diversos pueblos y culturas. La dimensión revolucionaria de su propuesta ecosófica se expresa en los siguientes términos:

La ecosofía contiene otra semilla revolucionaria. Derriba no solo la creencia occidental en el progreso, sino también, a la vez, el mito subyacente de la historia (uno de los mitos más fundamentales de la cultura occidental imperante), muy vinculado a las religiones monoteístas. Este mito va ligado a la noción misma de desarrollo y de ciencia moderna. *Progreso, Historia, Desarrollo y Ciencia moderna* forman el paquete cultural de la civilización occidental. Los cuatro están intrínsecamente relacionados.¹⁴

Su argumentación se fundamenta en el concepto moderno del tiempo orientado hacia el futuro, donde la Historia se concibe como “el cauce temporal en el que se dan los acontecimientos,

12 Panikkar, *op. cit.*, 61.

13 *Ibid.*, 58.

14 *Ibid.*, 83.

fluyendo en dirección precisa hacia el mar escatológico”¹⁵, de modo que “todos corremos hacia un fin”¹⁶ y el punto Omega termina por dominar el sentido de la existencia. Panikkar critica esta visión del tiempo tomando como referencia sus fuentes religiosas hinduistas y budistas, así como la propia disciplina filosófica; por ejemplo, en el ámbito religioso, la experiencia del *nirvāna* en el hinduismo adolece de una meta, es decir no posee un *telos*.

Desde una perspectiva filosófica, Raimon Panikkar sostiene que la esencia del tiempo reside en la estructura rítmica de la realidad en el que el ritmo se caracteriza precisamente por carecer de una finalidad. Esta concepción del tiempo constituye la base de su perspectiva intercultural de la ecosofía. En este marco, la noción hinduista de la Tierra — *bhūmi* — no se entiende como materia inerte, sino como suelo y sostén que se ha generado por sí mismo, implicando una temporalidad que Panikkar interpreta en un plano político como un proceso que se puede relacionar con las palabras occidentales de *despertar*, *iluminación*, *realización*¹⁷, concepciones que no denotan competitividad. En este tipo de temporalidad, todos los seres maduran de manera sincrónica, en la búsqueda de la sabia armonía propia de cada momento, sin dar lugar a la explotación de unos sobre otros. En este mismo sentido, la extendida y legitimada clasificación de los países como “subdesarrollados” o “en vías de desarrollo” no solo resulta colonizadora, sino que también se inscribe en una temporalidad carente de homeostasis, lo que pone de manifiesto su carácter intrínsecamente violento.

Sin duda, la noción del tiempo en Panikkar requiere un abordaje profundo, pues en ella confluyen no solo la filosofía y las tradiciones religiosas, sino también sus conocimientos científicos sobre el tiempo y el espacio que la ciencia contemporánea ha ido descubriendo. Tal como veremos en el apartado siguiente, al analizar la articulación de su pensamiento con el diálogo de saberes, la experiencia rítmica del tiempo no resulta ajena a los pueblos del Abya Yala, constituyendo la base de una intersubjetividad sincronizada entre los seres que conforman la comunidad de la Vida.

15 *Ibid.*, 86.

16 *Ibid.*, 86.

17 *Ibid.*, 72.

La quinta y última idea que cabe destacar es la concepción religiosa que atraviesa su planteamiento ecosófico:

Me resulta alentador ver que mucha gente en Occidente empieza a recuperar la creencia milenaria de los pueblos de la Tierra que peyorativamente llamamos animismo. Todo tiene vida, y la Tierra misma tiene alma, vida propia. Hablo de animismo en el sentido tradicional de un principio divino que anima la realidad y que es inmanente a la naturaleza.¹⁸

En la cita puede interpretarse, desde un punto de vista jerárquico, que la dimensión divina posee una prioridad ontológica sobre el mundo. Sin embargo, basta recordar que para Panikkar la realidad es trinitaria, lo que implica una relación *sui generis* entre lo divino, lo humano y lo cósmico, la cual no responde a una visión sustancialista de cada una de estas dimensiones, sino más bien a un pensamiento relacional. En este sentido, para Panikkar lo divino es inmanente a la naturaleza y no trascendente, como sostiene la visión que ha predominado en las religiones monoteístas. Por esta razón, un aspecto central de su ecosofía es que Dios no es únicamente el Dios del ser humano, sino también el Dios del mundo; es decir, posee funciones cosmológicas y cosmogónicas, sin las cuales no podría ser considerado Dios¹⁹. Es por esta razón, que para Panikkar la ecosofía es también un tema esencialmente religioso.

2. Diálogos de Saberes Ecosóficos: Repensar los diálogos de saberes desde una perspectiva ecosófica animista

En el primer apartado se revisaron cinco ideas que explican el animismo en la propuesta ecosófica de Raimon Panikkar, las cuales permiten iniciar una reflexión orientada a repensar los diálogos de saberes desde una perspectiva ecosófica animista o lo que denominamos

¹⁸ *Ibid.*, 30.

¹⁹ *Ibid.*, 86.

diálogos de saberes ecosóficos. Este ejercicio de replanteamiento exige adentrarse en la comprensión de lo que podría denominarse una intersubjetividad ecosófica animista, donde el diálogo interespecie, por ejemplo, es una de sus características intrínsecas.

Sin embargo, sumergirse en las profundidades de una intersubjetividad ecosófica implica un trabajo hermenéutico en aquellas culturas donde la conciencia animista permea la totalidad de la realidad. Esto representa, sin duda, un gran desafío para quienes habitan en ciudades tecnificadas y con escasa experiencia de enraizamiento territorial; no obstante, y reconociendo el carácter provisorio de este trabajo, resulta pertinente considerar la distinción propuesta por José Ángel Quintero Weir y Elizabeth Pirela entre lo que significa “estar fuera” y “estar dentro” del mundo²⁰. Mientras la primera noción remite a una ruptura ontológica entre el ser humano y el mundo —con las graves consecuencias éticas que hoy se manifiestan en la actual crisis civilizatoria—, la segunda se sustenta en una ontología que implica un “emparejamiento en la existencia de todas las comunidades (humanas y no humanas) como necesaria complementariedad para la común producción y reproducción de la vida”²¹. De este modo, para el presente trabajo, la postura ontológica de “estar dentro” del mundo resulta especialmente inspiradora para iniciar la reflexión sobre los diálogos de saberes ecosóficos, en tanto lleva implícito una cosmovisión animista de emparejamiento de la comunidad de vida.

De esta manera, en la siguiente sección argumentaré lo que denominaremos diálogos de saberes ecosóficos desde una comprensión animista y teniendo como eje hermenéutico la ontología del “estar adentro”. Para ello desarrollaré cuatro temas que tocan su entendimiento: la extensión de la comunidad de vida más allá de la dicotomía naturaleza y cultura; la gravidez de la inmanencia divina en una antropología situada; los conocimientos ecosóficos que trascienden el logos humano; y la comprensión de la política y la ética desde un “pisar suave sobre la Tierra”.

20 José Ángel Quintero Weir y Elizabeth Pirela, “Chikekü We / Volver al Nosotros. Ayunka eñaru Mmakarüyü je jüchonñü / Pensar en el hacer de la Tierra y sus hijos”, En *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, editado por Enrique Leff, Buenos Aires: CLACSO, 2025, 361-389.

21 *Ibid.*, 366.

2.1. Diálogos de Saberes Ecosóficos: extensión de la comunidad de vida más allá de la dicotomía naturaleza y cultura

Cuando se habla de diálogo de saberes, se hace referencia al concepto de sabiduría más que la acumulación de conocimiento. En este sentido, Toledo y Barrera-Bassols señalan que los saberes indígenas y locales se aproximan a lo que se entiende por sabiduría, en la medida en que “se basan en la experiencia concreta y en las creencias compartidas por los individuos acerca del mundo circundante”²². Asimismo, los autores sostienen que la sabiduría tradicional no ha fragmentado la realidad en una dicotomía entre cultura y naturaleza; por el contrario, sus saberes dan cuenta de una coexistencia evolutiva entre ambas a lo largo de la historia. A partir de esta perspectiva, introducen el neologismo *culturalidades* para referirse a aquellas sociedades cuyo devenir se ha configurado a partir de una relación prolongada e íntima entre cultura y naturaleza, lo que genera conocimientos y técnicas orientadas al buen vivir en la Tierra.

La noción de *culturalidades* nos aproxima a lo que proponemos comprender como diálogos de saberes ecosóficos, los cuales implican una intersubjetividad enraizada en la vida biológica, ampliamente presente en las cosmovisiones de los pueblos del Abya Yala. Un ejemplo de ello es la subjetividad indígena descrita por Rodolfo Kusch en la *América profunda*, donde la interpretación de la realidad se funda en el criterio de la fecundación de la semilla, la germinación y la obtención del fruto²³. Desde esta perspectiva, la vida es comprendida a partir de la propia vida biológica, y no desde un principio mecánico abstracto de causalidad.

La noción de *culturalidades* implica un “estar dentro” del mundo y, con ello, una cosmología animista que hace posible, en la construcción de saberes, la interacción entre humanos y no humanos. Como se ha señalado, Panikkar sitúa esta comprensión del animismo en la intuición del *anima mundi*. Desde una perspectiva intercultural, y más

22 Víctor M. Toledo y Narciso Barrera-Bassols, *La Memoria Biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 2014, 101.

23 Rodolfo Kusch, *América Profunda*, Buenos Aires: Biblos, 1999, 83.

allá de las diferencias que pueden encontrarse entre los diversos pueblos en este modo de habitar animista, es posible reconocer similitudes fundamentales que remiten a una percepción central, es decir, a la comprensión de que la Tierra está viva. José Ángel Quintero y Elizabeth Pirela reconocen esta percepción en aquellos pueblos que se conciben a sí mismos como un “estar dentro” del mundo, y describen esta visión de la siguiente manera:

He aquí el sentipensar de los pueblos que reconocen estar dentro del mundo: la Tierra es un cuerpo vivo, con espíritu, cuyo metabolismo reproduce constantemente su vida y la de todas las comunidades de seres que, al interior de su cuerpo o sobre su piel, reciben su *Aseyuu/Ariiyuu* o *energía vital* con la que igual todas ellas reproducen su existencia.²⁴

Si se desea profundizar en el animismo y analizar sus implicancias en el diálogo de saberes ecosóficos, Philippe Descola se presenta sin duda como un referente fundamental. Su riguroso estudio sobre las cuatro ontologías de la existencia²⁵ identifica al animismo como aquella perspectiva en la que humanos y no humanos comparten similitudes en sus interioridades, pero difieren en sus fisicalidades. Esta idea se expresa con claridad en la siguiente cita, que, aunque extensa, resulta clave para comprender en profundidad el planteamiento del autor:

es la atribución que los humanos hacen a los no-humanos de una interioridad idéntica a la suya. Esta disposición humaniza a las plantas y sobre todo a los animales, porque el alma de la que se los dota les permite no sólo comportarse con arreglo a las normas sociales y los preceptos éticos de los humanos, sino también establecer con estos y entre ellos relaciones de comunicación. La similitud de las interioridades autoriza,

24 Quintero, *op. cit.*, 368.

25 Philippe Descola identifica cuatro ontologías: Animismo, Totemismo, Naturalismo y Analogismo.

pues, una ampliación del estado de “cultura” a los no-humanos, con todos los atributos que eso implica, desde la intersubjetividad hasta el dominio de las técnicas, pasando por los comportamientos ritualizados y el respeto de las convenciones. De todos modos, esta humanización no es completa, porque en los sistemas animistas esa especie de humanos disfrazados que son las plantas y los animales se distinguen de los hombres, precisamente, por sus atavíos de plumas, pelos, escamas o corteza; en otras palabras, por su fisicalidad.²⁶

En la cita, Descola subraya que la experiencia de la semejanza en la interioridad entre humanos y no humanos implica una ampliación de la noción de cultura, que deja de estar limitada exclusivamente a lo humano. De ello se desprende que los saberes desarrollados por los pueblos animistas tampoco son exclusivamente humanos; incluso el propio lenguaje, el *logos*, puede verse cuestionado en cuanto a su naturaleza antropocéntrica. Este planteamiento se refleja claramente en la siguiente cita de Elisa Loncon:

Como parte de la enseñanza de los mayores, se aprende que al perder la lengua también se pierde la comunicación con los demás y con los seres de la Tierra, porque la lengua, las palabras, son parte del aliento de la Tierra, la Tierra respira a través del zugun, de las palabras, los cantos, los sonidos y voces que existen en la naturaleza. De esta manera, cuidar la lengua, revitalizarla, salvarla del exterminio es también salvar la Tierra y sus voces.²⁷

Desde esta perspectiva, en la que los saberes y el lenguaje no se limitan a lo humano, es posible aproximarse a la ecosofía de Panikkar, concebida como una sabiduría de la Tierra, de la cual el ser humano forma parte al “estar dentro” del mundo. Por lo tanto, dentro de

26 Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires - Madrid: Amorrortu, 2025, 199.

27 Elisa Loncon, *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*, Santiago de Chile: Ariel, 2023, 15.

una ontología animista, las nociones de *culturalidades*, “estar dentro” y ecosofía se articulan y resuenan de manera coherente entre sí.

2.2. Diálogos de Saberes Ecosóficos: La gravidez de la experiencia inmanente divina en una antropología situada

Por otra parte, Descola en su cita despliega una serie de interacciones entre los humanos, las plantas y los animales que van desde la vida práctica, las técnicas a los rituales, enfatizando en todo ello la construcción de una intersubjetividad que podemos designar como ecosófica. Esta intersubjetividad también adquiere una nueva connotación si sumamos la vida ritual de las culturas animistas, donde el co-habitar contempla la existencia de las divinidades con las cuales interactúan. En estas cosmologías, la naturaleza y sus manifestaciones se conciben como hierofanías, es decir, como realidades sagradas. La dimensión espiritual atraviesa la totalidad de la existencia: “todo vive porque todo tiene espíritu”²⁸ y, por ende, su omnipresencia cumple una función central en la vida práctica de los pueblos.

Esta noción inmanente de lo divino remite a la formulación original de Panikkar, quien concibe el animismo como la presencia de un principio divino que anima la realidad y le es inmanente. Más allá de las derivaciones filosóficas y teológicas que plantea esta concepción, lo cierto es que, en el marco de los diálogos de saberes en territorios atravesados por conflictos ambientales —especialmente de carácter interétnico—, la percepción sagrada de la naturaleza se configura como una fuente fundamental de movilización política, con un alto grado de radicalidad, en defensa del territorio. Ello evidencia que, desde esta concepción de lo divino, no existe una escisión entre la vida espiritual y la acción política.

Por otra parte, la noción inmanente de lo divino plantea interrogantes sobre el tipo de subjetividad que conlleva. La historia de las religiones muestra los riesgos asociados a una concepción radicalmente trascendente de lo divino, que puede derivar en una *fuga mundi* —una “huida del mundo”— dejando tanto a la Tierra como

28 Quintero, *op. cit.*, 374.

a los seres humanos expuestos a diversas formas de explotación y destrucción. En contraste con esta perspectiva, característica de muchas religiones monoteístas, numerosas culturas —y aún vigentes— han concebido la relación entre naturaleza y divinidad de manera monista o a través de un vínculo *sui generis* no dualista, en el que la Tierra misma se personifica como diosa, la *Terra Mater*, que, en el caso de la cosmología de la India, recibe el nombre de *Prakriti*, el principio femenino que Vandana Shiva le da una importancia vital en su pensamiento ecológico.

La experiencia de lo divino inmanente en la naturaleza se manifiesta en la vida cotidiana a través de una antropología situada, profundamente enraizada en el territorio, de donde surge su firme defensa. Esta perspectiva invita a reflexionar sobre la subjetividad que implica y su relación con la manera de habitar el mundo. En este marco, resulta particularmente sugerente la antropología de Rodolfo Kusch, basada en la cosmología del viracochaísmo, quien describe esta configuración como una “cultura de conjuración”, es decir, una experiencia primordial marcada por el miedo originario, que el ser humano moderno habría superado mediante las defensas erigidas en el mundo artificial de la ciudad.

Esta experiencia primordial del miedo configura una antropología situada en la gravedad de la naturaleza/Dios, que Kusch expresa mediante la noción del *mero estar*. Esta gravedad “asigna a su cultura cierta cualidad de ‘yecto’ entre fuerzas antagónicas y trae consigo un sinfín de estructuras de orden social y estético”²⁹. Dichas estructuras remiten a la organización de una comunidad agraria consciente del carácter azaroso de la vida, particularmente en lo que respecta a la cosecha del fruto del maíz.

En esta antropología propia de una cultura de la conjuración, la experiencia de lo divino se manifiesta como una gravedad que atraviesa tanto la vida ritual como la cotidiana, con un peso ontológico vivido a partir del miedo originario. Se trata, sin duda, de una forma de subjetividad cuya sabiduría práctica reconoce los límites y el carácter azaroso de la vida, en la que el ser humano no ejerce un control absoluto. Esto contrasta radicalmente con el mito de Prometeo y con las pulsiones fáusticas que operan, consciente e

29 Kusch, *op. cit.*, 89.

inconscientemente, en nuestras sociedades modernas y tecnificadas. Sin duda, esta concepción inmanente divina y su correlato con una antropología situada, nos lleva a plantear los diálogos de saberes desde una experiencia finita, contrario a lo que la filósofa chilena Sandra Baquedano denomina y a su vez crítica como el *ecopositivismo*, que se entiende como un particular optimismo, encendido de la realidad y que “adopta una postura negacionista de las dinámicas ecocidas en curso”,³⁰ al mismo tiempo que se nutre de la ilusión del imperio de la razón suficiente. Desde esta perspectiva, los diálogos de saberes ecosóficos implican la experiencia radical de coexistir con la muerte.

2.3. Diálogos de Saberes Ecosóficos: Comprender los conocimientos ecosóficos más allá del logos humano

La antropología situada implica, además, reflexionar sobre el tipo de conocimiento que supone “estar dentro” del mundo, pues, como enfatiza Enrique Leff, “saber la vida se vuelve condición para salvar la vida”.³¹ Sin embargo, desde una cultura que se concibe a sí misma como “fuera del mundo”, la objetivación de la naturaleza ha provocado que el cerco epistemológico se convierta en un obstáculo para comprenderla desde la experiencia del diálogo de saberes, tal como lo plantean Eliana Guerrero y José Luis Grosso en la siguiente cita:

La gran coraza construida para defenderse de *estar expuestos a una conversación e interacción con los seres territoriales*, el encerrarse en una comunidad “Humana” frente a la “Naturaleza”, en un Logos que, “en verdad”, des-oye al hablar “*sobre y por encima de*”, se ha vuelto una doctrina que se anuncia a los cuatro vientos y en los diversos caminos del planeta bajo el mandato de cubrir todos los *mundos*.³²

30 Sandra Baquedano Jer, *La naturaleza encasillada. Una revisión de nuestros hábitos mentales para una ética de la sobrevivencia*, Santiago de Chile: Fondo de cultura Económica, 2025, 131.

31 Enrique Leff, “Devenir de la vida y trascendencia histórica. Las vías abiertas del diálogo de saberes”, En *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, editado por Enrique Leff, Buenos Aires: CLACSO, 2025, 72.

32 Guerrero, *op. cit.*, 338.

Desde esta misma perspectiva, Leff sostiene que la crisis ambiental es el efecto histórico del *logos* humano sobre el devenir de la *Physis*³³, desoyendo el habla de la Tierra y, con ello, la experiencia de dejarse afectar por los seres territoriales no humanos, quienes “nos abren sentidos que no pasan por lo racional”³⁴. En este marco, adquiere especial relevancia la pregunta: “¿Cómo hacer para *desaprender esa distancia* tan urbana, tan urbanizada, que desdeña el olor barrial, la que hemos puesto, interpuesto, con los *seres territoriales*?”³⁵.

Para Panikkar, la relación personal —el yo-tú— constituye la base de la conexión con la naturaleza, que no puede ser objetivada ni limitada por el *logos* humano. Este personalismo difiere sin duda de las relaciones establecidas en la comunidad humana, mediadas por el lenguaje; sin embargo, a través de experiencias de interacción con la naturaleza, se revelan a la conciencia formas de relación que amplían las esferas de la vida, no solo en términos perceptivos, sino también en el desarrollo de saberes ecosóficos. Un ejemplo de ello es la agricultura tradicional, producto de una coevolución milenaria entre seres humanos y seres territoriales donde la domesticación de legumbres evidencia la profundidad de este vínculo.

Concomitante con la idea anterior, me resulta interesante reseñar el caso de los conocimientos ecosóficos de las aves de don Lorenzo Aillipan del pueblo mapuche, quien, a la edad de 8 o 9 años, fue iniciado a través de un sueño como Hombre-Pájaro-Mapuche, o Ññumche (*ññum* = ave, *che* = ser humano) y, como tal, puede comunicarse con las aves. Sus “poemas alados” no solo revelan la hermandad con las aves, sino también la posesión de un conocimiento ecosófico que puede constituir un aporte valioso para la ciencia. Tal es el caso de su poema alado sobre el picaflor (*pinda* en mapuzungun, *Sephanoides sephaniodes* en su nombre científico), que describe un hecho intrigante para los científicos que es el adormecimiento o torpor que el picaflor mantiene durante todo el invierno. Aunque este fenómeno ya era conocido por lugareños, permanecía desconocido para la comunidad científica hasta su documentación, lo que evidencia el potencial

33 Leff, *op. cit.*, 67.

34 Guerrero, *op. cit.*, 346.

35 *Ibid.*, 335.

fructífero del diálogo entre los saberes ecosóficos indígenas y los conocimientos científicos³⁶.

Esto sin duda replantea los alcances de lo que significa una antropología ecosófica cuya naturaleza implica la extensión de un yo empírico y acotado. Nuevas nociones dan cuenta de este esfuerzo por trascender el antropocentrismo, tales como la *antropología del bosque* del antropólogo Juan Carlos Skewes³⁷, *Autorrealización* del filósofo de Arne Næss³⁸, que entre muchas otras se pueden sintetizar en la siguiente pregunta que nos plantea el filósofo R. Fornet-Betancourt: “¿No habrá que promover un giro antropológico por el cual el ser humano se despidiera del protagonismo activista del “sostenedor” de la tierra y se recupere en su natural organicidad como “ser sostenido?””.³⁹

2.4. Diálogos de Saberes Ecosóficos: Comprensión de la política y la ética desde un “pisar suave sobre la Tierra”.

Repensar los diálogos de saberes desde una intersubjetividad ecosófica implica una revisión profunda de los conceptos tradicionales en los ámbitos de la política y la ética. Como se ha señalado, en la ecosofía de Raimon Panikkar la crítica intercultural a la noción de desarrollo responde a una cuestión de orden ontológico, estrechamente vinculada con la comprensión del tiempo. En este marco, la Tierra remite a una temporalidad no lineal, es decir, un tiempo que despliega la maduración de los seres, cuyas manifestaciones se asemejan a un crecimiento sincronizado —no atomizado— que emerge de la estructura rítmica de la realidad. La experiencia fenomenológica de este tiempo sincronizado no conlleva la objetivación de la alteridad; por el contrario, la sabiduría

36 Lorenzo Aillapan y Ricardo Rozzi, “Una etno-ornitología mapuche contemporánea: Poemas alados de los bosques nativos de Chile”, *Ornitología Neotropical*, 15, 2004, 425.

37 Juan Carlos Skewes, *La regeneración de la vida en los tiempos del capitalismo: Otras huellas en los bosques nativos del centro y sur de Chile*, Santiago de Chile: Ocho Libros, 2019.

38 Arne Næss, *Ecología, comunidad y estilo de vida: Esbozos de una ecosofía*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2000.

39 Raúl Fornet-Betancourt, “¿Es la sostenibilidad una perspectiva interculturalmente sostenible? Elementos para la crítica de un concepto bien intencionado, pero insuficiente”, *Pasos*, 129, 2007, 14.

ecosófica implica un “estar dentro” del mundo, donde la alteridad se configura en una relación *sui generis* en la que identidad y diferencia convergen de manera simultánea.

Desde esta cosmología, la implicancia política de la ecosofía de Panikkar en la noción de diálogo de saberes puede apreciarse con mayor claridad a partir de los aportes de José Ángel Quintero Weir y Elizabeth Pirela en torno a la ontología política que desarrollan. Inspirados en la propuesta de Arturo Escobar, estos autores la reelaboran desde la cosmología animista del pueblo Añuu, a partir de la noción indígena de *Eirare*, entendida como un proceso originario de territorialización; en otras palabras, como un modo de ver, sentir y habitar el mundo que impulsa y orienta todo el proceso de producción y reproducción de la vida. Curiosamente, en su ontología política está detrás una cosmología unida a la idea de un tiempo rítmico que recuerda a la noción de Panikkar. En la siguiente cita se puede apreciar esta visión:

Se trata de una *energía vital* de transformación que la Tierra recibe en el giro del universo, la cual envuelve todo el planeta; pero que, a su vez, la Tierra emana con el propio giro de su imantado corazón, y rizomáticamente, en rítmicas pulsaciones, emerge por todos los poros de su piel como energía de vida de todos los lugares/tiempo por ella creados en su constante caminar por el universo.⁴⁰

En esta cosmología animista, la Tierra es concebida como un organismo vivo que, en su caminar, redistribuye rítmicamente la energía vital en los distintos lugares/tiempo/órganos que van emergiendo. La estructura rítmica del tiempo se expresa, así, en la participación dentro de un proceso metabólico sincronizado, en el cual la Tierra *corta/comparte* la energía vital con todos los seres —humanos y no humanos— que ella crea, y que, a su vez, ejercen su propio *hacer* en el acto de *cortar/compartir* territorial.

Puede deducirse —resguardando las necesarias precauciones frente a posibles extrapolaciones culturales— que este *cortar* y *compartir* alude a un proceso creativo de individuación de todo

40 Quintero, *op. cit.*, 368.

ser, en términos de tiempo y espacio, y a la vez, a su participación comunitaria en el gran metabolismo de la Tierra. Estas ideas conllevan implicaciones tanto políticas como éticas en el proceso de territorialización, que inciden directamente en lo que hemos venido abordando como diálogo de saberes ecosóficos y que se reafirman a mi comprender, en la noción de *pisar suave sobre la Tierra*⁴¹, que expresan los autores Quintero Weir y Pirela.

Esta expresión es retomada por los autores del pensador brasileño Ailton Krenak y con ella buscan dar cuenta del saber milenario de los pueblos indígenas del gran territorio de Abya Yala, quienes, desde su “estar dentro” del mundo, lograron ordenar la producción y reproducción de su existencia al ritmo y a las pulsaciones de los distintos lugares/tiempo/órganos del cuerpo del mundo por ellos territorializados. Desde esta perspectiva, el hacer (*Eiña*) de la comunidad humana no se limita a las transformaciones orientadas a la satisfacción de las necesidades materiales de existencia, sino que forma parte de las transformaciones metabólicas del propio hacer —el *Eiña*— de la Tierra. De este modo, se abre un horizonte político y ético que implica que toda comunidad humana debe aprender a *pisar suave sobre la Tierra*; es decir, que en su proceso de territorialización sea capaz de crear y ejercer un *Eiña* integrado al metabolismo de vida del mundo y, por ende, de *caminar como camina la Tierra* (*Wakuaipa*)⁴². Esta vigilancia de “caminar como camina el mundo” constituye un principio ético que, según Quintero y Pirela, nos obliga a comprender que solo es posible sustentar nuestras vidas si, con nuestro *hacer*, contribuimos al sustento del *hacer* de vida de la Tierra.

Este horizonte ético permite desplazar el diálogo de saberes, que se ha centrado de forma tradicional únicamente en la comunidad humana, hacia la concepción de diálogos de saberes ecosóficos, que, tal como indica Leff en la siguiente cita, puede sintonizarse con lo que se ha planteado respecto a “pisar suave sobre la Tierra” y “caminar como camina la Tierra”, donde el diálogo intersubjetivo está supeditado a las condiciones de lo Real: “El diálogo de saberes va más allá de un diálogo intersubjetivo desvinculado de las condiciones de lo Real de

41 *Idem*.

42 *Ibid.*, 370.

Vida. En este sentido, implica un encuentro de los conocimientos y saberes de la naturaleza con la entropía como la ley límite de la naturaleza en el orden de la vida y de la producción”.⁴³ Concomitante a la idea de la ley del límite de la naturaleza, los diálogos de saberes ecosóficos nos invitan a resignificar una noción política fundamental: la emancipación. Cuando enfrentamos conflictos ambientales, estos son en realidad mucho más que disputas ecológicas puesto que suelen estar imbuidos de dinámicas de racismo y colonialismo. Los pueblos indígenas saben que un genocidio o un epistemicidio siempre van acompañados de un ecocidio, y por ello defienden con tenacidad sus tierras y ríos, incluso arriesgando sus propias vidas. Sin embargo, desde la perspectiva ecosófica, cabe preguntarse si estas luchas pueden ser comprendidas a partir de una noción de libertad propia de la modernidad, que ensalza al sujeto autónomo y soberano, emancipado del reino de la necesidad —es decir, de la naturaleza— para alcanzar el reino de la libertad humana. En este marco, la emancipación se reduce al control y dominación de la naturaleza como camino hacia la felicidad humana, postura que atraviesa tanto modelos socialistas como neoliberales y sus diversas variantes.

Esta es precisamente la crítica que plantea Maria Mies y la ecofeminista Vandana Shiva a ese concepto tradicional de libertad y felicidad. Para ella, la verdadera búsqueda de libertad no pasa por la subyugación de la naturaleza, sino por concebir la libertad y la felicidad dentro de los límites que impone la propia naturaleza:

La búsqueda de la libertad no pasa por la subyugación o la trascendencia del “reino de la necesidad”, sino más bien por concentrarse en el desarrollo de una concepción de la libertad, de la felicidad, de la “buena vida”, dentro de los límites de la necesidad, de la naturaleza. Hemos designado esta visión como la perspectiva de la subsistencia, porque el empeño de “trascender” la naturaleza ya no es justificable, sino que, por el contrario, debemos alimentar y conservar el potencial de subsistencia de la naturaleza en todas sus dimensiones y manifestaciones. La libertad *dentro* del reino de la necesidad puede universalizarse para abarcar a todos

43 Leff, *op. cit.*, 81.

y todas; la libertad *con respecto a* la necesidad sólo puede ser accesible para una minoría.⁴⁴

Conclusiones: Regenerando los diálogos de saberes ecosóficos

Como se ha señalado, el presente trabajo propone una tesis provisional y siempre abierta sobre una nueva comprensión de los diálogos de saberes, basada en una cosmología animista y su traducción a lo que hemos denominado diálogos de saberes ecosóficos. Esta reflexión no responde a caprichos ni a un solipsismo intelectual de la autora, sino que se fundamenta en un modo de co-creación que dialoga e inspira con algunos manuscritos presentados en el libro *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, de los que, por cierto, pido anticipadamente a sus autores disculpas si llegué a malinterpretar alguna de sus ideas.

La reflexión sobre los diálogos de saberes ecosóficos se desarrolló en cuatro temas a recordar: la extensión de la comunidad de vida más allá de la dicotomía naturaleza y cultura; la gravedad de la inmanencia divina en una antropología situada; los conocimientos ecosóficos que trascienden el logos humano; y la comprensión de la política y la ética desde un “pisar suave sobre la Tierra”. En todos ellos se abordó transversalmente la ontología del “estar adentro”⁴⁵. En estos ejes, los diálogos de saberes ecosóficos se arraigan en la experiencia territorial, donde las fronteras ontológicas entre naturaleza y cultura, antropología y naturaleza, lo divino y lo político, entre otras, se diluyen y resignifican las nociones hegemónicas de cosmología, antropología y divinidad. No obstante, debo reconocer que la exploración temática deja pendiente la incorporación de los valiosos aportes delecofeminismo, que articulan la relación entre el principio femenino y la Tierra. Esta perspectiva constituye, sin duda, un eje crucial para seguir ampliando la comprensión de lo que hemos denominado diálogos de saberes ecosóficos.

44 María Mies y Vandana Shiva, “Introducción: ¿Por qué escribimos juntas este libro?”, En *Ecofeminismo*, Barcelona: Icaria, 2016, 49-50.

45 Quintero, *op. cit.*, 2025.

Finalmente, más allá de los temas abordados, la reflexión sobre los diálogos de saberes ecosóficos se fundamenta en la intuición milenaria recuperada por Raimon Panikkar, a saber, *anima mundi*, la cual se encarna interculturalmente en aquella sabiduría que reconoce que *¡La Tierra está viva!* y que ha estado presente en diversas tradiciones culturales, incluidas en las raíces de Occidente. De esta manera, pensar los diálogos de saberes ecosóficos no es solo un programa de decolonización epistémica y política, sino un llamado a recuperar y regenerar la relación original de influencia mutua entre el ser humano y el universo, la Tierra. El hermano Ailton Krenak dice que “*Nuestro futuro es Ancestral*”⁴⁶, y lo ancestral no es pasado, sino reactualización de la relación originaria con el universo. Hoy, más que nunca, cobran especial fuerza las palabras de Ralph Waldo Emerson en su ensayo *Nature*, donde invita a recuperar aquella conexión perdida y, que, para la autora, sustenta la experiencia territorial de los diálogos de saberes ecosóficos: “Nuestra época es retrospectiva. Erige los sepulcros de los padres. Escribe biografías, historias y crítica. Las generaciones precedentes contemplaban cara a cara a Dios y la naturaleza; nosotros a través de su mirada ¿Por qué no habríamos de disfrutar también nosotros de una relación original con el universo?”⁴⁷

Agradecimientos

Este capítulo de libro fue fruto de la colaboración del proyecto ANID/BASAL FB210018 del Centro Internacional Cabo de Hornos (CHIC)

Bibliografía

Aillapan, Lorenzo, y Ricardo Rozzi, “Una etno-ornitología mapuche contemporánea: Poemas alados de los bosques nativos de Chile”, *Ornitología Neotropical*, 15, 2004, 419–434.

46 Citado en Quintero, *op. cit.*, 378.

47 Ralph Waldo Emerson, *Naturaleza y otros escritos de juventud*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, 41.

- Baquedaño Jer, Sandra, *La naturaleza encasillada. Una revisión de nuestros hábitos mentales para una ética de la sobrevivencia*, Santiago de Chile: Fondo de cultura Económica, 2025.
- Boff, Leonardo, *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*, Valladolid: Trotta, 1997.
- Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires - Madrid: Amorrortu, 2025.
- Emerson, Ralph Waldo, *Naturaleza y otros escritos de juventud*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “¿Es la sostenibilidad una perspectiva interculturalmente sostenible? Elementos para la crítica de un concepto bien intencionado, pero insuficiente”, *Pasos*, 129, 2007, 8-14.
- Guerrero, Eliana y Grosso, José Luis, “‘El agua nos encuentra’. El relato del agua de un encuentro de saberes”, En *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, editado por Enrique Leff, Buenos Aires: CLACSO, 2025, 323-359
- Kusch, Rodolfo, *América Profunda*, Buenos Aires: Biblos, 1999.
- Leff, Enrique, coord., *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, Buenos Aires: CLACSO, 2025.
- Leff, Enrique, “Devenir de la vida y trascendencia histórica. Las vías abiertas del diálogo de saberes”, En *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, editado por Enrique Leff, Buenos Aires: CLACSO, 2025, 65-93.
- Leopold, Aldo, “Pensando como una montaña”, *Revista Ambiente y Desarrollo* 23, no. 1, 2007, 13–15. Santiago de Chile.<http://cmap.unavarra.es/rid=1NQMXQ73C-1J8CZD-1M6/Aldo%20Leopold.%20Pensando%20como%20una%20monta%C3%B1a.pdf>
- Loncon, Elisa, *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*, Santiago de Chile: Ariel, 2023.
- Mies, María y Shiva, Vandana, “Introducción: ¿Por qué escribimos juntas este libro?”, En *Ecofeminismo*, Barcelona: Icaria, 2016.
- Næss Arne, *Ecología, comunidad y estilo de vida: Esbozos de una ecosofía*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2000.
- Panikkar, Raimon, *Ecosofía. La sabiduría de la Tierra*, Barcelona: Fragmenta, 2021.
- Panikkar, Raimon, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid: Trotta, 1999.
- Platón, “Timeo”, Edición bilingüe de José María Zamora, *Notas y anexos de Luc Brisson*. Madrid: Abada, 2010.
- Quintero Weir, José Ángel y Pirela, Elizabeth, “Chikekü We / Volver al Nosotros. Ayunka eñaru Mmakarüyü je jüchonñü / Pensar en el hacer de la Tierra y sus hijos”, En *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, editado por Enrique Leff, Buenos Aires: CLACSO, 2025, 361-389.

Skewes, Juan Carlos, *La regeneración de la vida en los tiempos del capitalismo: Otras huellas en los bosques nativos del centro y sur de Chile*, Santiago de Chile: Ocho Libros, 2019.

Toledo, Víctor M. y Barrera-Bassols, Narciso, *La Memoria Biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 2014.

Crisis ecológica y metodológica. Tránsito paradigmático en la investigación científica

Noelia Carrasco Henríquez¹

Resumen

En contexto de crisis ecológica y climática, este capítulo examina la relación entre ciencia, desarrollo y métodos de investigación desde la idea de un tránsito paradigmático en curso. Sostiene que la crisis ecológica expresa también el agotamiento de un paradigma científico-metodológico fragmentario, binario e instrumental, históricamente ligado al desarrollo moderno. A partir de experiencias de investigación en el centro-sur de Chile y del diálogo con debates latinoamericanos sobre justicia epistemológica, diálogo de saberes y coproducción del conocimiento, el texto muestra que hoy emergen métodos y estrategias que reorientan la investigación hacia la horizontalidad, la reflexividad y la producción compartida del conocimiento.

Palabras clave: *conocimientos, territorios, justicia epistemológica, transdisciplina, desarrollo.*

Introducción

La crisis climática y ecológica contemporánea constituye una alteración de los equilibrios biofísicos del planeta y al mismo tiempo, expresa el agotamiento histórico de un modo de organizar la vida social, la economía y el conocimiento. En ese sentido, no puede

¹ Dra. En Antropología Social y Cultural. Académica del Departamento de Historia, Universidad de Concepción. Correo: noeliacarrasco@udec.cl

comprenderse al margen de los paradigmas de civilización, progreso y desarrollo que acompañaron la expansión de la modernidad industrial y del capitalismo basado en la naturaleza. Si la actual crisis socioecológica es inseparable de esa trayectoria, entonces la pregunta por los métodos de investigación científica remite a una interrogación más amplia por el tipo de racionalidad que hizo posible conocer, clasificar e intervenir el mundo de maneras hoy puestas en cuestión por la propia crisis.

Desde esta perspectiva, la crisis ecológica es también una crisis de los paradigmas científicos y metodológicos que acompañaron el desarrollo moderno. Las ciencias no se desarrollaron al margen de los procesos de industrialización, planificación y expansión global del desarrollo, sino en estrecha relación con ellos. En ese marco, una parte importante de sus métodos heredados se consolidó bajo una racionalidad fragmentaria, binaria e instrumental que separó naturaleza y cultura, sujeto y objeto, conocimiento y territorio. Esa matriz permitió construir enormes capacidades analíticas y operativas, pero al mismo tiempo contribuyó a naturalizar formas de intervención sobre ecosistemas y comunidades tratadas como recursos, superficies de ordenamiento o campos de aplicación técnica. Por ello, cuando hoy se revisan los métodos de investigación, lo que está en juego no es solo su eficacia, sino también su inscripción histórica en un paradigma que muestra signos evidentes de agotamiento.

Este problema se vuelve especialmente visible en los territorios del Sur Global, donde la degradación ecológica, las desigualdades persistentes y los conflictos por tierra, agua y recursos hacen evidente la crisis del desarrollo como promesa organizadora de la vida colectiva. Los enfoques convencionales de planificación e investigación tendieron a operar desde premisas monoculturales y verticales, con escasa capacidad para reconocer la pluralidad de ontologías, memorias territoriales y sistemas de conocimiento que sostienen la vida en contextos de alta conflictividad socioambiental. En este contexto, los giros recientes hacia perspectivas interculturales, horizontales y transdisciplinarias permiten advertir que el tránsito metodológico en curso no consiste simplemente en sumar participación o diversificar técnicas, sino en revisar las bases epistémicas desde las cuales se definen los problemas, se legitiman las evidencias y se imaginan las soluciones.

En este capítulo sostenemos que la discusión sobre métodos debe ser leída como parte de un tránsito paradigmático más amplio. La crisis ecológica revela la insuficiencia de los marcos científicos ligados al desarrollo moderno, pero también abre la posibilidad de observar nuestras prácticas científicas de otro modo: como prácticas históricas, situadas y potencialmente transformadoras. Desde ahí, la revisión metodológica deja de ser un ejercicio de ajuste interno de la ciencia y se convierte en una oportunidad para acelerar su compromiso con el rediseño del desarrollo. Ello supone reconocer que la producción de conocimiento no puede seguir organizada exclusivamente por la lógica de la intervención técnica, sino que necesita orientarse por formas más reflexivas, relacionales y territorialmente situadas de investigación, capaces de dialogar con otros sistemas de conocimiento y de contribuir a transiciones socioecológicas más justas.

A partir de este argumento, el texto se organiza en tres apartados. En el primero, se examina la relación histórica entre ciencia, desarrollo y crisis ecológica, con el fin de mostrar por qué el agotamiento del modelo de desarrollo compromete también a los paradigmas científicos que lo acompañaron. En el segundo, se aborda la crisis de los métodos como expresión de los límites de una racionalidad fragmentaria heredada, centrada en dicotomías que hoy resultan insuficientes para comprender problemas complejos. En el tercero, se analizan las formas contemporáneas que adopta este tránsito paradigmático en la práctica científica, prestando especial atención a la reflexividad, el diálogo con conocimientos territoriales y la apertura a formas de investigación que contribuyan al rediseño del desarrollo en contexto de crisis climática.

1. Crisis ecológica, territorios y agotamiento del paradigma científico del desarrollo

La crisis ecológica contemporánea puede leerse, en primer lugar, como el agotamiento histórico de una forma específica de organizar las relaciones entre sociedad, naturaleza y conocimiento. No se trata solo de la acumulación de impactos biofísicos — calentamiento global, degradación hídrica, pérdida de biodiversidad,

contaminación y expansión extractiva—, sino de la crisis de un horizonte civilizatorio que convirtió a la naturaleza en recurso, al territorio en soporte de intervención y al conocimiento científico y tecnológico en una mediación privilegiada para la expansión del desarrollo moderno. Vista de este modo, la crisis climática no constituye un objeto externo a las ciencias, sino un síntoma de la trama histórica en la que ellas mismas participaron. Esta constatación obliga a desplazar hoy la pregunta metodológica desde el plano restringido de las técnicas hacia un problema más amplio: el de los paradigmas de ciencia y sociedad que hicieron posible conocer, clasificar e intervenir el planeta hasta sus límites.

Por ello, preguntarse por los métodos de investigación exige reconocer que estos no son instrumentos neutros ni universales, sino productos históricos de una racionalidad determinada, forjada al calor de los ideales de progreso, modernización y crecimiento. Esta historicidad resulta central para comprender la persistencia de un pensamiento epistemológico determinista, dualista y absoluto que consagró a la razón como única vía legítima de acceso a la verdad, y que dejó una huella duradera en la organización de los métodos. En ese marco, la investigación moderna tendió a consolidarse sobre una serie de dicotomías —naturaleza y cultura, sujeto y objeto, cualitativo y cuantitativo, entre otras— que facilitaron la especialización y el control analítico, pero al mismo tiempo empobrecieron la comprensión de procesos complejos y relacionales. Como advierte Welch IV, este paradigma científico no ha permanecido inmóvil y ha incorporado cambios relevantes, entre ellos los desarrollos de la multidisciplinaria y la interdisciplina. Sin embargo, esas aperturas no siempre han implicado una transformación de fondo.² Con frecuencia, las innovaciones metodológicas han sido absorbidas por el mismo horizonte histórico que dicen cuestionar.

Este punto resulta especialmente importante en un momento en que las agendas científicas oficiales, tanto en el Norte como en el Sur global, incorporan de manera creciente lenguajes de innovación, sustentabilidad, participación y vinculación con el medio. La presencia de estos vocabularios suele sugerir novedad y apertura;

2 James Welch IV “El nacimiento de la interdisciplinaria a partir del pensamiento epistemológico”, *Issues in Integrative Studies*, 29, 2011, 1-39. https://interdisciplinarystudies.org/wp-content/issues/vol29_2011/01_Vol_29_Cover.pdf

sin embargo, la novedad metodológica no equivale, por sí sola, a una novedad paradigmática. Cuando la producción de conocimiento permanece adherida a los supuestos del progreso ilimitado, de la optimización de recursos y del uso intensivo de la naturaleza, incluso los enfoques que se presentan como innovadores pueden seguir funcionando como insumos de un modelo de desarrollo en crisis. En este sentido, las formas instrumentales de interdisciplina o transdisciplina mencionadas por Welch IV pueden leerse como indicio de un fenómeno más amplio: la capacidad del paradigma científico del desarrollo para incorporar ajustes metodológicos sin alterar sus premisas fundamentales. El problema, por tanto, no consiste solo en ampliar herramientas de investigación, sino en interrogar el horizonte normativo y político que organiza su uso.

Uno de los campos donde esta racionalidad se ha expresado con mayor claridad es el ordenamiento territorial. Como muestran Márquez Poblete y Veloso Pérez³, en Chile este campo ha estado históricamente marcado por la dispersión institucional, la fragmentación sectorial y la subordinación a una lógica de desarrollo que privilegia la funcionalidad económica del espacio. En ese marco, el paradigma clásico de la planificación se edificó sobre un enfoque racionalista y tecnocrático que trató al territorio como una superficie ordenable mediante planes, zonificaciones y criterios científicos supuestamente neutrales. La promesa de neutralidad fue decisiva: al presentarse como técnica y no como política, la planificación logró invisibilizar las relaciones de poder, las desigualdades territoriales y la pluralidad de formas de habitar y significar el espacio. Watson ha mostrado cómo esa epistemología universalizante, difundida desde el Norte Global, tendió a presentar sus propios marcos como válidos, estereotipando las culturas de planificación del Sur y reforzando esquemas centralizados, verticales y frecuentemente excluyentes.⁴ La crisis ecológica permite ver hoy con mayor nitidez que esa pretendida neutralidad metodológica no fue un rasgo

3 Marco Márquez Poblete y Eva Veloso Pérez, “El ordenamiento territorial en Chile: estado del arte”, *Revista Estado, Gobierno y Gestión Pública* 18, 35, 2020, 139-179. <https://doi.org/10.5354/0717-8980.2020.61424>

4 Vanessa Watson, “The planned city sweeps the poor away...”: Urban planning and 21st century urbanisation”, *Progress in Planning* 72, 3, 2009, 151-193. <https://doi.org/10.1016/j.progress.2009.06.002>

secundario del paradigma modernizador, sino una de sus formas más eficaces de legitimación.

La crítica latinoamericana al desarrollo permitió tempranamente desmontar esta naturalización. En 1988, Fals Borda⁵ propuso una lectura del territorio que cuestiona la reducción del espacio a una variable técnico-administrativa, insistiendo en la necesidad de comprender la región desde una concepción ecológica y sociocultural e incorporando el conocimiento de las comunidades como parte de la construcción misma del problema territorial. Su propuesta no se limitó a añadir un componente social a un esquema técnico previamente dado; puso en cuestión el modo mismo en que se definían los problemas, las escalas y las voces autorizadas para intervenir. Más tarde, Escobar planteó que el desarrollo no debía ser entendido únicamente como un conjunto de políticas o programas, sino como un discurso histórico que produjo realidades, jerarquías y modos de intervención.⁶ Desde esa perspectiva, la ciencia no operó desde fuera del desarrollo, sino como uno de sus lenguajes privilegiados. Lo que se construyó fue una promesa de bienestar fundada en una determinada forma de mirar a los territorios, a las poblaciones y a la naturaleza, codificándolos como objetos de conocimiento, de gestión y de transformación. Esta crítica permite comprender que el agotamiento del modelo de desarrollo compromete también a las formas científicas que contribuyeron a hacerlo pensable y operativo. No se trata, entonces, de afirmar que la ciencia sea la única responsable de la crisis, sino de reconocer que una parte importante de sus métodos y de sus dispositivos de validación se consolidó en estrecha relación con una economía política del conocimiento funcional a la expansión modernizadora.

El propio Escobar profundiza esta crítica al mostrar que las luchas territoriales de pueblos y comunidades frente al extractivismo no son solo resistencias frente a proyectos económicos, sino disputas ontológicas frente al “Mundo Uno” moderno/capitalista.⁷ De este

5 Orlando Fals Borda, *La insurgencia de las provincias: Hacia un nuevo ordenamiento territorial para Colombia*, 1.ª ed. Siglo XXI Editores, 1988.

6 Arturo Escobar, “Antropología y desarrollo”, *Maguaré* 14, 1999, 42-73. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/11135/11803>

7 Arturo Escobar, *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, 1.ª ed. Ediciones UNAULA, 2014. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/>

modo, el territorio deja de ser únicamente una unidad de planificación y aparece como espacio de relaciones, memorias, prácticas de sustento y formas de existencia que no pueden reducirse a la lógica de la administración racional. En la misma dirección, Svampa⁸ ha descrito el giro ecoterritorial latinoamericano como un proceso en el que movimientos indígenas, campesinos y urbanos elaboran lenguajes alternativos al desarrollo a partir de la defensa de la tierra, el agua, los bienes comunes y la biodiversidad. Lo que estas perspectivas tienen en común es que no añaden “cultura” o “participación” a un problema ya definido, sino que cuestionan cómo ese problema fue construido y qué formas de conocimiento le dieron visibilidad.

Desde este ángulo, la crisis ecológica aparece también como una crisis de los métodos, en la medida en que estos han sido organizados desde una matriz binaria que separa sujeto y objeto, razón y afectividad, observador y territorio, seres humanos y ecosistemas. La Carta de la Transdisciplinariedad y la propuesta de ciencia posnormal de Funtowicz y Ravetz ofrecen referencias globales para comprender este límite, en tanto expresan una revisión más amplia de la racionalidad científica acontecida al compás de la crisis ecológica y planetaria.⁹ En ambos casos, el punto decisivo es que la fragmentación del conocimiento ya no puede sostenerse como garantía suficiente de inteligibilidad frente a problemas complejos, inciertos y socialmente controvertidos. La aspiración a una objetividad completa, basada en la captura analítica de fragmentos del mundo, mostró su insuficiencia precisamente allí donde los fenómenos aparecen atravesados por historicidad, conflicto, relacionalidad e incertidumbre. Por eso, la discusión metodológica ya no puede limitarse a perfeccionar procedimientos: se ve obligada a asumir la complejidad del presente como un desafío epistemológico y político.

handle/CLACSO/4835; Arturo Escobar, “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”, *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 2015, 25-38. <https://www.scielo.org/ar/pdf/cas/n41/n41a02.pdf>

8 Maristella Svampa, *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*, 1.^a ed. CALAS, 2019.

9 “Carta de la Transdisciplinariedad”, Primer Congreso Mundial de la Transdisciplinariedad, Convento de Arrábida, Portugal, 1994. <https://www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm>; Silvio Funtowicz y Jerome Ravetz, *Ciencia posnormal. Ciencia con la gente*, 1.^a ed. Icaria, 2000.

Ese dilema se vuelve especialmente visible en territorios concretos del Sur Global, donde la crisis ecológica no aparece como abstracción sino como experiencia vivida. Los trabajos desarrollados en la provincia de Arauco y, particularmente, en Lebu, durante los últimos años permiten observar este problema con nitidez. Las territorialidades costeras del centro-sur de Chile están atravesadas por ontologías en fricción, es decir, por formas divergentes de entender la relación entre sustento, territorio, naturaleza y cambio climático.¹⁰ En esos espacios convergen pobreza multidimensional, presión extractiva de larga data, degradación de ecosistemas, expansión de monocultivos forestales y riesgos climáticos crecientes pero, al mismo tiempo, persisten prácticas como la recolección costera y forestal, que condensan memoria ecológica, conocimiento situado y capacidad adaptativa. Cameron *et al.* muestran, por ejemplo, que las recolectoras de nalca no solo sostienen medios de vida en contextos de precariedad, sino que también actúan como guardianas de socioecosistemas, movilizando conocimientos locales en procesos de restauración ecológica en paisajes profundamente intervenidos.¹¹ Desde esta perspectiva, la persistencia de la recolección no puede ser leída como remanente de un pasado premoderno ni como simple “dato local”, sino como evidencia de otras formas de conocer, habitar y regenerar la vida en medio de la crisis.

Es precisamente ahí donde el tránsito paradigmático deja de ser una abstracción y se convierte en una pregunta sobre nuestras propias prácticas científicas. Investigar en territorios intersticiales —la orilla, el bosque, los espacios donde subsisten comunes bajo presión extractiva— obliga a desdibujar el camino recto del método cartesiano y a reconocer flexibilidad, iteración y porosidad como atributos de una producción de conocimiento co-construida.¹² En esos contextos, la relación entre academia y

10 Noelia Carrasco y Francisca Vergara-Pinto “Coastal territorialities and ontologies in friction: A review of multiple coastal settlements in the context of climate change”, *Journal of Coastal Conservation* 27, 17, 2023. <https://doi.org/10.1007/s11852-023-00947-x>

11 Jimena Cameron, Francisco Vergara-Pinto, Noelia Carrasco, Camila Guzmán, Natasha Cortillas, Cledia Flores, “Women gatherers of nalca (*Gunnera tinctoria*) as guardians of socioecosystems: Local history, extractivism and restoration in Chile”, *The Extractive Industries and Society*, 17, 2024. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2023.101394>

12 Noelia Carrasco, Camila Neves, Natasha de Cortillas, Paula Fuentealba, Francisca Vergara-Pinto, “Diálogo intercientífico desde el centro sur de Chile. Repensando el que-

territorio exige revisar quién pregunta, desde dónde se pregunta y qué formas de evidencia son posibles. La referencia a Funtowicz y Ravetz resulta relevante en este punto porque permite pensar una ciencia con las personas y no simplemente sobre ellas.¹³ Pero esta revisión no proviene solo del Norte Global. Desde el Sur, el pensamiento de Rivera Cusicanqui y Lugones, entre otros autores y autoras, permite profundizar la crítica al mostrar que la colonialidad del saber y del género no son dimensiones externas a la práctica científica, sino parte de la matriz histórica que ordenó jerarquías entre conocimientos, cuerpos y territorios.¹⁴ La pregunta metodológica se vuelve entonces inseparable de una revisión de las condiciones de autoridad epistémica.

En esta clave, la reflexión de Manzano adquiere especial densidad. Si la producción de conocimiento es circular, relacional y situada, entonces el problema metodológico debe incluir la pregunta por las voces autorizadas para hablar y ser escuchadas, por los vínculos que hacen posible el conocimiento y por sus formas de circulación entre mundos locales y espacios académicos.¹⁵ La crisis ecológica obliga así a revisar no solo los objetos de estudio, sino también las relaciones que sostienen el acto mismo de investigar. Esto permite entender por qué el tránsito paradigmático no puede resolverse con la mera inclusión de participación o con la anexión del conocimiento tradicional a instrumentos ya existentes. Lo que

hacer científico desde los territorios”, En *Habilitantes para el diálogo intercientífico en Chile*, editado por Noelia Carrasco Henríquez, Paula Fuentealba Urzúa y Natascha de Cortillas Diego, Dostercios Editorial, 2025, 28-49; Francisca Vergara-Pinto, Noelia Carrasco, Paula Fuentealba, V. Gonzalez-Rojas, Camila Neves, Cledia Flores, Paula Díaz, Victoria, Suazo, Jimena Cameron, Natasha de Cortillas, “Ecologías de la recolección y cuidados de los comunes: diálogo intercientífico desde la orilla y el bosque en la provincia de Arauco”, En *Habilitantes para el diálogo intercientífico en Chile*, ed. por Noelia Carrasco, Paula Fuentealba y Natascha de Cortillas, Dostercios Editorial, 2025, 62-85.

13 Funtowicz y Ravetz, *op. cit.*, 2000.

14 Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 1.ª ed. Tinta Limón, 2010; María Lugones, “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, 9, 2008, 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

15 Virginia Manzano, “La producción de la circularidad del conocimiento. Saberes, demandas y políticas de investigación”, En *La política científica en disputa: diagnósticos y propuestas frente a su reorientación regresiva*, editado por Federico Brugaletta, Mariana González Canosa, Marcelo Starckenbaum y Nicolás Welschinger, Universidad Nacional de La Plata y CLACSO, 2019, 72-87.

está en juego es una redistribución más profunda de la capacidad de definir problemas, construir evidencia y orientar decisiones.

Bajo esta mirada, solo el rediseño de las prácticas científicas podrá contribuir al rediseño del desarrollo. Durante demasiado tiempo, el desarrollo fue concebido como la expansión de capacidades técnicas, crecimiento económico y optimización de recursos, mientras la ciencia aportaba diagnósticos, instrumentos y legitimidad para esa empresa. Hoy, en cambio, la crisis climática y ecológica muestra que no basta con corregir externalidades ni con introducir componentes participativos en dispositivos que continúan siendo estructuralmente verticales. Si el desarrollo ha de ser rediseñado, ese rediseño debe incorporar otras premisas: relacionalidad ecológica, pluralidad de conocimientos, historicidad territorial, justicia ambiental y capacidad efectiva de las comunidades para decidir sobre los procesos que afectan sus mundos de vida. Ese desplazamiento tiene una dimensión política evidente, pero también una dimensión metodológica profunda, porque obliga a repensar qué cuenta como evidencia, desde dónde se formulan las preguntas y con quiénes se construye el conocimiento.

Por lo mismo, el tránsito entre paradigmas científicos y metodológicos constituye una disputa en curso entre formas de conocimiento que conviven, se tensionan y se solapan en nuestras prácticas de investigación. Persisten, por una parte, métodos y dispositivos heredados de la racionalidad fragmentaria del desarrollo; emergen, por otra, experiencias que ensayan horizontalidad, coproducción, locus socioecológicos compartidos y formas más relacionales de producir conocimiento. Lo importante de asumir este tránsito de manera reflexiva es que permite visualizar nuestras prácticas científicas como intervenciones históricas con efectos sobre territorios, comunidades y futuros posibles. En esa clave, acelerar el compromiso de la ciencia con el rediseño del desarrollo no significa una mera actualización instrumental, sino una transformación más exigente, es decir, reconocer su propia participación en la crisis, abrirse a otros modos de conocer y contribuir a una transición socioecológica que es, al mismo tiempo, una transición de las ciencias.

2. Crisis de los métodos y reformulaciones desde la justicia epistemológica

Una de las expresiones más concretas de cómo la crisis ecológica revela el agotamiento del paradigma científico del desarrollo aparece hoy en el plano de los métodos. No se trata solo de que ciertos instrumentos hayan envejecido o de que los diseños tradicionales resulten insuficientes para abordar problemas complejos. Lo que está en cuestión es algo más profundo: el modo en que la investigación ha sido históricamente concebida como una operación de extracción, clasificación y validación unilateral del conocimiento. La crisis de los métodos no es, por tanto, un problema exclusivamente técnico. Expresa el desgaste de una forma de conocer que naturalizó la separación entre quien investiga y aquello que es investigado, entre los lenguajes autorizados de la ciencia y los saberes territorializados, entre la formulación académica del problema y la experiencia de quienes lo habitan. Desde esta perspectiva, la revisión metodológica obliga a interrogar la inscripción histórica de nuestras prácticas científicas en un paradigma fragmentario, binario e instrumental, y a preguntarse qué tipo de transformación requieren hoy esas prácticas para responder de manera más justa y pertinente a la crisis climática y ecológica.

Esta cuestión adquiere una densidad particular cuando se la mira desde la experiencia de investigación en los territorios del centro-sur de Chile. Aquí, la necesidad de replantear los métodos no proviene solamente de debates epistemológicos generales ni de los repertorios críticos producidos en la literatura sobre interdisciplinariedad, transdisciplinariedad o producción colaborativa de conocimiento. Tiene también un asidero empírico muy claro, acumulado a lo largo de la relación entre academia y comunidades locales. En el trabajo de campo, en entrevistas, reuniones, talleres, conversaciones informales y procesos de colaboración sostenidos en la última década, se han vuelto cada vez más frecuentes frases como “¿de qué me sirve a mí este estudio?”, “¿qué voy a ganar yo con hacer esta entrevista?”, “otra vez nos vienen a estudiar” o “uno les comparte lo que necesitan, pero luego no sabe qué hacen con eso”. Estas expresiones no pueden ser tratadas como anécdotas de terreno ni como una resistencia circunstancial a participar. Lo que condensan

es una experiencia histórica de asimetría en la producción del conocimiento. Nombran el cansancio frente a una investigación que muchas veces se ha desplegado como extracción de información, circulación unilateral de resultados y ausencia de responsabilidad sobre los usos, efectos o devoluciones de lo investigado. En ese sentido, constituyen un dato empírico fundamental para este capítulo, ya que muestran que la crisis de los métodos no es solo un problema discutido por la academia, sino una fractura reconocida y vivida desde los territorios.

Por ello, la crítica metodológica no puede seguir formulándose únicamente desde dentro de la ciencia, porque la interpelación proviene también de quienes han sido reiteradamente objeto de estudio. Cuando una persona pregunta para qué sirve un estudio o qué gana con una entrevista, no está pidiendo únicamente una utilidad inmediata ni reduciendo el valor del conocimiento a un beneficio material. Está cuestionando un régimen de legitimidad en el que la investigación aparece autorizada por sí misma, con independencia de su sentido relacional, de su retorno y de su capacidad de traducirse en comprensión compartida o en incidencia real. En esa pregunta se condensan, al mismo tiempo, una demanda de reciprocidad y una crítica a la unilateralidad del método. Se pone en juego quién define el problema, quién se lleva la información, quién decide su interpretación y quién controla su circulación posterior. En otras palabras, la pregunta por la utilidad es también una pregunta por la justicia del proceso de conocimiento. Allí donde el método se construyó históricamente como vía legítima de acceso a datos sobre la vida social, estas expresiones muestran que hoy se exige algo más: que la investigación responda por el tipo de vínculo que establece con las personas, por la responsabilidad con la que trata lo compartido y por la posibilidad de que el conocimiento producido no quede escindido de la vida territorial.

Es precisamente en este punto donde la justicia epistemológica deja de ser una referencia ética general y se vuelve una clave metodológica. Simon Meisch propone, en el campo de la investigación transdisciplinaria y transformativa para la sustentabilidad, que la inclusión de actores extraacadémicos se justifica por razones

de justicia.¹⁶ Su argumento es especialmente relevante para este capítulo porque ayuda a precisar una tensión que la experiencia empírica del centro-sur de Chile vuelve evidente. Durante mucho tiempo, la apertura del método a otros actores pudo justificarse de manera instrumental: porque mejoraba diagnósticos, entregaba información contextual, ampliaba la comprensión del problema o hacía más pertinentes las soluciones. Pero cuando la relación entre ciencia y territorios aparece atravesada por memorias de extracción, subordinación e invisibilización, esa justificación ya no basta. Lo que entra en escena es una exigencia más fuerte, esto es reconocer a esos actores como agentes epistémicos con derecho a participar en la producción del conocimiento, no solo porque resulta conveniente para el proyecto, sino porque su exclusión o subvaloración constituye una forma de injusticia. Desde esta mirada, la pregunta metodológica ya no es solo cómo producir mejor conocimiento, sino cómo asegurar procesos de conocimiento más justos.

Esto implica asumir como punto de partida que actores y comunidades son portadores y productores de conocimiento, con capacidad de interpretar, validar, orientar y transformar el proceso investigativo. Cuando las recolectoras y los recolectores observan cambios en la orilla, distinguen temporalidades del bosque, reconocen ritmos de los comunes o sostienen prácticas de restauración ecológica, no están solo “aportando contexto” a una investigación diseñada en otro lugar; están activando conocimientos sistemáticos sobre procesos socioecológicos e históricos de los que forman parte. La consecuencia metodológica de esta afirmación es decisiva, dado que la investigación deja de poder organizarse desde la lógica de la extracción de datos y necesita pensarse desde el diálogo de saberes, la validación mutua, la reflexividad y la circularidad del conocimiento. La justicia epistemológica, en esta perspectiva, no es un añadido externo, sino una condición para reorientar el método desde otro punto de partida, más plural, situado y relacional.

Esa reorientación exige, en primer lugar, desplazar el inicio mismo de la investigación. Si habitualmente se formulan las preguntas en la academia y luego se busca la mejor manera de “aplicarlas” en

16 Simon Meisch, “Epistemic justice: An ethical basis for transdisciplinary and transformative sustainability research”, *GAIA - Ecological Perspectives for Science and Society* 33, 4, 2024, 381–388. <https://doi.org/10.14512/gaia.33.4.9>

los territorios, lo que se requiere más bien es reconocer que en los territorios existen preguntas previas, prioridades propias, formas situadas de problematización y modelos de conocimiento que no comienzan con la llegada de un proyecto científico. Este giro puede comprenderse desde la idea de un locus socioecológico a partir del cual la investigación pueda ser pensada de manera compartida. Ese locus no es una abstracción metodológica; es el espacio concreto donde distintos sistemas de conocimiento pueden encontrarse a partir de un problema común, una práctica de sustento, un conflicto territorial o un proceso de degradación y cuidado. En ese espacio, la investigación deja de ser una actividad que llega desde fuera y pasa a convertirse en una tarea co-definida. Esto implica que los proyectos puedan ser pensados junto con actores de los territorios desde el inicio: no para facilitar el trabajo de campo o validar preguntas previamente fijadas, sino para construir de manera conjunta los objetivos, las preguntas, los alcances y la utilidad social del proceso de conocimiento.

La literatura reciente sobre coproducción de conocimiento permite reforzar esta orientación. El trabajo de Goñi Mazzitelli sobre el enfoque de co-innovación muestra que la producción compartida de conocimiento no puede entenderse como una simple agregación de actores a un proyecto ya estructurado.¹⁷ Su propuesta identifica, al menos, tres dimensiones decisivas: la problematización contextualizada, la interacción iterativa entre distintos actores y conocimientos, y la transformación de las prácticas a partir del conocimiento coproducido. La autora subraya, además, que este tipo de procesos pone en cuestión estándares tradicionales de eficiencia, efectividad y calidad académica, precisamente porque obliga a especificar para qué, con quiénes y para quiénes se produce conocimiento. Esta formulación dialoga de manera muy directa con lo que se observa en el centro-sur de Chile; la pregunta por la utilidad del estudio y por el destino de la información compartida hace visible que la investigación solo gana legitimidad cuando se vuelve capaz de explicitar su orientación ética y política, y cuando asume que la producción del conocimiento es inseparable de las relaciones que la hacen posible.

17 María Goñi Mazzitelli, "A new heuristic for understanding knowledge co-production processes: The co-innovation approach", *Humanities and Social Sciences Communications*, 12, 2025. <https://doi.org/10.1057/s41599-025-04682-6>

Esta reformulación metodológica obliga también a revisar el estatuto de los instrumentos clásicos de investigación social. La entrevista, el taller, la observación, el grupo focal o el registro etnográfico no pueden seguir siendo entendidos únicamente como mecanismos para extraer información. Bajo el paradigma heredado, su función principal era captar discursos, percepciones, prácticas o representaciones y convertirlas en insumos para el análisis académico. Desde una mirada orientada por la justicia epistemológica, en cambio, estos dispositivos pasan a ser momentos de una relación de conocimiento en la que se juegan reconocimiento, reciprocidad, autoridad epistémica y responsabilidad. Una entrevista no es solo una fuente de datos, es una escena donde se define quién pregunta, quién puede responder, qué clase de respuesta se espera, en qué condiciones se entrega información y qué ocurrirá luego con ella. Cuando esa escena reproduce asimetría y opacidad, el instrumento pierde legitimidad, incluso si mantiene corrección técnica. La pregunta “¿qué voy a ganar yo con esta entrevista?” revela exactamente ese punto. No cuestiona únicamente el procedimiento, sino la relación social que el procedimiento encarna. De ahí que reformular los métodos implique también reformular las escenas de producción de información y las relaciones concretas a través de las cuales la ciencia se hace presente en los territorios.

En este contexto de tránsito entre paradigmas, la reflexividad deja de ser una práctica interna del investigador y se convierte en una condición estructural del método. McGregor insiste en que las prácticas transdisciplinarias ganan reflexividad, intercambio dialógico y capacidad de desmontar jerarquías autojustificadas cuando se confrontan los binarios y las formas de lenguaje que sostienen relaciones de poder.¹⁸ Revisar el método exige revisar también el modo en que hablamos, categorizamos y damos forma discursiva a los territorios, a los problemas y a quienes los habitan. La reflexividad no consiste solo en “pensar sobre lo que hacemos”, sino en interrogar la propia posición, las dicotomías que organizan la mirada, los lenguajes de autoridad y las jerarquías que solemos naturalizar. Esto implica preguntarse, en cada investigación, quién formula el problema, desde dónde lo formula, qué vocabularios

18 Sue L. T McGregor, “Transdisciplinarity and transpraxis”, *ATLAS Journal of Science Education*, 11, 2020, 75-90. <https://doi.org/10.22545/2020/00134>

se privilegian, qué expectativas circulan entre academia y territorio y qué formas de evidencia resultan visibles o invisibles bajo los marcos dominantes. En ese sentido, la reflexividad se vuelve inseparable de una crítica a la colonialidad del saber y del género, tal como sugieren Rivera Cusicanqui y Lugones, al mostrar que las jerarquías epistémicas no son externas al método, sino constitutivas de su historia.¹⁹

La experiencia investigativa en torno a la recolección en la provincia de Arauco permite observar con mucha claridad este giro. Allí, investigar en los espacios intersticiales de la orilla y del bosque obliga, como se ha dicho, a desdibujar el camino recto del método cartesiano y a abrazar flexibilidad, iteración y porosidad como atributos mediadores de la co-construcción de un saber común. Lo que aparece en juego no es solo una metodología más abierta, sino otra manera de entender la actividad científica. En la investigación sobre recolección, esto se traduce en el reconocimiento de que los conocimientos territorializados también pueden ser considerados científicos y en la necesidad de construir vínculos afectivos, epistémicos y políticos que permitan el intercambio de perspectivas entre territorio y academia; en este punto, lo metodológico y lo relacional dejan de poder separarse. No se trata solo de escoger mejores métodos, sino de producir condiciones de confianza, encuentro y reciprocidad sin las cuales el conocimiento común no se vuelve posible.

La urgencia por resolver problemas —cambio climático, salud, pobreza, conflicto, sustentabilidad— ha impulsado métodos más colaborativos y formas más abiertas de trabajo, pero no siempre ha cuestionado la lógica instrumental que orienta la investigación. Por eso, el tránsito paradigmático que aquí se propone consiste en desbordar la razón instrumental que redujo la colaboración a un medio para resolver con mayor eficiencia problemas definidos desde arriba. En otras palabras, la reformulación metodológica desde la justicia epistemológica no equivale a una nueva generación de métodos de resolución de problemas, si no que implica una reorientación de la propia idea de problema, de quién puede definirlo y de qué tipo de proceso de conocimiento puede considerarse legítimo.

19 Rivera Cusicanqui, *op. cit.*, 2010; Lugones, *op. cit.*, 2008.

Las frases que abren este apartado —“¿de qué me sirve a mí este estudio?”, “otra vez nos vienen a estudiar”, “uno les comparte lo que necesitan, pero luego no sabe qué hacen con eso”— pueden entenderse como síntomas de una crisis de legitimidad, pero también como puertas de entrada a otra relación posible con la investigación. Ellas obligan a replantear no solo el momento de recolección de datos, sino el sentido mismo del proceso investigativo, porque muestran que el tránsito entre paradigmas no es únicamente una elaboración conceptual, sino una exigencia práctica que ya está siendo formulada desde los territorios. Por eso, la apertura metodológica solo cobra sentido si los proyectos son capaces de ser pensados y sostenidos juntamente con los actores territoriales, de modo que la producción del conocimiento sea efectivamente un objetivo común y una responsabilidad compartida.

Bajo esta mirada, la crisis de los métodos no es un problema interno de la ciencia, sino uno de los lugares concretos donde se juega el rediseño del desarrollo. Si el modelo de desarrollo moderno fue posible gracias a una ciencia que trató territorios y comunidades como superficies de intervención, entonces su rediseño exige también otra manera de investigar. No basta con agregar componentes participativos, lenguajes de sustentabilidad o dispositivos de diálogo a prácticas que continúan siendo extractivas en su lógica de fondo. Lo que se requiere es una práctica científica capaz de reconocer su propia participación en la crisis, de abrirse a otros modos de conocer y de reorganizar el método desde la reciprocidad, la reflexividad, la circularidad y la justicia epistemológica. Desde aquí se abre el siguiente apartado para mostrar con mayor detalle las formas concretas que adopta hoy una práctica científica no dualista, territorialmente situada y orientada a la producción compartida del conocimiento.

3. Métodos y estrategias en el cambio paradigmático

En este apartado nos centramos en observar cómo ese tránsito entre paradigmas comienza a hacerse visible en prácticas concretas de investigación. Se trata de identificar esfuerzos actuales, que

recogen todo el valor de tradiciones críticas y participativas previas para avanzar hoy ensayando otras formas de producir conocimiento, en medio de procesos académicos y territoriales siempre tensionados. Por eso es importante destacar la reproducción de métodos y estrategias que buscan reproducir otros principios como la horizontalidad en lugar de unilateralidad, codiseño en lugar de aplicación, coproducción en lugar de extracción, y responsabilidad compartida en lugar de apropiación académica del conocimiento. De esta forma, mirar hoy ciertas experiencias metodológicas permite advertir que el cambio paradigmático es un proceso en curso.

En la tradición desarrollada por Delgado y colaboradores, el diálogo implica reconocer que los pueblos y comunidades cuentan con sistemas de conocimiento propios, y que la relación con las ciencias occidentales puede adquirir sentido transformador si se construye bajo condiciones de respeto, horizontalidad, fortalecimiento mutuo y autonomía relativa.²⁰ Desde esta perspectiva, el tránsito entre paradigmas se juega en el método mismo al buscar alterar las relaciones desde las cuales se produce conocimiento. Lo decisivo es generar condiciones para que diferentes sistemas de saber puedan participar en la formulación del problema, en la delimitación de los objetivos, en la interpretación de los procesos y en la proyección de sus resultados.

Parte de ese mismo esfuerzo ha sido retomado en Chile donde el diálogo intercultural se plantea como una vía para repensar el quehacer científico desde los territorios costeros en contexto de cambio climático. En particular, se propone como clave metodológica la necesidad de construir un locus común o locus socioecológico desde el cual la investigación pueda ser pensada de manera compartida.²¹ Este locus no remite a una abstracción, sino a un espacio concreto donde academia y territorios pueden encontrarse a partir de preguntas compartidas, prácticas de sustento, problemas de cuidado o respuestas localmente encarnadas a la crisis climática. En este gesto, el tránsito entre paradigmas se hace

20 Freddy Delgado y César Escobar, eds., *Diálogo intercultural e intercientífico, para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos originarios*, AGRUCO, 2006; Freddy Delgado y Stephan Rist, eds., *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teóricos y metodológicos para la sustentabilidad*, AGRUCO, 2016.

21 Carrasco, *op. cit.*, 2025.

visible ya que la investigación parte desde la posibilidad de construir preguntas comunes y de reconocer que el territorio es fuente de inteligibilidad y orientación metodológica. Ese desplazamiento modifica la localización epistémica de la investigación y altera el modo en que se distribuye la autoridad sobre el conocimiento.

También como aporte a este tránsito desde los territorios del Sur, reconocemos *Comunes costeros. Una guía para su reconocimiento y cuidado ante el cambio climático*, de Cid Aguayo *et al.*, en que se comparte una arquitectura metodológica centrada en los laboratorios de codiseño. Estos laboratorios son definidos como espacios continuos de trabajo contruidos conjuntamente entre actores de la comunidad científica y organizaciones y personas de las comunidades locales, orientados a la identificación, análisis, evaluación del estado, riesgo y gobernanza de bienes comunes, así como a la elaboración de sistemas de gobernanza. Lo metodológicamente decisivo es que el laboratorio se desplaza hacia playas, bosques, caletas, sedes comunitarias y territorios concretos. Ese cambio espacial expresa, a la vez, un cambio epistemológico, ya que la investigación no se concibe como aplicación lineal de un diseño cerrado, sino como un proceso de negociación, articulación política y aprendizaje conjunto y permanente. Aquí, el tránsito entre paradigmas se hace tangible porque modifica la forma misma de organizar la investigación y de definir quiénes participan en ella. Lo interesante, es que lo hace desde el marco oficial de investigación con financiamiento estatal y con respaldo y la participación de científicos de diversas disciplinas que coinciden hoy en la importancia de poner sus conocimientos en diálogo y alianzas con actores de territorios que persiguen los mismos objetivos de cuidado y sustentabilidad. Con todo, *Comunes costeros* documenta un repertorio amplio y articulado de métodos: talleres, conversaciones, caminatas conjuntas, mapeo participativo, glosarios colectivos, metodologías geocientíficas para el codiseño, análisis jurídico, análisis multicriterio y fundamentos de dinámica de sistemas. En esta iniciativa, se buscó una ecología metodológica organizada para abrir posibilidades de gobernanza en torno al cuidado de los bienes comunes. Así, las observaciones sistemáticas de las comunidades locales dialogan con herramientas de las ciencias de la tierra, el análisis jurídico se pone al servicio de estrategias de protección territorial, y el análisis multicriterio se usa para facilitar

la negociación entre modelos mentales y prioridades diversas. Lo importante a destacar es el modo en que esa variedad se articula para desbordar la lógica de una única forma legítima de evidencia y con ello, la renuncia a una epistemología metodológica unívoca y en la apertura hacia arreglos plurales de producción de conocimiento.²²

Otro campo donde este tránsito hacia otro paradigma se vuelve visible es el que reúne los debates sobre coproducción del conocimiento, producción horizontal e investigación desde la experiencia. Desde estas propuestas, el énfasis está puesto en una constelación de estrategias que parten de un principio común: las prácticas, las experiencias y las acciones pueden ser lugares epistémicos legítimos.²³ La investigación aparece allí como encuentro entre personas, como documentación narrativa, como sistematización, como narración emancipadora y como producción de conocimiento desde colectivos y prácticas situadas. En esta perspectiva, el tránsito entre paradigmas se expresa en la apertura del método hacia otros actores y en el desplazamiento del centro de gravedad del conocimiento, por lo que ya no reside únicamente en la abstracción ni en la observación distanciada, sino también en la experiencia reflexionada, en la narración compartida y en la sistematización de procesos colectivos. Ese giro es metodológicamente muy relevante porque altera la separación clásica entre teoría y práctica, entre investigación e intervención, entre producción de datos y elaboración de sentido.

Dentro de ese repertorio, la sistematización es concebida como una práctica rigurosa de producción de conocimiento desde la experiencia, vinculada históricamente a la investigación-acción participativa y a la reflexión crítica latinoamericana sobre la intervención social.²⁴ Lo metodológico se redefine aquí porque la experiencia es fuente de elaboración teórica y política. El tránsito

22 Beatriz Cid, Noelia Carrasco y Ana María Alonso, eds., *Comunes costeros. Una guía para su reconocimiento y cuidado ante el cambio climático*, 1.ª ed. Amukan Editorial, 2024. <https://cienciaslocales.cl/documentos/Comunes-costeros-2024.pdf>

23 Marco Mejía Jiménez, coord. *Investigar desde el Sur: Epistemologías, metodologías y cartografías emergentes*, 1.ª ed. Ediciones Desde Abajo, 2022.

24 Lola Cendales González y Santiago Gómez Obando, “Antecedentes, trayectorias, aportes, límites y retos de la sistematización”, En *Investigar desde el Sur: Epistemologías, metodologías y cartografías emergentes*, coordinado por Marco Mejía Jiménez, Ediciones Desde Abajo, 2022, 269-302.

entre paradigmas se hace evidente en que el conocimiento deja de fluir en una sola dirección y que quienes participan en procesos sociales o territoriales producen interpretación sobre sus propias prácticas. En esa misma dirección, la documentación narrativa — basada en escritura, lectura recíproca, comentarios cruzados, conversación entre pares y reescritura— muestra que los métodos pueden organizarse en torno a la democratización de la palabra y a la redistribución de la capacidad de narrar y producir sentido.²⁵

Desde esta mirada del tránsito entre paradigmas identificamos también los aportes que provienen de los debates de la interculturalidad y el diálogo de saberes, donde la atención metodológica se dirige a la investigación colaborativa y a la coparticipación con pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes.²⁶ Esto supone revisar las formas en que la academia nombra, traduce, codifica y eventualmente expropia los conocimientos en la búsqueda de procesos de investigación donde la producción del conocimiento fortalezca la capacidad de los pueblos para reapropiarse de sus procesos, sus problemas y sus horizontes de acción. En esta dirección, resultan especialmente sugerentes experiencias como la escuela de agricultura ecológica *U Yits Ka'an*, descrita por Fierro Jiménez, donde el diálogo de saberes se vincula a procesos formativos y productivos en torno a la agroecología;²⁷ el litigio participativo para la defensa de los territorios indígenas, analizado por Espinoza Hernández, que muestra la articulación entre conocimientos comunitarios, defensa territorial e intervención jurídica;²⁸ y el proceso de reconocimiento

25 Daniel Hugo Suárez, “Narrativa, experiencia y pedagogía: La documentación narrativa y la democratización del saber educativo”, En *Investigar desde el Sur: Epistemologías, metodologías y cartografías emergentes*, coordinado por Marco Raúl Mejía Jiménez. Ediciones Desde Abajo, 2022, 207-248.

26 Maya Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar, Arturo, *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina: Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, 1.^a ed. Juan Pablos Editor, 2019.

27 María Fierro Jiménez, “La experiencia de la escuela de agricultura ecológica U Yits Ka'an en el diálogo de saberes”, Tesis de maestría, Centro de Investigación y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional de Mérida, 2018. <https://www.cinvestav.mx/Portals/0/sitedocs/mda/ecologiahumana/maestria/tesis/15TesisFierroS18.pdf?ver=-Qu-4sl-0FzSHEj0oXgdiw%3D%3D>

28 Espinoza Hernández, Raymundo. Entrevistado por Maya Lorena Pérez Ruiz, “El litigio participativo para la defensa de los territorios indígenas”, *Cultura y Representaciones Sociales* 13, 25, 2018, 320-359. <https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v13n25/2007-8110->

y legalización de la medicina tradicional indígena en México, reconstruido por Argueta Villamar *et al.*, donde la relación entre saberes tradicionales, institucionalidad estatal y acción colectiva permite ver que el diálogo con otros conocimientos no se restringe al plano cultural ni científico, sino que puede incidir en políticas públicas y marcos normativos.²⁹

Lo que estos esfuerzos muestran es que la crisis ecológica y la crisis de los métodos han hecho visible la necesidad de otra práctica científica y que esa otra práctica ya se ensaya en otras formas de relación entre academia y territorios, y en herramientas, dispositivos y experiencias concretas. En otras palabras, el tránsito entre paradigmas se expresa en métodos que buscan reproducir otros principios de relación entre ciencia, territorios y desarrollo.

4. Síntesis

La revisión desarrollada en este capítulo busca sostener que la crisis ecológica contemporánea constituye también una crisis de los paradigmas científicos y metodológicos que acompañaron históricamente al desarrollo moderno. En esa trayectoria, la ciencia operó como parte de una racionalidad que contribuyó a fragmentar la relación entre sociedad y naturaleza, a naturalizar formas de intervención sobre territorios y comunidades, y a legitimar una producción de conocimiento orientada por ideales de progreso, control y optimización. Desde esta perspectiva, la revisión de los métodos expresa una interrogación más profunda por las condiciones históricas, epistémicas y políticas desde las cuales se produce conocimiento en contextos de crisis.

Las preguntas y expresiones que emergen en la relación entre academia y comunidades del centro-sur de Chile —en torno a la utilidad de los estudios, al destino de la información compartida y a la reiteración de prácticas extractivas de investigación— ponen

[crs-13-25-320.pdf](#)

29 Arturo Argueta Villamar, Carlos Zolla, Soledad Mata, *et al.*, “La medicina tradicional indígena de México: El largo camino para su legalización y reconocimiento”, En *Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social*, coordinado por Arturo Argueta Villamar, Mónica Gómez Salazar y Jaime Navia Antezana, Siglo XXI, 2012, 209-252.

en evidencia que los métodos requieren hoy de una transformación más profunda. Esta transformación implica que se reorganice la producción del conocimiento desde otros principios, que recogen elementos históricos y políticos y que reconocen que la ciencia se hace desde las relaciones sociales e interpersonales. Estos otros principios, que buscan hacer de la justicia epistemológica una condición de legitimidad metodológica y ética, son la reciprocidad, la reflexividad y la circularidad.

El foco de atención en el tránsito metodológico persigue explicitar la importancia de este diálogo que como científicos/as y especialistas buscamos abrir, con sentido democrático y de bien común. Es un tránsito que se vive desde esfuerzos individuales y colectivos por abrir la academia –reflexionando y contribuyendo también al replanteamiento de prácticas heredadas que han favorecido violencias y conflictos– y que se vive también desde los territorios. Luego de jornadas de catarsis y del despliegue de la crítica locales a las prácticas científicas extractivas y los legítimos argumentos asociados, hemos constatado que se expresan nuevos intereses y oportunidades para replantear el marco, las formas y los fines de la relación entre academia y territorios. Este es relevante porque se proporciona condiciones de viabilidad al tránsito paradigmático, el que en ningún caso debe ser entendido como una sucesión lineal ni como una superación consumada del paradigma anterior.

Aun cuando la crisis ecológica ha puesto en cuestión sus fundamentos, los métodos de la ciencia normal continúan reproduciéndose y dominando el escenario científico, lo que en ocasiones impone tensiones que dejan en evidencia que el ejercicio científico es siempre un ejercicio político. Persisten así prácticas monológicas, verticales e instrumentales, todavía fuertemente ligadas a una racionalidad del desarrollo que sigue tratando territorios y comunidades como superficies de intervención, fuentes de información o contextos a gestionar. Al mismo tiempo, emergen esfuerzos metodológicos que ensayan otros principios: diálogo intercientífico, locus socioecológicos compartidos, codiseño, sistematización, documentación narrativa, investigación colaborativa y coproducción del conocimiento. La importancia de estas experiencias reside en que hacen visible una disputa en curso entre formas de conocer. Desde allí, la transición socioecológica

aparece inseparable de una transición de las ciencias, una transición todavía abierta, tensionada y desigual, pero ya reconocible en los métodos que buscan reproducir otros principios de relación entre conocimiento, territorios y futuros.

Agradecimientos

La autora agradece el respaldo de los siguientes proyectos de investigación: ANID Fondef IDEA ID26I10483. “MINTA. Monitoreo Intercultural del Agua”; ANID Fondecyt 1261446. “Recolección en el siglo XXI: Sistemas socioecológicos resilientes de zonas costeras del centro-sur de Chile”; ANID Fondef IT25I0113. “SIMOL 2.0. Codiseño de una herramienta para fortalecer la gestión local y pública del agua”.

Referencias

- Argueta Villamar, Arturo, Zolla Luque, Carlos, Mata Pinzón, Soledad, *et al.*, “La medicina tradicional indígena de México: El largo camino para su legalización y reconocimiento”, En *Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social*, coordinado por Arturo Argueta Villamar, Mónica Gómez Salazar y Jaime Navia Antezana, Siglo XXI, 2012.
- Cameron Delgado, Jimena, Vergara-Pinto, Francisca, Carrasco Henríquez, Noelia, Neves Guzmán, Camila, de Cortillas Diego, Natascha y Flores Reyes, Cledia, “Women gatherers of nalca (*Gunnera tinctoria*) as guardians of socioecosystems: Local history, extractivism and restoration in Chile”, *The Extractive Industries and Society* 17, 2024. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2023.101394>
- Carrasco Henríquez, Noelia y Vergara-Pinto, Francisca, “Coastal territorialities and ontologies in friction: A review of multiple coastal settlements in the context of climate change”, *Journal of Coastal Conservation* 27, 17, 2023. <https://doi.org/10.1007/s11852-023-00947-x>
- Carrasco Henríquez, Noelia, Neves Guzmán, Camila, de Cortillas Diego, Natascha, Fuentealba Urzúa, Paula y Vergara-Pinto, Francisca, “Diálogo intercientífico desde el centro sur de Chile. Repensando el quehacer científico desde los territorios”, En *Habilitantes para el diálogo intercientífico en Chile*, editado por Noelia Carrasco Henríquez, Paula Fuentealba Urzúa y Natascha de Cortillas Diego, Dostercios Editorial, 2025.
- “Carta de la Transdisciplinariedad”, Primer Congreso Mundial de la Transdisciplinariedad, Convento de Arrábida, Portugal, 1994. <https://>

www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm

- Cendales González, Lola y Gómez Obando, Santiago, “Antecedentes, trayectorias, aportes, límites y retos de la sistematización”, En *Investigar desde el Sur: Epistemologías, metodologías y cartografías emergentes*, coordinado por Marco Mejía Jiménez, Ediciones Desde Abajo, 2022.
- Cid Aguayo, Beatriz, Carrasco Henríquez, Noelia y Alonso Ferrer, Ana María, eds., *Comunes costeros. Una guía para su reconocimiento y cuidado ante el cambio climático*, 1.^a ed. Amukan Editorial, 2024. <https://cienciaslocales.cl/documentos/Comunes-costeros-2024.pdf>
- Delgado, Freddy y Escobar, César, eds., *Diálogo intercultural e intercientífico, para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos originarios*, AGRUCO, 2006. https://biblioteca-repositorio.clasco.edu.ar/libreria_cm_archivos/pdf_21.pdf
- Delgado, Freddy y Rist, Stephan. eds., *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teóricos y metodológicos para la sustentabilidad*, AGRUCO, 2016. https://redglocal.org/wp-content/uploads/2020/09/Delgado-y-Rist-Ciencias-dialogo-de-saberes1_compressed.pdf
- Escobar, Arturo, “Antropología y desarrollo”, *Maguaré* 14, 1999, 42-73. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/11135/11803>
- Escobar, Arturo, *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, 1.^a ed. Ediciones UNAULA, 2014. <https://biblioteca-repositorio.clasco.edu.ar/handle/CLACSO/4835>
- Escobar, Arturo, “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”, *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 2015, 25-38. <https://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n41/n41a02.pdf>
- Espinoza Hernández, Raymundo, Entrevistado por Maya Lorena Pérez Ruiz, “El litigio participativo para la defensa de los territorios indígenas”, *Cultura y Representaciones Sociales* 13, 25, 2018, 320-359. <https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v13n25/2007-8110-crs-13-25-320.pdf>
- Fals Borda, Orlando, *La insurgencia de las provincias: Hacia un nuevo ordenamiento territorial para Colombia*, 1.^a ed. Siglo XXI Editores, 1988.
- Fierro Jiménez, Selvia María, “La experiencia de la escuela de agricultura ecológica U Yits Ka’an en el diálogo de saberes”, Tesis de maestría, Centro de Investigación y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional de Mérida, 2018. <https://www.cinvestav.mx/Portals/0/sitedocs/mda/ecologiahumana/maestria/tesis/15TesisFierroS18.pdf?ver=Qu-4sl-0FzSHEj0oXgdiew%3D%3D>
- Funtowicz, Silvio y Ravetz, Jerome, *Ciencia posnormal. Ciencia con la gente*, 1.^a ed. Icaria, 2000.
- Goñi Mazzitelli, María, “A new heuristic for understanding knowledge co-production processes: The co-innovation approach”, *Humanities and Social Sciences Communications*, 12, 2025. <https://doi.org/10.1057/s41599-025-04682-6>
- Lugones, María, “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, 9, 2008, 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

- Manzano, Virginia, “La producción de la circularidad del conocimiento. Saberes, demandas y políticas de investigación”, En *La política científica en disputa: diagnósticos y propuestas frente a su reorientación regresiva*, editado por Federico Brugaletta, Mariana González Canosa, Marcelo Starcenbaum y Nicolás Welschinger, Universidad Nacional de La Plata y CLACSO, 2019.
- Márquez Poblete, Marco y Veloso Pérez, Eva, “El ordenamiento territorial en Chile: estado del arte”, *Revista Estado, Gobierno y Gestión Pública* 18, 35, 2020, 139-179. <https://doi.org/10.5354/0717-8980.2020.61424>
- McGregor, Sue L. T., “Transdisciplinarity and transpraxis”, *ATLAS Journal of Science Education*, 11, 2020, 75-90. <https://doi.org/10.22545/2020/00134>
- Meisch, Simon, “Epistemic justice: An ethical basis for transdisciplinary and transformative sustainability research”, *GALA - Ecological Perspectives for Science and Society* 33, 4, 2024, 381–388. <https://doi.org/10.14512/gaia.33.4.9>
- Mejía Jiménez, Marco, coord., *Investigar desde el Sur: Epistemologías, metodologías y cartografías emergentes*, 1.ª ed. Ediciones Desde Abajo, 2022. <https://surcosdigital.com/wp-content/uploads/2022/11/investigar-desde-el-SUR-libro-marco-raul-2022.pdf>
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Argueta Villamar, Arturo, *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina: Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, 1.ª ed. Juan Pablos Editor, 2019.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 1.ª ed. Tinta Limón, 2010.
- Suárez, Daniel Hugo, “Narrativa, experiencia y pedagogía: La documentación narrativa y la democratización del saber educativo”, En *Investigar desde el Sur: Epistemologías, metodologías y cartografías emergentes*, coordinado por Marco Raúl Mejía Jiménez. Ediciones Desde Abajo, 2022.
- Svampa, Maristella, *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*, 1.ª ed. CALAS, 2019. http://calas.lat/sites/default/files/svampa_neoextractivismo.pdf
- Vergara-Pinto, Francisca, Carrasco Henríquez, Noelia, Fuentealba Urzúa, Paula, González-Rojas, V., Neves Guzmán, Camila, Flores Reyes, Cledia., Díaz Suazo, Paula, Suazo Morales, Victoria, Cameron Delgado, Jimena. y de Cortillas Diego, Natascha, “Ecologías de la recolección y cuidados de los comunes: diálogo intercientífico desde la orilla y el bosque en la provincia de Arauco”, En *Habilitantes para el diálogo intercientífico en Chile*, ed. por Noelia Carrasco, Paula Fuentealba y Natascha de Cortillas, Dostercios Editorial, 2025, 62-85.
- Watson, Vanessa, “‘The planned city sweeps the poor away...’: Urban planning and 21st century urbanisation”, *Progress in Planning* 72, 3, 2009, 151-193. <https://doi.org/10.1016/j.progress.2009.06.002>
- Welch IV, James, “El nacimiento de la interdisciplinariedad a partir del pensamiento epistemológico”, *Issues in Integrative Studies*, 29, 2011, 1-39. https://interdisciplinarystudies.org/wp-content/issues/vol29_2011/01_Vol_29_Cover.pdf

PARTE III:

LECTURAS FILOSÓFICAS DE
NUESTRA AMÉRICA

La eco(filosofía) inter cultural liberacionista como memoria de los saberes de Nuestra América

Alcira Beatriz Bonilla¹

“Recuerdo, recordamos / hasta que la justicia
se siente entre nosotros”

(Rosario Castellanos, “Memorial de Tlatelolco”)

“La idea política de una justa memoria es uno de mis
temas cívicos reconocidos”

(Paul Ricoeur, del “Preámbulo” a *La memoria, la historia, el olvido*)

Resumen

Posicionada en el locus enuntiationis de una “eco(filosofía) inter cultural nuestroamericana liberacionista”, esta contribución trata cuestiones atinentes al diálogo de saberes desde el supuesto de una ética y una política heterónomas (derivadas de la responsabilidad por el otro) en el contexto de Nuestra América. El diálogo de saberes se integra en el diálogo inter cultural entre personas y grupos que ejercen su sentipensar de modos plurales, tiende a una hermeneusis mutua, insiste en cuestiones de justicia anamnética, contextual y ecológica e implica operaciones críticas, de apropiación fagocitante y creativo-constructivas, así como la recuperación de las memorias comunitarias de lenguas y saberes.

¹ Doctora en Filosofía y Letras. Profesora titular consulta del Departamento de Filosofía y Directora de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), e Investigadora principal CONICET. <https://orcid.org/0000-0002-2241-7849>. Correo: alcirabeatriz.bonilla@gmail.com

Palabras clave: *Ética heterónoma, eco(filo)sofía intercultural liberacionista, memoria de saberes, diálogo de saberes, Nuestra América.*

Introducción: El *locus enuntiationis* de una eco(filo)sofía intercultural liberacionista nuestroamericana

“Recuerdo, recordamos / hasta que la justicia se siente entre nosotros”. Los versos finales de “Memorial de Tlatelolco”², escrito por la gran poeta mexicana Rosario Castellanos (1925-1974), parecen oportunos como primer epígrafe de este trabajo sobre “La eco(filo)sofía intercultural liberacionista como memoria de los saberes de Nuestra América”³, en tanto su palabra apela a la necesidad del saber de la memoria, y, sobre todo, de la memoria traumática de las víctimas por su potencia de verdad y justicia⁴. El segundo epígrafe coloca esta colaboración en el lugar político de la responsabilidad ciudadana por la memoria justa, lugar donde puede ser ubicada, precisamente, la memoria dialógica de los saberes de Nuestra América⁵. Ambos epígrafes encuadran el capítulo en el marco de un saber, de una ética y de una política heterónomas.

Como se pone de manifiesto en el título arriba enunciado, el *locus enuntiationis* de este trabajo es, ante todo, filosófico, pero de un modo particular. En efecto, no se atiene al concepto de filosofía usual en las cátedras académicas, porque no se trata aquí

2 El poema hace referencia a la masacre de estudiantes del 2 de octubre de 1968 ordenada por las máximas autoridades del gobierno mexicano y a su intento posterior de ocultar los hechos, para mostrar ante el mundo una imagen de país moderno durante la celebración de los Juegos Olímpicos inaugurados en México el 12 de octubre de ese año.

3 Si bien varias ideas de este trabajo han sido desarrolladas en contribuciones recientes de su autora, que se irán citando en su transcurso, el texto es inédito.

4 Valeria Stabile, “Duele, luego es verdad: lo sensible subversivo y la subversión de lo sensible en ‘Memorial de Tlatelolco’ de Rosario Castellanos”, *Altre Modernità*, Numero speciale, 2021, 212-223.

5 Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires: FCE, 2004, 13. La referencia al filósofo francés no implica que se comparta plenamente su visión sobre este tema, como se expone en el tercer acápite “Memorias comunitarias de saberes”. Aunque figura una frase de Ricoeur como epígrafe del capítulo, se omite por razones de espacio el tratamiento de la rica, compleja y también en algunos aspectos controvertida obra del filósofo francés.

ni de realizar una exégesis de autores prestigiados por el canon bibliográfico occidental, ni del tratamiento de cuestiones calificadas como “filosóficas” a partir de la adhesión escolástica a alguna de las corrientes en boga. Más bien, y en la huella de la tradición “cordial” de la filosofía, se considera que la filosofía no es mero “amor a la sabiduría”, como se tradujo tradicionalmente el término griego, sino “sabiduría del amor”⁶. Esta idea de la filosofía, concebida como teoría, pero con una orientación práctica última, ha impregnado todas las investigaciones y reflexiones de la autora y las de quienes integran el grupo Interculturalia⁷ que ésta dirige. Tal orientación o finalidad es la de una ética y una política heterónomas que, en palabras de Silvana Rabinovich, “parte de la responsabilidad por el otro como motor de un pensamiento crítico”⁸, sea este humano o vivientes no humanos.

Tal heteronomía se manifiesta especialmente en la eco(filo)sofía intercultural liberacionista, porque ésta es concebida como parte de la “transformación intercultural de la filosofía”. Esta nueva corriente filosófica, creciente en Nuestra América sobre todo desde mediados de la década de 1990 en continuidad con el espíritu de la filosofía liberacionista⁹, propone pensar contextual y dialogalmente con y desde las víctimas (los grupos culturales, ya sea los constituidos por seres vivientes humanos o aquéllos integrados por seres humanos y vivientes no humanos, que fueron reducidos

6 Esta idea cordial de la filosofía fue investigada con auxilio de herramientas filológicas por el filósofo argentino Rodolfo Agolia en “La filosofía como sabiduría del amor”. *Revista de Filosofía*, N.º 17, 1966, 16-30; y pocos años después la proclamaba Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, París: Martinus Nijhoff, 1974, 251-253.

7 Equipo de investigación con más de treinta integrantes radicado en la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, que ejecuta proyectos de investigación financiados por el CONICET y la SECYT UBA y al que pertenecen, además de investigador@s formad@s, varios becari@s y tesis de grado, maestría y doctorado.

8 Silvana Rabinovich, *Interpretaciones de la heteronomía*, Ciudad de México: UNAM, 2018, 8.

9 Raúl Fornet-Betancourt emplea la expresión “transformación intercultural de la filosofía” para caracterizar el trabajo filosófico concebido en continuidad con las líneas maestras de la Filosofía de la Liberación como diálogo entre razones contextuales; cfr., Raúl Fornet-Betancourt, “El pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural”, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, N.º 19 1994, 73-84.

a meros objetos de satisfacción, apropiación y/o dominación por obra de la modernidad occidental). En consecuencia, también se insiste en cuestiones de justicia anamnética¹⁰, contextual y ecológica, con obvia referencia a la postulación y vigencia de los derechos de los seres humanos y no humanos.

Tal punto de partida se relaciona en múltiples aspectos con la convocatoria a sistematizar en este libro los análisis y reflexiones que surgieron del seminario, los coloquios y pasantías realizados en el marco del Proyecto FOVI240167, “Metodología de saberes y mundos de vida. Re-elaborando el diálogo de saberes entre universidades latinoamericanas”¹¹. Entre ellos cabe destacar:

1. La idea de una “razón ampliada, dialógica y descolonial”; vale decir, de la razón considerada como un “sentipensar” plural, multiforme, patrimonio de todas las culturas del mundo, del presente y del pasado, como “una actividad que hay que ‘activar’ o ‘principiar’, preciamente a través de lo que da qué pensar: la realidad histórica”¹²; en suma, “una razón que efectúa su actividad ‘en las redes del mundo de la vida’”, concluye Fornet-Betancourt citando a Bernhard Waldenfels¹³.
2. Se rechazan críticamente las epistemologías derivadas de la Modernidad con pretensión dogmáticamente universalista, así como las posmodernas, porque unas y otras aspiran a hegemonizar la producción científica mundial. En su reemplazo se plantea la necesidad de:

10 Justicia anamnética es la justicia que se basa en la memoria de la injusticia, como respuesta a ella. Cf. Mate Reyes, “Tratado de la injusticia”. *Isegoría*, n.º 45, julio-diciembre, 2011, 445-487.

11 La autora de este capítulo agradece muy especialmente al Dr. Ricardo Salas y a su equipo de investigación la invitación a participar del Proyecto FOVI240167 y la oportunidad de mantener intercambios fructíferos con ellos, con colegas de universidades chilenas, mexicanas y brasileñas y con estudiantes de posgrado en Temuco entre el 7 y el 14 de octubre de 2025.

12 Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad, crítica y liberación*, Aachen / Barcelona: EIFI, 2020. 57.

13 Raúl Fornet-Betancourt, “Tesis para una transformación intercultural de la razón”, p. 64.

- a) reconstruir epistemologías situadas y dialógicas que permitan “conectar con la realidad desde la carnalidad real viviente”¹⁴; epistemologías “desde el Sur”¹⁵; o bien,
 - b) rechazar de plano el término de “epistemología” y la pretensión de universalidad de su concepto, que, por estar lastrado de “centrismo” euronoramericano oculta “la violencia que implica y la humillación que significa para otros conocimientos”¹⁶.
3. El desafío de vivificar la reflexión filosófica mediante la recuperación de los saberes de “buen vivir” de Nuestra América (ontologías relacionales, conocimientos ancestrales y saberes populares y alternativos).
 4. La filosofía intercultural en sus formas más radicalmente dialógicas se expresa con la metáfora de la traducción¹⁷, entendida como desiderátum de una hermeneusis mutua en condiciones tendientes a la simetría entre quienes participan del diálogo intercultural¹⁸; esto coincide con las metodologías propuestas en el diálogo de saberes.

En los acápites que siguen se explicitarán estas cuatro ideas relacionándolas, por un lado, con el diálogo de saberes considerado como diálogo intercultural y, por otro, con las memorias comunitarias

14 Enrique Dussel, *Hacia una teoría de la Modernidad / Colonialidad. La descolonización epistemológica*, Ed. Katya Colmenares, México: Akal, 2025. 461.

15 Boaventura de Souza Santos *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, Madrid: Morata, 2017.

16 Fornet-Betancourt, Raúl, “Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica”, *Aachen: Wissenschaftsverlag, Mainz*, 2017, p. 27.

17 Para evitar confusiones, se señala que los desarrollos de la filosofía intercultural son independientes de los diversos modelos traductológicos vigentes.

18 Si bien este posicionamiento es análogo al del Dr. Salas, guarda una distancia mayor respecto del procedimentalismo apeliano. Por tal razón no se emplea el término “postulado” y se prefiere el de “desiderátum”. Cfr. Ricardo Salas, “Filosofía intercultural, contextos asimétricos y experiencias de injusticia”, En: *Estudios Interculturales desde el Sur: procesos, debates y propuestas*, ed. por Mario Samaniego, Santiago de Chile: Ariadna, 2021, 21-36.; y, Ricardo Salas, “Filosofía intercultural, traducción, justicia cognitiva”, En *Perspectivas traductológicas desde América Latina*, ed. por Gertrudis Payás y Danielle Zaslavsky, Ciudad de México: Bonilla Artigas y UCT, 2023, 317-349.

de saberes, caso típico y particular de los saberes populares y tradicionales.

El diálogo de saberes como diálogo intercultural

En acuerdo con Enrique Leff, puede señalarse que también para la filosofía intercultural —y de modo fundamental—, los diversos modos de comprensión del mundo “derivan de la diversidad cultural a la cual ha conducido la evolución creativa de la vida”¹⁹. La filosofía intercultural, en efecto, sostiene que la diversidad cultural se constata en el presente, así como en el espesor histórico y memorioso de las culturas. Esto explica la pluralidad prácticamente inabarcable de modos y articulaciones de conocimientos y saberes propios de los grupos humanos y de las diversas comunidades ecoculturales que los humanos integran con otros seres vivientes dotados de niveles específicos de percepción, sentimientos y capacidad de acción interespecífica²⁰.

La creación, comunicación y ampliación de los modos culturales de comprensión del mundo solo puede darse en el *medium* del diálogo, que, en tanto es una de las experiencias existenciales básicas, constituye “la sustancia primordial desde la cual los seres humanos (...) desarrollan su humanidad y disciernen su situación en el mundo”²¹ en una tensión constante entre lo ideal de su realización plena y su concreción real en un mundo conflictivo. Este

19 Enrique Leff (coord.), *Diálogo de saberes: la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2025,12.

20 Para una caracterización de las comunidades ecoculturales y sus derechos, ver, Alcira Bonilla, “Hacia una ampliación de derechos: derechos eco culturales como derechos de las comunidades de vida”, En *Comunidad de vida, estado y derecho: 1983-2023: cuarenta años de democracia*, ed. por Ezequiel Pinacchio, Beccar: Poliedro, 2023, pp. 35-44.. El reconocimiento de la existencia de tales comunidades presupone una concepción compleja y dinámica de la vida animal y vegetal, tal como se la estudia contemporáneamente; ver Alcira Bonilla, “Ética y ciencia: algunas cuestiones con respecto al empleo de animales en experimentación para la investigación y la docencia”, En: *Actas. V Jornadas Nacionales de Enseñanza de la Biología. Memorias. La Educación en Biología: Tendencias e Innovaciones*, Córdoba (Arg.): Editorial Universitas, 2001, 49-54.

21 Raúl Fornet-Betancourt, “Toward a Philosophy of Intercultural Dialogue in a Conflicted World”, En *Dialogue and the New Cosmopolitism. Conversations with Edward Demenchonok*, ed. por Fred Dallmayr, Lanham: Lexington, 2023, p. 18.

señalamiento sobre el carácter prioritario del diálogo y su negativa a considerarlo como una forma especial de discurso deviene relevante para establecer las diferencias cualitativas y de principio entre el proyecto discursivista de la transformación de la filosofía (K.-O. Apel, J. Habermas, etc.) y la transformación intercultural de la filosofía²²; mientras que en el diálogo siempre hay una dimensión existencial e interpersonal enraizada en el mundo de la vida, en el discurso, sobre todo en sus prácticas ético-políticas, “esta dimensión es ocultada por las dinámicas de estructuras e instituciones despersonalizadas”²³ con la consecuencia inmediata de que, en lugar de facilitar el diálogo intercultural, lo estaría dificultando.

La inclusión de la “otredad” cultural en el diálogo (“otros”, “otras”, “otres”) convierte a éste en un verdadero ejercicio de traducción intercultural que, obviamente, elude las caracterizaciones técnicas traductológicas de “lengua de origen” y de “lengua de llegada”, así como pone en guardia frente a todo intento de abuso dominador de una lengua, cultura, grupo o individuo sobre otro. Vale decir, el paradigma hermenéutico intercultural del diálogo emerge, precisamente, de lo que puede denominarse una “hermeneusis mutua”. Esta forma de entender el diálogo amplía el horizonte de comprensión entre los seres humanos entre sí y con los demás vivientes, en tanto permite inferir que verdaderos diálogos interculturales -aun sin recibir tal denominación-, se han practicado y pueden realizarse “de muchas maneras” dependiendo de las circunstancias y contextos²⁴.

Consistente con la posición ético-política heterónoma que anima ese trabajo, se sostiene que la esencia del diálogo consiste

22 Alcira Bonilla, “La filosofía intercultural como traducción y diálogo entre ‘sentipensares’ situados”, *Guillermo de Ockham*, 22, n.º 1, 2024, 75-89;

Raúl Fornet-Betancourt, “Karl-Otto Apel y su presencia en la filosofía latinoamericana”. *Topologik.net*, 3, 2008, En: <https://www.topologik.net/Fornet-Betancourt.htm>.

23 Fornet-Betancourt, *op. cit.*, 19.

24 Entre los numerosos ejemplos posibles de lo dicho pueden citarse: Melià Bartomeu, *Diálogos de la lengua guaraní*, Asunción, Atlas representaciones, 2019, y los trabajos educativos y publicaciones del Dr. Ricardo Salas, en el *Wallmapu* (Chile); en particular, cfr., Salas, *op. cit.*, 2023. Debe señalarse que estos diálogos interculturales tuvieron y tienen lugar en territorios de diversidad cultural acotada, siendo muy distinto el caso de quienes apuestan por el diálogo intercultural en ámbitos urbanos o suburbanos que albergan a poblaciones cultural y lingüísticamente diversas, por lo general de origen migratorio.

sobre y ante todo en *escuchar*. Esta idea, fundamental para la crítica de todo monologismo, se funda en el hecho simple de que la capacidad de escuchar posibilita efectivamente el habla; por tanto, carecería de sentido pensar en diálogos sin escucha, como lo pretende el discurso colonial. En consecuencia, para poder reflexionar filosófica e interculturalmente sobre esta escucha básica, no hay que referirse de modo abstracto a escuchas posibles entre individuos y/o grupos, sino que es imprescindible tratar previamente las condiciones de asimetría de poder en las que se ha dado y se da fácticamente el diálogo intercultural.

En consecuencia, no solo deben tomarse en cuenta como “marco histórico” los contextos de dominación que, iniciados con la modernidad europea en el siglo XV, perduran hasta hoy, sino, y sobre todo, hay que cuestionar las manifestaciones constantes de “reducción del otro” mediante el ejercicio de la violencia lingüística, epistemológica, cultural y política, así como la secuela de historias escritas casi siempre por los vencedores. Cuando en el ejercicio de una hermenéutica histórica intercultural, se logra poner en evidencia “el lado oscuro” de tales narrativas²⁵, pueden reconocerse los constantes episodios de silenciamiento y de pérdida de la palabra de los grupos humanos minorizados, las múltiples y repetidas tensiones entre diálogo y dominación y la generalizada carencia de relaciones dialógicas con una naturaleza despojada de vida y reducida a objeto de conocimiento o apetencia.

Tanto el recuerdo crítico de esta historia secular como una lectura del presente que posibilite discernir los signos de los tiempos²⁶ evidencian la fragilidad latente en todo diálogo y los peligros de silenciamiento a los que siempre están expuestos los seres humanos como seres dialógicos²⁷. En consecuencia, frente

25 Un ejemplo de esta hermenéutica histórica crítica se encuentra en Ricardo Salas, “Logros y limitaciones de la ciencia europea en Tierra del Fuego en el siglo XIX”, En *Diálogo de saberes: la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, coord. por Enrique Leff, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2025, 211-266.

26 Esta lectura se realiza siguiendo los lineamientos de Juan C. Scannone, quien propuso una teoría filosófica del discernimiento de los acontecimientos históricos a partir de las víctimas y orientado hacia la liberación y la justicia. Cfr., Juan C. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, Barcelona: Anthropos, 2009, 41-62.

27 Fornet-Betancourt, *op. cit.*, 2023, 20.

a “las asimetrías de poder, las pretensiones hegemónicas, la marginalización de las llamadas culturas tradicionales y la exclusión social de la mayor parte de la población mundial”²⁸, la filosofía intercultural ha de asumir, además de un cometido teórico, uno práctico crítico orientado por criterios de verdad y de universalidad como horizonte regulativo.

Desde este dialogismo radical intercultural resulta plausible retomar la idea de un “diálogo de saberes”²⁹ “intercultural colaborativo y descolonizador”, creado y practicado por una amplia comunidad epistémica latinoamericana, sobre todo en este último cuarto de siglo, que reconoce antecedentes en la filosofía y las ciencias sociales liberacionistas de las décadas anteriores³⁰. En sus trabajos con pueblos tradicionales³¹, Maya Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar han estudiado y practicado ampliamente este modelo de diálogo de saberes y destacan precisamente que tal modelo se origina en el parámetro de la “doble conservación” de la vida y de la diversidad cultural. Por ello, más que una grilla metodológica, el diálogo de saberes es entendido ante todo “como un campo de trabajo, de reflexión y de acción” donde agentes diversos pueden concebir y realizar proyectos para la consecución de un bien común³².

28 *Ibid*, 22.

29 Si bien para el desarrollo de la primera parte del acápite se hicieron varias referencias a ideas de Fornet-Betancourt sobre el diálogo intercultural, no se asume aquí su distinción tajante entre “conocer” y “saber”. Tal distinción, basada en la etimología castellana de ambos verbos, se inspira en los trabajos de Luis Villoro. Según el filósofo mexicano, el empleo del término “saber” se debe a la generalización de estudios y programas de origen anglosajón. A su entender, conocer es una “actividad que requiere la experiencia personal” y saber un “acto impersonal y transmisible indirectamente”. Esto se refuerza con la referencia de Fornet-Betancourt al empleo hecho por Orlando Fals Borda de la expresión “conocimiento vivencial”, que conduce al filósofo cubano a apostar por “diálogos entre conocimientos vivenciales”. Cf., Fornet-Betancourt, op. cit., 2017, 41-43.

30 Maya Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar, “Diálogo de saberes: desafíos y perspectivas en América Latina”, En *Diálogo de saberes: la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, coord. por Enrique Leff, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2025, 95-133. Por razones de espacio, de esta colaboración se excluye el diálogo con otros estudiosos del diálogo de saberes como es el caso de Boaventura de Souza Santos.

31 En particular, véase, Maya Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar, *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, México, Juan Pablos editor, 2019.

32 Pérez Ruiz, op. cit., 2025, 97.

De este modo, frente a una práctica de la interculturalidad de raíz colonial que subalterniza al “otro” y, en nombre de una supuesta “humanidad”, se apropia de sus saberes y culturas para enriquecimiento de las ciencias y las culturas hegemónicas y desdeñando los estilos interculturales “integracionistas” reconocidamente paternalistas e igualmente subalternizantes, se aboga por un diálogo de saberes practicado de modo tal que puedan irse superando las asimetrías de poder entre los actores del diálogo de saberes (sean individuos o grupos); mediante el establecimiento de normas compartidas, para que las relaciones se den en marcos de respeto, horizontalidad y colaboración. Solamente si se establece como premisa básica para todo acuerdo y gestión el reconocimiento de la autonomía de los actores, pueden lograrse interacciones cognitivas fecundas entre actores con sistemas de conocimientos distintos, pero igualmente dispuestos al intercambio y conjunción de tales conocimientos y experiencias para el logro de objetivos en beneficio del bien colectivo³³.

Esta referencia positiva (por su carácter modélico) a un planteo intercultural del diálogo de saberes que se ha ido conformando a través de prácticas exitosas con comunidades indígenas radicadas sobre todo en el territorio mexicano, no implica desconocer la necesidad de ir generando otro tipo de prácticas dialógicas en territorios de extrema pluriculturalidad, como es el caso de las metrópolis con gran población aluvional resultante de varias oleadas de origen migrante, cada una de ellas, además, portadora de lenguaje y de “mundos de vida” distintos³⁴.

Igualmente se impone un estudio serio sobre los límites del diálogo de saberes, cuando se trata de establecerlo con comunidades que hasta hace muy poco tiempo han podido permanecer prácticamente ajenas al avance civilizatorio de la Modernidad capitalista. En éstas, además, sus saberes abrevan en fuentes que no están legitimadas por el saber occidental y que son generalmente minusvaloradas por éste, como sueños, hierofanías, simbolismos, etc. A modo de ejemplo, en este

33 *Ibid*, 115-118.

34 Alcira Bonilla, “Ciudadanía: desafío intercultural para la Filosofía de la Liberación en el cambio de época”, En *Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*, coord. por Federido Roda y Nadia Heredia, San Salvador de Jujuy: Ediunju, 2017, 143-157.

acápite se sintetiza la compleja ontología relacional de la floresta, propia de la cultura amazónica yanomami³⁵.

Uno de los rasgos característicos de esta ontología es que no proviene de saberes científicos sucedáneos de los occidentales ni de modalidades tradicionales de conocimiento deudoras de elaboraciones intelectuales y racionales de la experiencia y la memoria individual y colectiva. En el caso yanomami tales saberes resultan de una memoria colectiva “larga y fuerte” que se manifiesta como danza de imágenes (la danza de los espíritus *xapiri pë*, que son las formas humanoides de todas las entidades) en los ensueños y trances chamánicos provocados por el empleo regulado de psicotrópicos por parte de las personas iniciadas³⁶. De valor esencial para la subsistencia (“gracias al trabajo de los chamanes estamos vivos”³⁷), la escucha activa de estos ensueños permite al resto de la comunidad y a quienes se acercan a ella alcanzar una vida de intenso contacto con la tierra, “sentipensando” la tierra-floresta (*uribi a*) creada por *Omama* (el demiurgo originario) como un ser vivo y sensible, que respira y posee un húmedo soplo vital (*uribi wixia*) prácticamente no perecedero (salvo por acción humana), rica fertilidad (*në rope a*), y espíritu propio (*Urihinari a*). En esta tierra-floresta con más de cincuenta mil especies vegetales vive una multitud de sociedades interconectadas, formadas por seres-sujetos tanto humanos como no humanos. La tierra-floresta, además, es la residencia de los espíritus (*xapiri pë*) y los seres humanos han sido creados en ella por *Omama* con la misión de protegerla³⁸.

Además de la ontología relacional antes descrita, algunos aportes del conocimiento chamánico resultan particularmente

35 Para la elaboración de los párrafos que describen esta ontología y el método onírico de conocimiento chamánico, se toman ideas del artículo previo de la autora: Alcira Bonilla, “El ‘lugar’ de las plantas. Errancias interculturales entre la ‘filosofía del jardín’ de Massimo Venturi Ferrioli y la ‘ontología de la floresta’ del pueblo yanomami”, *SE&F*, N.º 33, 2025, 151-165.

36 Davi Kopenawa y Albert Bruce, *espíritu da floresta*, São Paulo: Companhia das Letras, 2023, 189-191.

37 *Ibib*, 56-57. En la misma línea el filósofo y militante yanomami Ailton Krenak dice lo siguiente: “experimento el sentido del sueño como una institución que prepara a las personas para relacionarse con lo cotidiano”; Ailton Krenak, *La vida no es útil*, Ciudad de Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2023, 40.

38 Kopenawai, *op. cit.*, 32.

interesantes. De modo similar a la actual neurobiología vegetal, este saber transmite rasgos de la sensibilidad vegetal (el “dolor” de las plantas, por ejemplo) que cuestionan la tradicional visión occidental sobre las plantas; y va todavía más lejos. Así, en la figura mitológica del gran árbol de la lluvia (*Maá hi*) el pueblo yanomami muestra la relación entre los grandes árboles, las lluvias y el mantenimiento de la humedad de la floresta, planteando la existencia de corrientes atmosféricas húmedas de baja altitud (los ríos aéreos responsables del régimen pluvial de la región) recientemente “descubiertas” por los científicos occidentales³⁹.

Este saber chamánico, además, sirve para que los seminómadas grupos yanomami adecuen su relación con el territorio en circunstancias muchas veces adversas, intercambiando así con la tierra-floresta (*urihi a*) los diversos procesos para la conservación y reproducción mutuas. El propio concepto de *urihi a* ha ido adquiriendo sentidos diversos y dinámicos, desde la formación vegetal y el espacio terrestre que ésta ocupa y el territorio colectivo local donde un grupo desarrolla su existencia durante determinado lapso, pasando a los diversos espacios transitados en las derivas migratorias (una especie de “territorio transportable” o “itinerante”), hasta significar “a grande terra-floresta”, el mundo. Esta última acepción resulta asombrosa, ya que, obviamente, otorga a la ontología relacional yanomami su valor universal y modélico para la recuperación de nuestro diezmado planeta azul⁴⁰.

Después de estos párrafos se retoma la definición de diálogo que ofrecen Pérez Ruiz y Argueta Villamar, que sintetiza los rasgos principales del diálogo intercultural, tal como se lo viene tratando en esta colaboración: “El diálogo es hablar, escuchar muy atentamente, entender bien lo que el otro o la otra expresa, desde la razón y el corazón, y con base en ello construir alianzas y la voluntad de trabajar conjuntamente no un día o dos, ni un año o dos, sino muchos años”⁴¹. Como puede observarse, la definición insiste sobre todo en el aspecto práctico (ético-político) del diálogo

39 *Ibid.*, 152.

40 *Ibid.*, 33-53.

41 Pérez Ruiz, *op. cit.*, 121.

de saberes, considerado vía o medio de una voluntad común para la construcción de formas de convivialidad posible.

Este objetivo último puede llevarse a cabo aun cuando la traductibilidad intercultural se realice de modo imperfecto, dados la diferencia entre los lenguajes, las ontologías y los modos de acceder al saber legitimado socialmente. Puesto que en el caso del pueblo yanomami se trata de saberes chamánicos, adquiridos en sueños inducidos por psicotrópicos, a quienes intentan establecer un diálogo de saberes con estos grupos solo les parece posible generalmente llegar a acuerdos ético-políticos sobre la base del mutuo reconocimiento del valor de la floresta en una práctica compartida de la “florestanía”⁴² y en su reconocida universalidad.

No obstante, en este texto se defiende la idea de que en un esfuerzo de traducción intercultural mayor podría intentarse un diálogo aún más profundo de intercambio de saberes, que, quizá, llevaría “muchos años”. Una base firme para esta apuesta se hace evidente por el trabajo conjunto de más de tres décadas del ya citado Davi Kopenawa con el antropólogo francés Bruce Albert. Ambos han desarrollado una verdadera negociación de la diferencia cultural en una “intertraducción” mutua⁴³ que hicieron pública con la edición en 2010 de su revolucionario libro *La chute du ciel*⁴⁴. A estos nombres hay que añadir el del filósofo Ailton Alves Krenak Lacerda, cuya producción constituye igualmente un aporte intercultural, para poner en conocimiento aquellos aspectos del “mundo de la vida” yanomami que podrían inducir cambios en nuestras sociedades occidentalizadas e, incluso, un diálogo entre ontologías distintas⁴⁵.

42 Neologismo. Proviene de las palabras “floresta” y “ciudadanía”. Surgió entre ambientalistas, periodistas y políticos en el estado de Acre, Brasil, durante el gobierno de Jorge Viana (1999-2006), para expresar la idea del pacto socioecológico entre los habitantes de la selva y la floresta, de un nuevo ensayo civilizatorio de “ciudadanía en y de la floresta”. Cfr. Boff, Leonardo, “Ciudadanía, Florestanía: la Amazonía titular de derechos”, Blog, <https://leonardoboff.org/2019/07/28/ciudadania-florestania-la-amazonia-titular-de-derechos/>, 28/07/2019.

43 Eduardo Viveiros de Castro, “Prefácio. O recado da mata”, En: *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* de Davi Kopenawa y Bruce Albert, São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 28.

44 Davi Kopenawa y Albert Bruce, *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*, São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

45 Entre otras posibilidades, se indica la de un estudio atento de los trabajos sobre el

Este tipo posible de diálogos en ámbitos académicos reclama intensificar el esfuerzo dialógico de los científicos de Nuestra América, para hacer posible la construcción de epistemologías situadas desde el Sur que integren las transformaciones del pensamiento que se han producido por obra de los saberes no hegemónicos. Tal descolonización-apropiación dialógica debe incluir: 1) un momento crítico deconstructivo de los saberes académicos a partir de la denuncia de su carácter colonial; 2) un momento de revisión y construcción con saberes alternativos, locales, tradicionales, etc.; 3) un momento de apropiación crítica de los saberes hegemónicos que, como parte esencial, incluya una revisión de su propia historiografía⁴⁶.

Memorias comunitarias de saberes

En el proyecto de la transformación intercultural de la filosofía cobra enorme relevancia el carácter histórico del dialogismo humano. Para la superación del monoculturalismo occidental, inherente a casi todos los desarrollos filosóficos y científicos académicos, no solo se vuelve indispensable la inclusión de la perspectiva de la “otredad” cultural como fuente de significación, sino, y de modo fundamental, tomar en cuenta que esta perspectiva va más allá del mero presente. Los “otros” (seres humanos y vivientes no humanos, culturas, pueblos) son seres dotados de espesor y pregnancia temporal e histórica. En efecto, los seres humanos vienen al mundo en una comunidad cultural y lingüística específica y su capacidad dialógica resulta de la transmisión comunitaria de un lenguaje y de una tradición memoriosa. La historia es el lugar donde la memoria de la humanidad se forma y se transmite. Recogiendo una expresión de Franz Hinkelammert, según Fornet-Betancourt se produciría un “asesinato suicida” si los pueblos del mundo, siguiendo algunas

valor existencial, cognitivo y social de los sueños (ensueños) de autores como María Zambrano, Ludwig Binswanger, etc.; Alcira Bonilla, “Ser y deber ser a través del espejo”, *Escritos de Filosofía*, Año XV, N.º 29-30, 1996, 217-229.

46 En este sentido, se considera modélica la investigación que está realizando el Dr. Ricardo Salas sobre el diálogo de saberes en el marco de una “hermenéutica histórica del encuentro y desencuentro de las ‘ciencias europeas’ (...) con los saberes y prácticas culturales de los pueblos fueguinos a inicios del siglo XIX”. Cf. Salas, op. cit., 2025, 211-266.

tendencias contemporáneas, perdieran su memoria y abominaran de la historia; eso provocaría la imposibilidad de todo diálogo y el quiebre de toda relación humana posible⁴⁷.

En este acápite se defiende la hipótesis de que este tipo de saber memorioso no refiere de modo directo a las memorias individuales (aunque éstas formen parte de él), sino a “memorias comunitarias” cuyo sujeto operativo es un grupo de personas unidas por lazos comunitarios de sentido existencial, no meramente sociales. Por tal razón, se prefiere esta denominación a la de “memoria colectiva” acuñada por Maurice Halbwachs en su libro póstumo que tuvo una primera edición parcial en 1950⁴⁸, para iniciar una visión sociológica y externa del fenómeno de la memoria que le permite distinguir entre memoria individual y memoria colectiva, a la vez que mostrar su entrelazamiento y la radical distinción entre esta última y la memoria histórica.

La necesidad de investigar tales memorias comunitarias reconoce una doble fuente: a) por una parte, se inspira en el esfuerzo memorioso de buena parte de la sociedad argentina que, constituida en “comunidad memoriosa” bajo la consigna de “Memoria, verdad y justicia”, realizó y realiza un ingente trabajo de esclarecimiento sobre lo sucedido en la última dictadura cívico-militar con el objetivo de realizar acciones de justicia anamnética reparadora⁴⁹; b) por otra, en la índole memoriosa y comunitaria de numerosas fuentes extraacadémicas indispensables para la reconstrucción dialógica de saberes olvidados o negados por las ciencias institucionalizadas de raigambre colonial.

47 Fornet-Betancourt, *op. cit.*, 2023, p. 25.

48 Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

49 Esta idea de una “memoria comunitaria” está inspirada en la excelente tesis de doctorado de Diana Viñoles, “Espacio-tiempo en la existencia de Alice Domon (1937-1977)”, Universidad de Buenos Aires, 2012. Véase, Diana Viñoles, *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937-1977)*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Patria Grande, 2014. Igualmente se reconocen los aportes de la tesis más reciente de Elsa Godoy, *Revisión feminista de la categoría de víctima a partir del estudio de casos de violencia sexual en el terrorismo de Estado en Argentina (1976-1983)*, Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2025. Se aclara que ninguna de ellas emplea la expresión “memoria comunitaria”, pero sus desarrollos del deber y ejercicio de la memoria referidos a las y los “detenidos-desaparecidos”, tanto por su riqueza e innovación conceptual como por la cantidad de información que aportan, resultan indispensables para una investigación sobre la “memoria comunitaria”.

A modo de primera aproximación a este tipo de memoria, se propone la siguiente definición: “memoria comunitaria” es la memoria de los grupos que tejen comunidades de vida a través del recuerdo de sus momentos faustos, así como los de dolor, pérdida y dominación operativo en el presente y en vistas al futuro”⁵⁰. En consonancia con los objetivos del diálogo de saberes entendido de modo liberacionista e intercultural se destacan a continuación algunas características de la memoria comunitaria.

En primer término, se indica que la “memoria comunitaria” no debe ser concebida como una operación que restituye el pasado de modo mimético. El imperativo de “fidelidad” a un original construido imaginariamente podría desembocar en un conservadurismo historicista y museal que obstaculice los proyectos ético-políticos decoloniales, liberacionistas e interculturales. Por consiguiente, frente a cultos ritualistas del pasado, la “memoria comunitaria” se yergue como memoria activa, operante en el presente y con vistas al futuro.

La “memoria comunitaria”, en segundo lugar, tampoco se expresa como memoria colectiva ligada a la recuperación de una identidad perdida y pretendidamente fundante. Rica, plural y finita, toda memoria, como observa Pierre Bourdieu, existe en plural. La pluralidad de memorias es “(...) corolario de una pluralidad de mundos y de una pluralidad de tiempos”⁵¹. Si, por diversas razones psicosociales, las memorias de un grupo resultan de “baja intensidad” (escasas y espaciadas), puede arribarse a la destrucción de las memorias comunitarias y, por consiguiente, a la anomia social y falta de proyecto y horizonte existencial. Por el contrario, un trabajo sabio sobre tales memorias, realizado como tejido memorioso — con la paciencia de la urdimbre y la trama—, puede conducir a la reconstrucción de las “memorias comunitarias” y a la apertura de sentidos integradores de lo recuperado en modo liberador.

La “memoria comunitaria” no busca restablecer lo ya instituido o dicho, porque con ello perdería operatividad creativa. Al modo

50 Esta definición reformula la incluida en Alcira Bonilla, “Memoria comunitaria y trascendencia popular”, *Revista de Filosofía y Ciencias Sociales*, Año XXVI, N.º 23, 2019, 73-79. También se toman de este artículo algunos rasgos de la memoria comunitaria.

51 Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil, 1997, 265.

levinasiano, su objetivo es lograr un decir original de lo no dicho, de lo inmemorial de las experiencias abisales del dolor, la matanza, el desprecio, la negación, etc., para hacer posible un reconocimiento de las personas y grupos, así como de sus lenguas y saberes olvidados y negados por los episodios de conquista, dominación, opresión y colonización⁵².

Yendo más allá de la historiografía escrita pretendidamente hegemónica, la “memoria comunitaria” busca la recuperación de historias orales, pero también la memoria de los gestos, rituales, fiestas, lugares, experiencias comunitarias antiguas y recientes. Para una profundización en estos temas, se señalan los aportes de tres lecturas decisivas: 1) *Il percorso e la voce* de Carlo Severi, que parte de un concepto complejo de memoria como *craft of thought*. Al referirse a la memoria como *craft* (que en inglés indica tanto “artesanía” y “oficio” como “arte”), Severi emprende una antropología general de la memoria, para mostrar la existencia de memorias diversas y antagónicas y de un universo pletórico de memorias que no se reducen a la oralidad, sino que están vinculadas al gesto ritual, a la imagen y a un aprendizaje del arte de la memoria⁵³. 2) *La culture au pluriel*, de Michel de Certeau, donde se indica que las creaciones culturales son memoriosas, no solo porque vienen desde más lejos que sus autores y desbordan las obras, sino también porque hay creación en operaciones, al parecer ínfimas, de la vida cotidiana que guardan memorias y son profundamente políticas. Su posición al respecto se hace patente con la siguiente tesis: “Toda acción, en la medida en que es política, también es ‘filosófica’; retoma la tarea de fundar una sociedad sobre las razones para vivir propias de todos y de cada uno”⁵⁴. Y, 3) “Experiencias de salvación comunitaria” según *Laudato Si* (LC 149)”, de Juan C. Scannone, donde se refieren, empleando términos del Papa Francisco, episodios de salvación comunitaria por parte de movimientos sociales, que, según puede inferirse, en su mayor parte son también experiencias de memoria

52 Alcira Bonilla, “Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina”, En *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría política de Axel Honneth*, ed. por Gregor Sauerwald y Ricardo Salas Astráin, Zürich: Lit, 2017, 81-92.

53 Carlo Severi, *Il percorso e la voce*, Torino: Einaudi, 2004, XIII-XV.

54 Michel Certeau, de *La culture au pluriel*, Paris: C. Bourgois Ed., 1980, 30.

comunitaria que han de analizarse para enriquecer la noción con estos aspectos religiosos⁵⁵.

Para señalar un rasgo más y no menor de la “memoria comunitaria”, hay que sumar las voces de Paul Ricoeur⁵⁶ y Joel Candau, quienes insisten en la idea de que se trata de una “memoria justa” y de una memoria responsable que encuentra un balance entre la memoria del pasado, la memoria de la acción y la memoria de la espera: “Se trata de evitar al mismo tiempo la repetición de la memoria que haría del pasado una prisión, la inmersión en un tiempo real reducido al artificio y al simulacro y la huida perdida hacia el futuro, que tiene entonces como resultado, como lo había observado Pascal, que “nunca vivimos, sino que esperamos vivir”⁵⁷.

Respecto del “deber de la memoria” y su vínculo con la justicia, según Ricoeur, la justicia, al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, “transforma la memoria en proyecto: y es este mismo proyecto de justicia el que da al deber de memoria la forma del futuro y del imperativo”⁵⁸. Esta cita, al igual que la anterior de Candau, refleja el nexo de la memoria y la justicia con las tres modulaciones del tiempo, pero hace explícita la positividad de esta conjunción, en lugar de señalar los peligros de quedarse fijo en alguna de ellas.

Además, si al elaborar su relación consigo mismo y con el mundo, el ser humano individual debe afrontar que se ha de morir ineluctablemente y que será olvidado, sin embargo, la “memoria comunitaria” no se confronta con estas verdades de modo individualista, porque, no solo está curada de la ilusión de eternidad, sino que es memoria de la liberación comunitaria, memoria ejemplar, memoria que recupera el grito o el silencio inmemorial y elocuente de las víctimas y también su grito de esperanza.

55 Juan Scannone, “Experiencias de salvación comunitaria’ según *Laudato Si* (LC 149)”, En *Laudato Si: lecturas desde América Latina: desarrollo, exclusión social y ecología integral*, ed. por Juan C. Scannone *et alii*, Buenos Aires: CICCUS, 2017, 33-45.

56 Ricoeur, *op. cit.*, 117-123.

57 Candau, Joel, *Memoria e identidad*, Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2008, 198.

58 Ricoeur, *op. cit.*, 119.

Para terminar este acápite se subraya la importancia de la distinción, ya esbozada antes, entre las memorias de una comunidad y los modos comunitarios de reconstrucción de la memoria. En consonancia con los estudios de Carlo Severi sobre esta misma, como fuera señalado más arriba, tales modos de reconstrucción de la memoria comunitaria exceden la división clásica entre transmisión escritural y transmisión oral. Su variedad impone un ejercicio de atención extrema, para captar en toda su riqueza los matices de las distintas “memorias comunitarias” que abren un inmenso campo de diálogo de saberes intercultural, decolonial y liberador.

Conclusión: hacia una práctica académica alternativa

Los desarrollos anteriores sobre la práctica del diálogo intercultural como diálogo memorioso de saberes de Nuestra América desde el *locus enuntiationis* de una eco(filo)sofía intercultural nuestroamericana liberacionista conducen necesariamente a una reflexión sobre la necesidad de revisar los modos académicos de la formación y producción del conocimiento en humanidades, ciencias y tecnologías. Tal consideración crítica no resulta tarea fácil en estas décadas de auge planetario de la denominada “sociedad del conocimiento” y de la “economía del conocimiento” estrechamente vinculada ella.

Si, por una parte, esta “mundialización” de las innovaciones científicas, tecnológicas y tecnocientíficas⁵⁹, debida a un crecimiento exponencial de las tecnologías de la información y a los imperativos de internacionalización y de trabajo en red, aparece como indispensable para el logro de saberes legitimados, no puede dejarse

59 Sistemas de conocimiento y de intervención en la realidad natural y social, como los de la nanotecnología, la biotecnología, la genómica, la telemática, etc., pueden considerarse propiamente tecnocientíficos, porque, si bien se generan a partir de conocimientos científicos y tecnológicos, no pueden reducirse analíticamente a ellos y adquieren desarrollos autónomos respecto de los conocimientos que les dieron origen. Cfr. Olivé, León, “El aprovechamiento social del conocimiento tradicional: un problema transdisciplinario”. En *La ruptura de las fronteras imaginarias o de la multi a la transdisciplina*, coord. por Arturo Argueta Villamar y Guillermo A. Peimbert Frías, México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias y FCE, 2015, 81-85.

de lado el hecho de que, actualmente, los sistemas tecnocientíficos resultan ser generadores de las mayores ganancias, de modo tal que la idea de “sociedad del conocimiento” y de las prácticas vinculadas a ella se reduce “a la idea de una sociedad cuya economía está basada en el conocimiento”⁶⁰.

En este sentido, cabe recordar que en la *Declaración* final de la reunión de la Conferencia Regional de Educación Superior (CRES) del año 2008 los representantes de la mayor parte de los países de la región de América Latina y el Caribe establecieron como ítem 1 del título B la Educación Superior como “derecho humano y bien público social”; es decir, que el acceso a la educación superior de calidad es considerado un derecho real de cada ciudadano y ciudadana (entre éstos, los más desfavorecidos como personas pobres, indígenas, afrodescendientes, migrantes y refugiados, personas discapacitadas o en régimen de privación de libertad, etc.). Entre otras recomendaciones el documento insiste en la necesidad de que, mediante la creación del conocimiento, esta ES contribuya a la transformación social y productiva de las sociedades de la región, aboga por el fortalecimiento de mecanismos de acreditación y evaluación transparentes que garanticen su “condición de servicio público” y subraya el rechazo a toda transnacionalización regida por las leyes del mercado globalizado y a la incorporación de la ES como servicio comercial, tal como lo propone la Organización Mundial de Comercio (OMC)⁶¹.

Si bien el documento mencionado en el párrafo anterior no es vinculante para los Estados que participaron de la reunión de 2008 en Cartagena, los lineamientos que ofrece para pensar la formación en educación superior e investigación en los países de la región dejan entrever un modelo posible de “sociedad del conocimiento” sin exclusiones por motivos étnicos, económicos o de pertenencia social, abierto a un diálogo de saberes entre los diversos actores sociales capaces de generar conocimiento en cada caso y, de modo prioritario, insiste en la idea de que este diálogo se oriente a la provisión de soluciones vinculadas con la práctica de la justicia

60 *Ibid.*, 85.

61 CRES, *Declaración de la Conferencia Regional de Educación Superior en América Latina y el Caribe*, 2008,

social (anamnética, contextual y ecológica, como se señala en esta contribución)⁶².

Al finalizar esta contribución, conviene señalar que en el diálogo de saberes tal como aquí se lo propone no se trata solamente de innovar las prácticas académicas; por ejemplo, realizando en las universidades e institutos de investigación acciones de interdisciplina o transdisciplina orientadas por los criterios de validez científica propios de la actual “sociedad/economía del conocimiento”, vale decir, nuevas formas de colonialidad del saber. La eco(filo)sofía intercultural nuestroamericana liberacionista, consciente de los problemas y de las asimetrías “del poder en el saber”⁶³ y también que, siendo una de las Humanidades críticas, es objeto de rechazo por parte de los saberes hegemónicos y corre la doble suerte de estar en peligro y de ser peligrosa⁶⁴, aboga por la presencia de este tipo de agentes filosóficos para llevar a cabo los diálogos de saberes de modo dialógico e intercultural. Un camino posible para ello sea tal vez reemplazar las estructuras de los “equipos de investigación” tradicionales por la formación de “comunidades sapienciales” con todos los actores involucrados en cada caso. Pero esto no sería posible sin una transformación de las carreras universitarias, en las cuales, sin descuidar la formación específica, se ponga énfasis en el diálogo intercultural y transdisciplinario de saberes, se forme al estudiantado superior en la responsabilidad social por la producción del conocimiento y se le ofrezca posibilidades de inserción laboral posterior, a fin de evitar el drenaje de los graduados de excelencia que provocan las economías del conocimiento radicadas en los países más poderosos⁶⁵.

62 Mencionar la *Declaración...* de la CRES de 2008, que dio impulso a discusiones y reformas de la ES en el subcontinente, no significa desconocimiento de las controversias de la CRES celebrada en la década siguiente en Córdoba, Arg., ni del retraso que en materia de derechos, inclusión y autonomía se han ido produciendo en algunos de los países representados, al disminuir la calidad democrática de sus gobiernos.

63 Leff, Enrique, “De la multi a la inter y la transdisciplina: especializaciones e hibridaciones entre ciencias sociales, ciencias ambientales y ecología humana”, en *La ruptura de las fronteras imaginarias o de la multi a la transdisciplina*, 2015, 57.

64 Abdiel Rodríguez Reyes, “Sentipensar para la afirmación de la comunidad de vida”, En: *Orlando Fals Borda y Enrique Dussel. Sintonías y diálogos posibles*, ed. por Nicolás A. Herrera Farfán y Alfonso Torres Carrillo, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Comuna, 2025, 31 31.

65 Carámbula, Diego, *El círculo vicioso del talento: La migración calificada en las economías del*

Bibliografía

- Agoglia, Rodolfo, “La filosofía como sabiduría del amor”. *Revista de Filosofía*, N.º 17, 1966, 16-30.
- Boff, Leonardo, “Ciudadanía, Florestanía: la Amazonía titular de derechos”, Blog: <https://leonardoboff.org/2019/07/28/ciudadania-florestania-la-amazonia-titular-de-derechos/>, 28/07/2019.
- Bonilla, Alcira, “Ser y deber ser a través del espejo”, *Escritos de Filosofía*, Año XV, N.º 29-30, 1996, 217-229.
- Bonilla, Alcira, “Ética y ciencia: algunas cuestiones con respecto al empleo de animales en experimentación para la investigación y la docencia”, En: *Actas. V Jornadas Nacionales de Enseñanza de la Biología. Memorias. La Educación en Biología: Tendencias e Innovaciones*, Córdoba (Arg): Editorial Universitas, 2001, 49-54.
- Bonilla, Alcira, “Ciudadanía: desafío intercultural para la Filosofía de la Liberación en el cambio de época”, En *Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*, coord. por Federico Roda y Nadia Heredia, San Salvador de Jujuy: Ediunju, 2017, 143-157.
- Bonilla, Alcira, “Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina”, En *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría política de Axel Honneth*, ed. por Gregor Sauerwald y Ricardo Salas Astráin, Zürich: Lit, 2017, 81-92.
- Bonilla, Alcira, “Memoria comunitaria y trascendencia popular”, *Revista de Filosofía y Ciencias Sociales*, Año XXVI, N.º 23, 2019, 73-79.
- Bonilla, Alcira, “Hacia una ampliación de derechos: derechos eco culturales como derechos de las comunidades de vida”, En *Comunidad de vida, estado y derecho: 1983-2023: cuarenta años de democracia*, ed. por Ezequiel Pinacchio, Beccar: Poliedro, 2023, pp. 35-44.
- Bonilla, Alcira, “La filosofía intercultural como traducción y diálogo entre ‘sentipensares’ situados”, *Guillermo de Ockham*, 22, n.º1, 2024, 75-89.
- Bonilla, Alcira, “El ‘lugar’ de las plantas. Errancias interculturales entre la ‘filosofía del jardín’ de Massimo Venturi Ferriolo y la ‘ontología de la floresta’ del pueblo yanomami”, *Sc&F*, N.º 33, 2025, 151-165.
- Bonilla, Alcira, “Juan Carlos Scannone S. I. y el diálogo intercultural”, *Stromata*, Vol. 82, N.º 1 (en prensa), 2026.
- Bourdieu, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil, 1997.
- Candau, Joel, *Memoria e identidad*, Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2008.
- Carámbula, Diego, *El círculo vicioso del talento: La migración calificada en las economías del conocimiento*, CABA: CICCUS, 2018.
- Certeau, Michel de, *La culture au pluriel*, Paris: C. Bourgois Ed., 1980.

conocimiento, CABA: CICCUS, 2018.

- CRES, *Declaración de la Conferencia Regional de Educación Superior en América Latina y el Caribe*, 2008, En <https://pep.unc.edu.ar/wp-content/uploads/sites/46/2017/02/Declaración-de-Cartagena-Conferencia-Regional-de-Educación-Superior-2008.pdf>. (Acceso 03-04-2026).
- Dussel, Enrique, *Hacia una teoría de la Modernidad / Colonialidad. La descolonización epistemológica*, Ed. Katya Colmenares, México: Akal, 2025.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “El pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural”, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, N.º 19 1994, 73-84.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “Karl-Otto Apel y su presencia en la filosofía latinoamericana”. *Topologik.net*, 3, 2008, En: <https://www.topologik.net/Fornet-Betancourt.htm>
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad, crítica y liberación*, Aachen / Barcelona: EIFI, 2020, 57.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “Tesis para una transformación intercultural de la razón”, 2020.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica”, *Aachen: Wissenschaftsverlag, Mainz*, 2017.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “Toward a Philosophy of Intercultural Dialogue in a Conflicted World”, En *Dialogue and the New Cosmopolitanism. Conversations with Edward Demenchonok*, ed. por Fred Dallmayr, Lanham: Lexington, 2023, 17-27.
- Godoy, Elsa D, *Revisión feminista de la categoría de víctima a partir del estudio de casos de violencia sexual en el terrorismo de Estado en Argentina (1976-1983)*, Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2025.
- Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert, *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*, São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert, *O espírito da floresta*, São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- Krenak, Ailton, *La vida no es útil*, Ciudad de Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2023.
- Leff, Enrique, “De la multi a la inter y la transdisciplina: especializaciones e hibridaciones entre ciencias sociales, ciencias ambientales y ecología humana”, en *La ruptura de las fronteras imaginarias o de la multi a la transdisciplina*, 2015, 57.
- Leff, Enrique, coord. *Diálogo de saberes: la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2025.
- Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, París: Martinus Nijhoff, 1974, 251-253.
- Mate, Reyes, “Tratado de la injusticia”. *Isegoría*, n.º 45, julio-diciembre, 2011, 445-487.

- Olivé, León, “El aprovechamiento social del conocimiento tradicional: un problema transdisciplinario”. En *La ruptura de las fronteras imaginarias o de la multi a la transdisciplina*, coord. por Arturo Argueta Villamar y Guillermo A. Peimbert Frías, México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias y FCE, 2015, 80-103.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Arturo Argueta Villamar, *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, México, Juan Pablos editor, 2019.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Arturo Argueta Villamar, “Diálogo de saberes: desafíos y perspectivas en América Latina”, En *Diálogo de saberes: la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, coord. por Enrique Leff, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2025, 95-133.
- Rabinovich, Silvana, *Interpretaciones de la heteronomía*, Ciudad de México: UNAM, 2018, 8.
- Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires: FCE, 2004.
- Rodríguez Reyes, Abdiel, “Sentipensar para la afirmación de la comunidad de vida”, En: *Orlando Fals Borda y Enrique Dussel. Sintonías y diálogos posibles*, ed. por Nicolás A. Herrera Farfán y Alfonso Torres Carrillo, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Comuna, 2025, 31-36.
- Salas, Ricardo, “Filosofía intercultural, contextos asimétricos y experiencias de injusticia”, En: *Estudios Interculturales desde el Sur: procesos, debates y propuestas*, ed. por Mario Samaniego, Santiago de Chile: Ariadna, 2021, pp. 21-36.
- Salas, Ricardo, “Filosofía intercultural, traducción, justicia cognitiva”, En *Perspectivas traductológicas desde América Latina*, ed. por Gertrudis Payás y Danielle Zaslavsky, Ciudad de México: Bonilla Artigas y UCT, 2023, 317-349.
- Salas, Ricardo, “Logros y limitaciones de la ciencia europea en Tierra del Fuego en el siglo XIX”, En *Diálogo de saberes: la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*, coord. por Enrique Leff, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2025, 211-266.
- Salas, Ricardo, “Justicia e interculturalidad. Conflictos y desafíos jurídico-políticos en el Wallmapu (Chile)”, En *Justicia e Interculturalidad, análisis y pensamiento plural en América y Europa*, coord. por Marinela Ledesma, Lima: Centro de Estudios Constitucionales y Tribunal Constitucional del Perú, 2017, 693-740.
- Santos, Boaventura, *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*, Madrid: Morata, 2017.
- Scannone, Juan C, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, Barcelona: Anthropos, 2009.
- Scannone, Juan C, “‘Experiencias de salvación comunitaria’ según *Laudato Si* (LC 149)”, En *Laudato Si: lecturas desde América Latina: desarrollo, exclusión social y ecología integral*, ed. por Juan C. Scannone et alii, Buenos Aires: CICCUS, 2017, 33-45.
- Severi, Carlo, *Il persorso e la voce*, Torino: Einaudi, 2004.

Stabile, Valeria, “Duele, luego es verdad: lo sensible subversivo y la subversión de lo sensible en ‘Memorial de Tlatelolco’ de Rosario Castellanos”, *Altre Modernità*, Numero speciale, 2021, 212-223. Viveiros de Castro, Eduardo, “Prefácio. O recado da mata”, En: *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* de Davi Kopenawa y Bruce Albert, São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 28.

Viñoles, Diana, *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937-1977)*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Patria Grande, 2014.

Entre los saberes y los *no saberes* de una triangularidad ibérica, afro, afrodescendiente y amerindia

Jovino Pizzi¹

Resumen

El enfrentamiento de saberes supone tres actitudes diferentes: a) el horror ante lo desconocido, un temor que puede llevar al extremismo; b) la disposición de absoluta igualdad, lo que significa negar las diferencias; c) el principio de la diferencia, que podría suponer el rechazo de la diversidad, pero también puede ser una invitación a la convivialidad saludable. La triangularidad ibérica, afro, afrodescendiente y amerindia supone una respuesta a las tres. Desde una epistemología triangular, se busca romper con la interpretación monolingüe colonialista. Este movimiento es esencial para el convivir de manera saludable en la hospitalidad.

Palabras clave: Colonialidad; Pluridiversidad; Metodología; Epistemología triangular.

Introducción

La contraposición entre saberes y *no saberes* conduce a Mary Douglas, cuando ella destaca el peligro subyacente a las manifestaciones y actitudes hacia al desconocimiento de la verdadera naturaleza de alguien, de algo, de un hecho o fenómeno; es decir, la

¹ Jovino Pizzi; Doctor en Filosofía por la Universidad Jaume I (España); Es profesor en la Universidad Federal de Pelotas (Brasil). Correo: jovino.piz@gmail.com

actitud denota la acción de no tener información y tampoco admitir su validez. Para la autora, la idea de pureza se opone a la noción de suciedad, asquerosidad e inutilizable. Así, los *no saberes* se asocian a costumbres, tradiciones y símbolos de gente ignorante, sin sabiduría y grosera y, por lo tanto, que genera repulsión. Entonces, todo el esfuerzo se centra en reeducar, doctrinar y entrenar a los impuros con el fin de enseñarles los saberes virtuosos y, por lo tanto, libres de cualquier inmundicia.

Desde la ignorancia ibérica y sin ninguna tolerancia, la mentalidad colonial ha malinterpretado los saberes de los pueblos originarios y, entonces, ha desestimado por completo los *saberes* de sus culturas y tradiciones. Este patrón ha sido también el arquetipo para descalificar los saberes de las tradiciones africanas, considerándolos como ejemplos groseros y descorteses. Desde el comienzo, la labor colonialista ha consistido en limpiar y, a través de un proceso de saneamiento, purificar los patrones pervertidos de los saberes ajenos a su forma usual de entender e interpretar las manifestaciones y sus significados. En el área de las tradiciones habituales, el objetivo era descontaminar la diversidad de sabidurías y, en el campo religioso, liberar a las gentes de las profanaciones satánicas.

Para entender ese largo proceso de ignorancia, lo esencial está en el eje de interconexiones que, durante más de cinco siglos, nuestros saberes han conseguido crear, a partir de la confluencia de distintas vertientes, una variopinta multifacética. De hecho, son tres matices que han ido ajustando nuestros saberes y los *no saberes* actuales; aunque cada uno de ellos, en su origen, presenta una variopinta diversificada, lo que tenemos hoy día son mezcla de saberes, tradiciones, símbolos y representaciones. Esto muestra el rostro de una pluridiversidad acerca de lo religioso y lo sagrado, así como en lo económico, político, cultural y étnico-racial. Todavía, en algunos lugares, se puede encontrar una relativa pureza, mientras que, en otros territorios, la mezcla de saberes se ha producido entre los pueblos originarios y los ibéricos. En otros lugares, se juntan ibéricos con indígenas, afros y afros-descendientes.

El legado de un proyecto hegemónico

El escenario actual trata de combinar la vorágine de la modernización social con la secularización. Aún, cuando se habla de América Latina, un análisis más profundo remite al largo proceso de colonización. Como afirma Franz Hinkelammert², lo que se experimenta hoy día es resultado de la “culminación de un proceso” que ha aplastado todos los intentos de sublevación. El análisis de este proceso requiere aclarar lo que significa una forma de vida en comparación con otras, es decir, se trata de tener claro cómo se juzga el sentido y el sinsentido de estar y de comprender la pureza, así como las formas pervertidas de los saberes, tradiciones, símbolos y creencias.

Estas observaciones subrayan una “historia imperialista” de Occidente. La oscuridad de un sistema hegemónico no ha permitido entender la reproducción social y cultural y la variopinta de los distintos mundos de vida. La hegemonía monolingüe del sistema-mundo actual sigue “bajo las *persistentes condiciones asimétricas del poscolonialismo*”³; es decir, hace más de cinco siglos, el parroquial monolingüismo ha considerado las tradiciones indígenas y la espiritualidad de los afros y afrodescendientes como algo vergonzoso, inmoral y despreciable.

El patrón eurocéntrico logró establecer una pauta extremadamente poderosa y enajenante. A principios del siglo XX, Manoel Bomfim escribe que la opinión corriente europea se percató y ha ido fortaleciendo la idea de que América es una porción de tierra muy extensa y riquísima, pero poblada por gentes que a menudo se sublevarán. En su libro, publicado en 1905, el autor brasileño evoca el incidente entre Cortés y Moctezuma, “una de las escenas más horribles de la historia de la conquista.” La ignominia fue la desestimación de la biblia, entonces presentada por el sacerdote Vicente Valverde. La advertencia no hacía específicamente referencia a la ciencia, la alteridad o al respeto mutuo, sino la suposición que el papa era representante del dios cristiano y el rey de España era una “autoridad sin límites en aquel rincón del mundo”⁴.

2 Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, 1993.

3 Jürgen Habermas, *Una historia de la filosofía*, Volumen 1, La constelación occidental de fe y saber, Trotta, 2023.

4 Manoel Bomfim, *América Latina. Males de origen*, Toopbooks, 2005, 110.

Este acontecimiento manifiesta la parcialidad exclusiva de saberes, esto es, la imposición dominante de un saber que excluye a los demás saberes, un proceso que homogeneiza y monopoliza. Al arrojar el manuscrito bíblico al suelo, Moctezuma ya se percataba de lo que vendría por delante. La reacción muestra la inconformidad ante un porvenir que pasaría a azotar a todos los pueblos originarios de América Latina. Sin duda, Moctezuma ya anticipaba un proceso de colonización indiscriminada; dicho de otro modo, la destrucción de los saberes para imponer la hegemonía exclusiva de una autoridad ajena, foránea y monolingüe. Esto tiene como objetivo acabar con la sabiduría, la memoria y el patrimonio cultural, religioso, sapiencial y las formaciones típicas de las ancestralidades indígenas, así como de los afros y afrodescendientes. En otras palabras, se consolida la escisión y, de ahí, la imposibilidad de cualquier consonancia entre la pluridiversidad de los pueblos originarios y africanos con el monolingüismo ibérico.

Para traer la crítica al contexto brasileño, tengo presente el libro de João Fragoso titulado *A sociedade perfeita: As origens da desigualdade social no Brasil*; en este, Fragoso dice que la “sociedad perfecta es la desigual”⁵. El investigador brasileño describe el proceso de colonización y de concentración de la riqueza, así como la jerarquización social y el control político, basado en un iusnaturalismo que ha favorecido a la nobleza monárquica-cristiana. La *sociedade perfeita* era *sinónimo de desigualdad* naturalizada, era un régimen que combinaba el comercio atlántico de esclavos y mercancías, el control de los territorios y el dominio político y religioso sobre las poblaciones. Es decir, la *sociedade perfeita* refuerza la “lógica de la antropología católica de la *autoridad*”⁶ y, en consecuencia, sostiene patrones de un caudillismo monárquico y católico.

Si me permiten, también mencionaré a Habermas, quien subraya que el “orden clerical-monárquico” combina “la convicción filosófica con la religiosa”⁷. El hecho de hablar sobre la colonización del mundo de la vida siempre trae de nuevo ese aspecto clerical-monárquico, que ahora se ha transformado en neocolonialismo. En

5 João Fragoso, *A sociedade perfeita*, Contexto, 2024, 118.

6 *Ibid.*, 307.

7 Jürgen Habermas, *op. cit.*, 88.

este caso, el análisis se refiere a las estructuras monárquicas y al papel de la religión, así como a sus prácticas y recetario doctrinal en comparación con creencias y espiritualidades que no son eurocéntricas.

Por supuesto, la colonización latinoamericana ha tenido la bendición católica, sin ninguna otra alternativa. En su estructura institucional, el dogmatismo cristiano se une al ardid colonizador, por lo tanto, no muestra ningún compromiso con la alteridad, el respeto mutuo ni con la recepción de tradiciones y creencias de las gentes afros y amerindias. Entonces, en los actuales contextos de América Latina, tenemos argumentos muy claros para entender el papel adoctrinador del modelo monárquico-religioso eurocéntrico y colonizador. En primer lugar, al inhibir y rechazar la crítica. En segundo lugar, por su falta de acatamiento y consideración hacia las diversidades. Por último, por su incondicional imposición de una hegemonía que destroza las heterogeneidades.

João Fragoso, en su análisis, afirma que ese modelo se ha trasladado de la Europa cristiana a Brasil⁸ y su fin fue consolidar el colonialismo comercial, esclavista y religioso. El molde del sistema definía el emprendimiento colonial como asunto y negocio del rey y de sus socios. Era un tipo de contrato firmado entre las coronas, la nobleza y el alto clero y dicha alianza excluye a la gran mayoría, es decir, los nativos y los africanos. Al poder y el botín se suma el control de la monarquía central, una relación justificada a través de la superioridad divina e incondicional.

Además de justificar la desigualdad, el procedimiento exige tácticas y planificación para asegurar el emprendimiento. Este patrón de poder sellaba la convicción filosófico-religiosa para consolidar la hegemonía eurocéntrica. Como estrategia, los centros colonizadores hispano-portugueses se encargan de dividir los territorios en parroquias o comarcas, siguiendo el modelo papista. Esto da sentido al tipo de colonización que se impuso a Brasil y, por supuesto – pienso yo –, azota a toda América Latina.

Para conseguir gestionar los mundos de vida latinoamericanos, los europeos establecieron un modelo de tipo comarcal-parroquialista y a través de él, se instauró, entonces, un tipo de gobernanza distrital,

8 Fragoso, *op. cit.*, 16.

con cabecillas nombrados por las coronas. En nombre del papa y del rey, su designación tenía como fin asegurar el poderío “clerical-monárquico” y, de este modo, consolidar el control territorial, la formación religiosa-cultural y la sumisión política de las poblaciones autóctonas, de los esclavos afros, afrodescendientes y de los demás pueblos de las Américas. Desde el punto de vista teórico, la base iusnaturalista ha sido utilizada para justificar la desigualdad social. Esto se ha logrado a través de la estatificación jerárquica de la sociedad, la división del territorio y la estructura de poder caudillista, que otorgan privilegios a unos pocos. Entonces, la nobleza local reproduce un modelo económico, político y religioso centralizado. A cambio de la “obediencia amorosa” y el cuidado del bien común, recibe pactos y favores de reciprocidad asimétrica.

Los *topos* latinoamericanos como lugares de los *no saberes*

A esta altura, me parece importante hacer una distinción entre el *topos* latino y la referencia eurocéntrica. A veces, los fenómenos se entrelazan con matices de distintas ascendencias, ya sean ellas de pueblos originarios, afrodescendientes y euro-cristianos; otras, el mestizaje reúne los tres matices, pero resalta la hegemonía exclusiva de solo una de ellas. De ahí que nuestro planteamiento considera el *topos* latinoamericano como el lugar de los *no saberes*. A lo largo de los siglos, estas poblaciones han sido consideradas como depravadas y, por tanto, desechables y contaminadas por impurezas.

Evidentemente, en algunas otras situaciones, aún se puede identificar la pureza original de uno u otro tinte. A lo largo de los cinco siglos, la culminación de un proceso de homogeneización ha destrozado las características originales para imponer estándares monopolistas. Al final, los cinco siglos han generado acercamientos, fusiones, separaciones, escisiones y movimientos a punto de barajar los tres grandes matices.

Sin duda, ese proceso ha formado el actual *ethos* espiritual entre pueblos originarios con los afros y los ibéricos. No fue un proceso sin segregaciones o escarnios, y todavía persiste, aun enmarcado por atropellos, imbecilidades y perversidades que ya no se pueden

sostener. Pero ahí surge el actual carácter de un *ethos* típicamente latinoamericano, con un *topos* asociado a la triangular interconexión entre tres continentes.

De esta manera, logramos más de un eje geocultural importante. Por un lado, está la referencia eurocéntrica, que también se puede definir como mediterráneo-céntrica, ya que se basa en un modelo que ha sido muy importante para América Latina. Por otro lado, el cambio de eje otorga a la noción afro-ibérica y amerindia una base esencial para comprender la variopinta de los actuales pueblos de las Américas.

Los límites y las posibilidades de diálogo entre la filosofía y la religión están relacionados con el *ethos* occidental eurocéntrico y sus milenarias peripecias. Entre el pasado y el presente, la referencia a lo divino y lo humano estuvo mezclada con tradiciones religiosas y alternativas paganas. Todavía hoy día persiste la precariedad en el equilibrio entre legitimaciones o puntos de vista religiosos, la secularidad y otras opciones relacionadas con lo sagrado y espiritual.

La ignorancia como falta de conocimiento

Como ya hemos mencionado, Mary Douglas se refiere a los tabúes y al peligro de la contaminación; todavía, el debate sobre los saberes y sabidurías de otros pueblos demanda que superemos “nuestro propio estancamiento mental”⁹. La clave está en la relación entre pureza y contaminación, es decir, los tabúes tienen una influencia decisiva cuando las tradiciones, sabidurías o cosas son censuradas. Por eso, se convierten en parte de lo que está prohibido. Además del rechazo, la prohibición alcanza niveles de violencia, ya que representa un enorme peligro para la pureza de un grupo frente a los demás.

Entonces, la conducta hacia los pueblos originarios y “nuestra civilización y las demás” requiere una disposición explicativa. Las condiciones para el diálogo en la diversidad presumen la receptividad mutua, pero con la disposición de aprender unos de otros. En efecto,

⁹ Mary Douglas, *Pureza y peligro*, Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, 2 ed. Siglo Veintiuno, 1991.

las consideraciones folclóricas dan aliento a vínculos saludables. En este caso, ya sabemos lo que ha significado la exposición de pueblos primitivos, sea a través de personas o de sus cuerpos u objetos, en las plazas y mansiones de Europa.

Sin más, creo que Peter Burke¹⁰ ofrece una interpretación que es, por lo menos, curiosa. Él señala que la ignorancia es el punto de inflexión en las costumbres, tradiciones y saberes. Su libro sobre la ignorancia revela un cambio radical en el autor, ya que los enfrentamientos y los arreglos no se basan en la métrica del conocimiento, sino más bien en la ignorancia. Para Burke, el tema refleja dos puntos de vista muy distintos: por un lado, su significado está relacionado con la desinformación, es decir, algo oscuro, radical o idiota y, por lo tanto, implica la ausencia o la *privación* de conocimiento. En este caso, las consecuencias son fatales y catastróficas; y, por otro lado, la ignorancia puede mostrar una apertura a la curiosidad, típica en quienes desean reinterpretar los significados desde puntos de vista muy diferentes o, a veces, contradictorios.

En este caso, la idea de *unzeitmässig* permite acercarse a lo inconsistente y, por eso, que no se puede mensurar por el tiempo presente, pues produce una desorientación. En el cara a cara, la perplejidad genera un desorden sin precedentes y el trastorno puede convertirse, entonces, en un acercamiento para intercambios. Aunque sea inoportuna y perturbadora, la disposición de *no* saber, es decir, de desconocimiento y desinformación se convierte en el punto de partida para el intercambio y el aprendizaje mutuos. En otras palabras, aceptar la ignorancia significa, abandonar cualquier actitud arrogante o agresiva.

En el libro de Burke hay un capítulo sobre la ignorancia en geografía, donde recuerda Edmundo O’Gorman sobre la invención de América¹¹. A su vez, John Rawls supo darle un sentido razonable al significado práctico de la ignorancia¹², pero ahora sobresale una

10 Peter Burke, *Ignorância*. Uma história global, Vestígio, 2023.

11 *Ibid.*, 109.

12 J. Rawls. Uma teoria da justiça, São Paulo, Martins Fontes, 2002. Para el autor, en la elaboración de las reglas para una sociedad justa, todos los autores deben “ignorar” por completo su propia posición, identidad y circunstancias. De esta manera, será posible una “elección imparcial y justa”, Aunque sea una situación hipotética, detrás del “velo de la ig-

interpretación muy perjudicial. La cuestión podría más bien ser el redescubrimiento, ya que la existencia de otros mundos aparece en distintos relatos lo que ha generado rumores, leyendas y mitos de diversos tipos. Para Burke, la América no era solo un interés del genovés Marco Polo o de Cristóbal Colón, pues se trataba de un proyecto europeo volcado a colonizar y despojar el “nuevo” mundo.

Por eso, la expresión *terra nullius* (traducción libre por tierra de *nadie*) era una insignia que los colonizadores usaban para adueñarse de territorios que no eran suyos. La conversión de *nadie* indica una referencia al territorio y a su gente, por lo que sus costumbres, creencias y sabidurías no presentan *ningún* valor ni reconocimiento. El desestimar completamente los saberes típicos indica, pues, un camino de una sola vía, que impone la hegemonía absoluta; es por eso que el proceso de colonización significa, entre otras cosas, la obligación de la “obediencia amorosa”, en otras palabras, la sumisión total y completa a los estándares de las metrópolis. Esto es, la objetividad tangible fue sustituida por una representación falsa y engañosa.

La falta de conocimiento, sea saber, la ignorancia sobre la geografía, por ejemplo, ha llevado a interpretaciones muy equivocadas; sin embargo, hay otras áreas importantes que han sufrido enormes perjuicios. Si nos reportamos a la biología y a la psicología humana, no hay dudas que el analfabetismo científico ha causado monstruosidades colosales, ya sea en relación con las cuestiones de género, de edades o, incluso, sobre del cuerpo y sus funciones. Al mismo tiempo, la mención de los fenómenos naturales también creó mentiras tremendamente engañosas que tuvieron consecuencias irremediables.

Como afirma Hinkelammert, el sesgo monopolista de la colonización ha eliminado cualquier “capacidad de reacción y, por tanto, el poder para enfrentar los problemas sociales, así como también del medio ambiente, de nuestro tiempo”¹³. En otras palabras, el proceso de colonización ha ido eliminando lo típico y

norancia” no saben las características personales, clase o posición social y económica, salud y capacidades, así como las preferencias personales. Aunque las dificultades, el autor supone que esta “ignorancia” permite elaborar una concepción de justicia “abierta”, es decir, con base en un ideal de equidad entre todos los concernidos. Cf. Rawls, *op cit.*, pp.146-153.

13 Hinkelammert, *op. cit.*, 17.

tradicional, para imponer un modelo extraño desde fuera. Una vez más, se configura un monolingüismo que reprueba y destruye todos los saberes, creencias, tradiciones, símbolos y ritos de los pueblos originarios y de los afros y afrodescendientes.

Por eso, la actitud fe de las colonias ponía en evidencia la ignorancia perjudicial sobre el desconocimiento de la presencia de habitantes en el *nuevo* mundo, lo que les daba auto-permisos a las coronas para enseñorearse de sus riquezas y de la tierra. Las consecuencias de la ignorancia revelan su lado perverso y peligroso, lo que trae resultados desafortunados para los nativos, pues ha estimulado la colonización unilateral. A través de este proceso, se introduce una perspectiva hegemónica y monolingüe.

Re-contextualizar el núcleo vinculante

Los planteamientos sobre los saberes y *no saberes* exigen una metodología capaz de comprender no solo el proceso de hibridación, sino también, y principalmente, los que cada una de las herencias representa en la vida cotidiana. Los significados pueden revelar la combinación de saberes y *no saberes*, al mismo tiempo que ayudan a entender las peculiaridades y, de esta manera, delinear cada trazo específico y original. Ese proceso se ubica desde un centro generador de sentido, es decir, desde eje situado en el Atlántico, ya que, durante casi cinco siglos, este ha sido la intersección entre Europa, África y las Américas.

Todavía, el desafío sigue siendo identificar lo que puede considerarse en su pureza, al tiempo que se preocupa con las mezclas y, por supuesto, las nuevas conformaciones de saberes de las gentes afrodescendientes, amerindias y tradiciones ibéricas (o eurocéntricas). Al re-significar la variopinta de saberes, las investigaciones podrán contribuir a dibujar un mapa, aunque incompleto, de los saberes de cada tradición. Esto también abre la posibilidad de resaltar los saberes en su forma más pura y, además, identificar las combinaciones entre los saberes que se consideran aceptables y aquellos que han sido desechados a lo largo del tiempo. El montaje de un cuadro revelará, pues, calificaciones tachadas como saberes ignorados, pero que persisten y se cultivan día tras día. En este caso, la epistemología triangular enseña un camino

hacia el diálogo de saberes y los *no saberes* que se mantienen vivos y conforman los significados compartidos entre las gentes.

El principal problema está relacionado con la hegemonía unilateral y, por tanto, monolingüe. En el ámbito académico, a veces prevalece un tipo de *docta ignorantia*, “una especie de ignorancia adquirida por la vía del estudio o meditación”¹⁴. En su libro, el autor presenta un glosario con más de 50 términos y en él se destaca el analfabetismo como un tipo de “ignorancia imputada por especialista a una parte de los legos”. La *ignorancia blanca* es una estrategia que consiste en mantener deliberadamente a los demás en la ignorancia. El autor también añade el término *manufactura de la ignorancia*¹⁵, que se trata de la producción de la ignorancia como forma para nutrir la omisión y la desinformación sobre lo diferente. En este sentido, la unilateralidad significa *ignorar* los saberes de las otredades y, por lo tanto, despreciarlos y considerarlos como si *no fueran saberes*.

Entonces, en base a las investigaciones de los tres matices tradicionales, resulta fundamental centrarse en el proceso de mestizaje resultante de los cinco siglos de colonización. Por lo que el papel de los investigadores sería mostrar una diversidad representativa y, de este modo, lograr el reconocimiento de una diversidad muy fecunda. De este modo, el diálogo de saberes no se convierte en un monólogo, sino en re-significaciones de saberes que avalan tradiciones que no se excluyen entre sí. La calificación de “no saber” indica, entonces, un problema que debemos enfrentar. La pregunta esencial es: ¿Hasta qué punto la epistemología triangular consigue responder a la diversidad de saberes?

Para responder a la indagación, creo que es muy oportuna la opinión de la teóloga brasileña Ivone Gebara.¹⁶ Su planteamiento implica un proceso de descontextualización y re-contextualización, por lo tanto, el universalismo hace hincapié en la lucha que enfrenta el ser humano en su “relación con todos los seres, con la tierra y con el cosmos”¹⁷. El hecho de descontextualizar significa tener la capacidad de ponerse en el lugar del otro y entenderlo desde

14 Burke, *op. cit.*, 309.

15 *Ibid.*, 312.

16 Ivone Gebara, “Teologia em ritmo de mulher”, *Paulinas*, 1994.

17 *Ibid.*, 31.

sus propias perspectivas y escenarios específicos. La apertura dialogante permite comprender las experiencias religiosas y lo sagrado de las otredades, sin ninguna intención de imponer. Al mismo tiempo, el proceso de re-contextualización camina hacia las perspectivas comunes, es decir, sobre valores, rituales, celebraciones y representaciones que pueden ser compartidos.

Evidentemente, la descontextualización tiene sus desventajas. Mientras tanto, como subraya Ivone Gebara, la recontextualización puede reinterpretar de otra manera lo que fue fundamental en la originalidad, es decir, lo que es constitutivo de las narrativas. Para dar cuenta de la diversidad de saberes, se podría aceptar ahora un “rostro barroco”¹⁸, en otras palabras, sin la pretensión de imponer una única y exclusiva expresión. Entonces, al trasladar el estilo barroco a los saberes y no saberes, se genera la duda sobre la “originalidad”, que se entiende a través del acercamiento, la escucha y el aprendizaje mutuo. Eso podría garantizar la apertura al debate y al diálogo, un aspecto que ya se observa en diferentes áreas académicas, así como en la vida social y popular, por ejemplo.

Como insiste Gebara, la comprensión semántica de los significados se mantiene en la contante e incesante contextualización y re-contextualización. Entonces, las experiencias vitales tienen un enfoque muy complejo, que permite ver la diversidad de saberes y de *no saberes* re-contextualizados, desde los *topos* pluridiversos que son multifacéticos, variados y tremendamente asimétricos.

Desde mi punto de vista, el *topos* de los mundos afros, ibérico y amerindios encoge la perspectiva mediterráneo-céntrico, ya que desplaza el eje y lo centra en el Atlántico. Si dudas, la mudanza permite reducir el dominio de la hegemonía céntrico-mediterránea y reubicar el *topos* geocultural desde una triangularidad afro, ibérica y amerindia. Por un lado, esa mudanza permite entender las pesadumbres y violencias de cinco siglos de esclavitud y colonización, dado que al final, los horrores siguen presentes en todos los rincones de las Américas. Al mismo tiempo, hay una riqueza sin fin de cordialidades, resultado de la sabiduría de quienes ha logrado sobrevivir y crear lazos de un acercamiento que van más allá del infortunio.

18 Ivone Gebara, “Rompendo o silêncio, Uma fenomenologia feminista do mal”, 2 ed, *Vozes*, 2000, 209.

Por otro lado, la idea modifica el enfoque eurocéntrico y lo reubica con el fin de promocionar una epistemología constituyente a la triangularidad que integre los matices afros, ibérico y amerindios. El cambio geocultural no solo significa la certificación del eje eurocéntrico o mediterráneo-céntrico, también implica en bosquejar lo que han sido los siglos de comercio triangular (*triangular trade*), tanto de mercancías como de personas. Esto nos permite reconstruir los vínculos desde una perspectiva contextual y explotar sus resignificaciones sobre la interculturalidad afro-ibérica y amerindia. Son tres grandes vertientes que, a su manera y estilo, representan y encarnan nuestros mundos de vida actuales.

El don de la palabra y la coautoría de los sujetos

La discusión sobre *saberes* y *no saberes* posee un vínculo muy cercano con la enseñanza. Sin duda, la escuela puede ser uno de los puentes esenciales para entender los alcances y límites de los saberes tradicionales en comparación con los contenidos institucionalizados. Es decir, hay intercambios entre lo que aprendemos en la vida cotidiana y los que son enseñados en las escuelas, así como en las universidades y grupos de investigación. Por cierto, la dialogicidad implica ser crítico con respecto a la construcción de modelos y patrones que son promocionados para las entidades oficiales; dicho análisis crítico implica, pues, la mutualidad en torno a los valores y los méritos de cada una de las concepciones, aunque el origen y evidencias sean científicas o provengan de las experiencias centenarias.

De ahí la preocupación central es las “relaciones entre escuela, cualquier que sea el nivel, con la realidad local, regional y nacional”¹⁹. En este sentido, la cuestión del analfabetismo se presenta como un elemento clave. Los procesos de alfabetización en masa han sido el centro de las políticas latinoamericanas, sin embargo, no han tenido el alcance deseado porque se limitan a la instrumentalización formal, es decir, al simple letreo, sin crear un espíritu crítico y participativo. Entonces, persiste un analfabetismo funcional, lo que impide la

19 Paulo Freire, *Cartas à Guiné-Bissau*, 3 ed. Paz e Terra, 1978, 50.

interpretación crítica de textos y el desarrollo del espíritu crítico sobre el mundo, así como de las competencias básicas relacionada con los contextos de la vida cotidiana.

Se mantiene, así, la dependencia estructural, lo que impide que uno pueda hacerse dueño de su palabra y, por tanto, expresar sus deseos y aspiraciones, tanto individuales como colectivas. Últimamente, con el avance de *Internet* y la dataficación, siguen existiendo efectos nocivos por la proliferación de bulos, la diseminación de noticias infundadas y las representaciones de posverdad sobre lo que “creemos y sentimos”²⁰. Con la instrumentalización de las informaciones y la espiral de la tecnocracia, el analfabetismo estructural se vuelve aún más peligroso. Al plantar falsas evidencias, muchas veces, el estilo *fake* destruye las que son resultado de mucho esfuerzo de académicos, investigadores, entidades o asociaciones que se preocupan por la memoria y la autenticidad de los datos, hechos y saberes.

En este sentido, las Cartas a Guiné-Bissau de Paulo Freire indican no solo avances en sus propias concepciones. Un punto importante dice respecto a las “relaciones entre educación y producción”²¹, dicho de otro modo, una formación que pueda suministrar las prácticas en el mundo laboral, en la vida social y también en la producción de conocimiento. Su afán era superar el modelo educativo heredado de los colonizadores, con el fin de remontar el sistema “verbalista, blablablante, con estudiantes de-formándose, distanciados del acto productivo”²². Por eso, la cuestión del conocimiento y de los saberes se ha vuelto, en un aspecto crucial en la actualidad, ya sea por el analfabetismo o, entonces, por las distorsiones y embustes que son tan dañinas para la vida social y a las interacciones intersubjetivas.

Al mismo tiempo, otro brasileño se destaca en el campo de la educación popular. Se trata de Carlos Rodrigues Brandão²³ (1940-2023), quien tiene diversas obras. Ha sido un destacado pensador que

20 Domingo García-Marzá. “Posverdad”, en *Glosario de Patologías Sociales*, organizado por Jovino Pizzi y Maximiliano Cenci, 199.

21 Freire, *op. cit.*, 69.

22 *Ibid.*, 71.

23 Carlos Rodrigues Brandão, *Saber e ensinar, Três estudos de educação Popular*, Papirus, 1984.

se preocupó por la relación entre educación y “pesquisa participante”. En efecto una de sus obras maestras se titula *Pesquisa participante* (1983), donde también aparecen textos de Paulo Freire y de Fals Borda, entre otros. Para Brandão, el conocimiento colectivo “recrea, de dentro hacia afuera, formas concretas de estas gentes, grupos y clases” a través del derecho y el poder de participar en el pensar, la producción y dirección en los usos de su saber sobre sí mismas”²⁴.

En este sentido, el “poder de la palabra” es un asunto político²⁵, lo que significa la posibilidad de *comprender juntos*, y no solo de asegurar el “dominio de la palabra”. El compromiso del investigador es con la comunidad y las causas sociales. Se trata de abandonar el modelo productivista, que hoy es tan alabado, para asegurar el diálogo entre saberes y actores calificados en el habla; el hablar es, entonces, un símbolo de poder y un instrumento político de liberación²⁶.

Por eso, el participar se convierte en un atributo político y metodológico. En este sentido, varios autores latinoamericanos y europeos, en los años 80 del siglo pasado, resaltaron el poder de la participación. En términos habermasianos, se trata de abandonar las suposiciones de la filosofía de la conciencia para adoptar los procedimientos comunicativos. En la línea de Freire y Brandão, la propuesta remonta al poder de la escritura, la que representa una forma en que la palabra oral se convierte no solo en una fuente de poder, sino un medio aún más importante en la creación de un nuevo tipo de poder”²⁷.

En este sentido, la escritura puede estar condicionada por el poder hegemónico, por lo que lo escrito y documentado se aparta de la vida social. En este caso, lo documentado sirve al aparato ideológico de una minoría, con el fin de imponer la hegemonía interpretativa. Así como atesta Paul Ricoeur, el habla y la escritura tienen consecuencias tremendas²⁸, es por ello que pueden también libertar al sujeto de las amarras interpretativas ligadas con lo estrictamente particular y subjetivista.

24 Paulo Freire, *A importância do ato de ler*, 23 ed, Autores Associados, 1989, 9-10.

25 Brandão, *op. cit.*, 135.

26 *Ibid.*, 152.

27 *Ibid.*, 139.

28 Paul Ricoeur. *Teoria da Interpretação*, Edições 70, 1987, 47.

El hablar puede transformarse, entonces, en un medio de interacción. Como señala Brandão, durante siglos, la cultura occidental se ha adueñado del poder de la palabra para establecer las reglas y enseñar valores y creencias propios de un único estilo de vida. O sea, la palabra ha servido para colonizar a las gentes, pues lo que estaba escrito traslucía una verdad absoluta. Es más, la palabra y la escritura han cambiado su función y, como medio de interacción, han asumido el papel muy importante en las relaciones sociales.

La posibilidad de hablar aparece, entonces, en el mismo nivel que la escucha. El hecho de intercambiar roles entre hablantes y oyentes no solo fomenta la dialogicidad entre los sujetos coautores, sino que también garantiza el aprendizaje mutuo. Como afirma Hugo Assmann, los “seres humanos somos *negociadores*” y, por eso, tenemos la “necesidad de *pensar conjuntamente*”²⁹. Así, el lenguaje, es decir, el habla y la escucha, se combina con la acción de armonizar el convivir y, además, establece las condiciones necesarias para la hospitalidad entre todos; el lenguaje y la acción suponen, “coincidencias comunicativas” entre los participantes.

El aspecto descolonizador significa que las coincidencias no se reducen a la homogeneidad de los presupuestos, justificaciones y acciones. En otras palabras, hacerse escuchar significa no solo saber leer y escribir, sino también poder comprender cómo funciona el sistema y sus asimetrías; Además, implica participar como enunciador de otros mundos posibles. Como explica Paulo Freire, en su bellissimo texto *La importancia del acto de leer*,³⁰ leer el mundo significa reconocerse como un sujeto participante. Aunque en etapas diferentes, esta lectura se refiere a la lectura del mundo, lectura de la palabra y, en la experiencia con el mundo de la vida, la lectura de la palabra-mundo.³¹

Lo innovador permite, en primer lugar, el resguardo de la coautoría de todos los sujetos involucrados, rompiendo así la

29 Hugo Assmann y Jung Mo Sung, *Competência e sensibilidade Solidaria*, 2 ed., Vozes, 2001, 40.

30 Paulo Freire. *La importancia de leer y el proceso de liberación*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

31 Un ejercicio de análisis de estas tres esferas de lecturas está en el artículo *Aspectos hermenéutico-fenomenológicos do mundo da vida: releituras crítico-educativas* (Pizzi, 2010). Jovino Pizzi, *Mundo de la vida: Husserl y Habermas*, 2 ed, Editora de la Universidad Silva Henríquez, 2016.

jerarquía del poder. La habilidad del hablar rompe con el sentimiento de inferioridad de cualquiera, es por esto que el aprendizaje mutuo nos obliga a resoluciones de conflictos según las expectativas de la buena hospitalidad. En tercer lugar, se trata de compartir los costos y las ventajas de las decisiones mancomunadas. Esto significa que, más allá de los otorgamientos, las deliberaciones ayudan a evitar la desgracia de la violencia, del terror, de las amenazas, el menosprecio y el aislamiento.

La pesquisa participante y la práctica de coautoría

Lo que se propone nos desafía a crear un paso a paso metodológico que nos ayude a entender la variopinta de saberes y *no saberes* relacionados a la triangularidad ibérica, afro, afrodescendiente y amerindia. En este caso, tres aspectos son fundamentales; en primer lugar, la posibilidad de un mapeo de estos tres matices y sus características esenciales, en el cual se sobresalen las especificidades típicas de cada una de ellas. El segundo paso, el estudio para ver si es posible identificar la pureza de las originalidades actuales. El tercer momento se vincula a la explotación acerca de mezclas que aparecen en la vida cotidiana.

En este sentido, Carlos Rodrigues Brandão enseña lo que sería la cultura, el arte, el saber y la educación popular. Su itinerario expone las tendencias, los movimientos y los significados desde los años 60 del siglo pasado, tanto en Brasil como en América Latina. En su presentación, el autor destaca dos líneas de investigación: a primera vista, se relaciona con los intereses directos del emprendimiento colonial, a través de la “catequesis y servicios educativos de transferencia de informaciones y valores de la metrópolis a las colonias”; y el segundo se refiere al esfuerzo de las élites locales al frecuentar a las “pocas escuelas donde iban los hijos de los señores del reino o de la colonia”³².

Al mismo tiempo, los movimientos sociales de los años 60 favorecieron la reacción contra este elitismo aristocrático. Así, nacieron los primeros flujos de educación de base o educación

32 Brandão, *op. cit.*, 21.

popular, con el objetivo de alfabetizar las clases populares, es decir, los campesinos y los trabajadores. Sin duda, Paulo Freire ha sido una figura muy importante, pero hubo también otros proyectos y autores pioneros. El objetivo era modificar los patrones de una *educación bancaria, alfabetización alienante, invasión cultural, cultura dominante, educación dominante* o, simplemente, una *cultura de masas*. En todas esas designaciones, predominaba un sesgo clasista, es por ello que la alternativa era la acción política enfocada en transformar ese carácter elitista y jerárquico de la sociedad asimétrica.

La alternativa se volcaba a proyectos populares y, en este ínterin, el gran esfuerzo era democratizar la educación. Eso significaba garantizar el acceso universal a la alfabetización, desde la niñez hasta los adultos, a través de proyectos institucionales y de los movimientos sociales. Al mismo tiempo, se exigían cambios en las instituciones, ya fueran en los programas gubernamentales o en las políticas de educativas. Las acciones políticas suponían la formación de “agentes de clase” y educadores populares comprometidos con la alfabetización de los campesinos y trabajadores urbanos. Por ejemplo, el curso de posgrado de la Facultad de Educación de la Universidad Federal de Pelotas comenzó a principios de los años 80 y su objetivo es formar de manera crítica a los profesores para los diferentes niveles de enseñanza, tanto en áreas urbanas como rurales.

Evidentemente, desde los años 70 y 80 del siglo pasado, mucho ha cambiado y existen dos aspectos que son muy relevantes. Por un lado, han surgido nuevos movimientos y orientaciones, por esto hoy en día tenemos una fuerte interposición de carácter étnico y racial, es decir, intercultural, donde es necesario atender las reivindicaciones de los pueblos originarios y *quilombolas*. En otras palabras, hay muchas acciones e iniciativas dirigidas a los indígenas y afrodescendientes, las cuales buscan avalar sus saberes, tradiciones, estilos de vida, creencias, y así, desafiar la hegemonía parroquial de tipo eurocéntrica.

Al mismo tiempo, esos movimientos y orientaciones se enfrentan al modelo emprendedor, es decir, a los aspectos comerciales y financieros de la educación. En Brasil, por ejemplo, aunque la educación es gratuita en todos los niveles, la gran cantidad

de escuelas y universidades privadas indica una tendencia hacia la privatización del sector, dado que de las cerca de 2.500 IES (Instituciones de Enseñanza Superior), el sector privado controla el 80 %.

Todavía hay otro aspecto que merece atención, y este parece ser un cambio importante en lo político y lo social. Cuando se habla de investigación, de pronto la noción de *pesquisa participante* salta a la vista con una incidencia extraordinaria. En esta línea, Carlos Rodrigues Brandão aparece como un defensor renombrado, debido a que su exposición realza el enfrentamiento entre investigadores e investigados, es decir, las indagaciones sobre los *sujetos* y la *acción de conocer*. Esta vinculación ha sido tratada por el modelo tradicional como una simple relación entre sujeto y *objeto*.

Aquí es donde entra el poder de decisión. El don de la palabra puede indicar la potestad del macho, del jefe, del páter, del director o del investigador. Es una forma sostener la unilateralidad monolingüe, tremendamente impositiva y dictatorial. En otra dirección, el deber de participación elimina la centralidad jerárquica para asegurar la voz a los involucrados, mientras promueve la horizontalidad y la igualdad del habla. Entonces, el *médium* lenguaje derrota las pretensiones individualistas.

El bosquejo por *participación* se enfrenta a *quienes* son realmente los sujetos involucrados en todas sus dimensiones. Entonces, “la participación no se resume en la actitud del científico para conocer mejor la cultura que investiga”³³, porque se trata de subordinar el proyecto de investigación a las demandas de los grupos involucrados. Esto significa atender los reclamos de distintos grupos sociales y comprometerse por construir, de forma mancomunada, los proyectos, los procesos y —esto sería lo más primordial— retribuirles los logros conseguidos.

Como ya hemos señalado, se trata de garantizar la voz de todos los involucrados, una “cuestión política” de poder entre los diferentes coautores. La noción de coautoría es muy importante porque garantiza que todos los involucrados *participen*, ya sea en el planeamiento, ejecución, riesgos y en los beneficios prácticos de los resultados. Como forma de retribución, lo correcto sería

33 Carlos R. Brandão (Org.), *Pesquisa participante*, 3 ed, Brasiliense, 1983, 12.

mencionar en los artículos y publicaciones a todos los involucrados, y no solo a los académicos. Además, antes de publicar, es necesario volver y discutir los resultados con las comunidades y grupos participantes.

Al mismo tiempo, esa colaboración impide que los resultados se transformen en simple mercancías. Se trata de devolver a los constructores de los conocimientos, que son los verdaderos dueños, quienes han laborado decisivamente para sistematizar, especificar y aclarar los saberes y sus significados. Ese procedimiento se aleja de cualquier explotación comercial, ya sea por sectores académicos o de grupos empresariales que, en el modelo tradicional, se adueñan de los resultados y los convierten en productos comerciales, sin tener en cuenta a los verdaderos artífices de los saberes y conocimientos. En este caso, ser coautor significa participar en todo el proceso de investigación, incluyendo el privilegio al provecho o al rendimiento fruto del proceso de colaboración participativa.

Es evidente la necesidad de una epistemología que se enfoque en los matices y saberes que se mezclan, conformando la variopinta actual de las etnografías y mestizajes actuales. Por eso, ya no se puede más sostener el estatus de popular, porque el término ha sido apropiado por tendencias y partidos de derecha. En Brasil, por ejemplo, el Partido Popular representa una tendencia neoconservadora, sin compromiso social y lo mismo ocurre con España y otros países.

De ahí, entonces, la pesquisa participante inaugura y comienza a tener un nuevo significado, por lo tanto, la investigación vuelve a encontrar su sentido y la razón al sostener la triangularidad acerca los saberes y a los *no saberes* relacionados a los mundos de vida ibérico, afro, afrodescendientes y amerindios. Por ello, se avecinan nuevos horizontes para las ciencias y las investigaciones. El repensar otra vez lo que hemos aprendido se convierte, entonces, en una apuesta para nuevos procesos y procedimientos que busquen una hospitalidad saludable.

Metodología para investigar los matices de una triangularidad

Las modificaciones mencionadas son profundas, por lo que las nociones de *saberes* y *no saberes* adquieren significados muy distintos. Como se ha destacado, los análisis se ajustan a la epistemología triangular y dicho enfoque permite no solo reubicar las contextualidades sobre las ancestralidades, sino también promover una re-significación de los saberes actuales. En otras palabras, se trata de hacer justicia a las contribuciones de cada uno de los matices constituyentes y sus representaciones actuales en la vida de las gentes.

En este caso, se podría tomar como base, entre otros aspectos, la religión y sus ceremonias, la literatura, las comidas, los rituales de iniciación, bodas o los velatorios, fiestas y las músicas populares, así como la relación con la naturaleza, entre otros temas. Dicho de otro modo, hay un sinfín de aspectos que forman parte de la vida social, familiar, política, económica, ecológica, etc., con el fin de mapear y comprender la variopinta de aspectos relacionados a los tres matices que conforman los pueblos y la vida actual de los latinoamericanos.

La triangularidad permite, entonces, hablar sobre los aspectos ocultos y no percibidos de las memorias y saberes de nuestras gentes. En este sentido, me parece significativa la interpretación de Hilton Japiassu³⁴ sobre el horizonte de sentido de nuestros lenguajes. Inspirado en Ricoeur y con traducciones al brasileño de algunas obras, Japiassu pone énfasis en el lenguaje como expresión de las experiencias de vida hasta llegar “a una interpretación creadora de sentido”³⁵; es decir, hacerse oír significa expresar los dolores, sufrimientos, aficciones y menosprecios. También implica un poder extremadamente potente y activo para promover una hospitalidad saludable, que consiste en compartir el tiempo juntos y disfrutar las diferencias.

34 Hilton Japiassu, Apresentação. Paul Ricoeur: filósofo do sentido, En Ricoeur, Paul. *Interpretação e ideologias*, Francisco Alves, 1988.

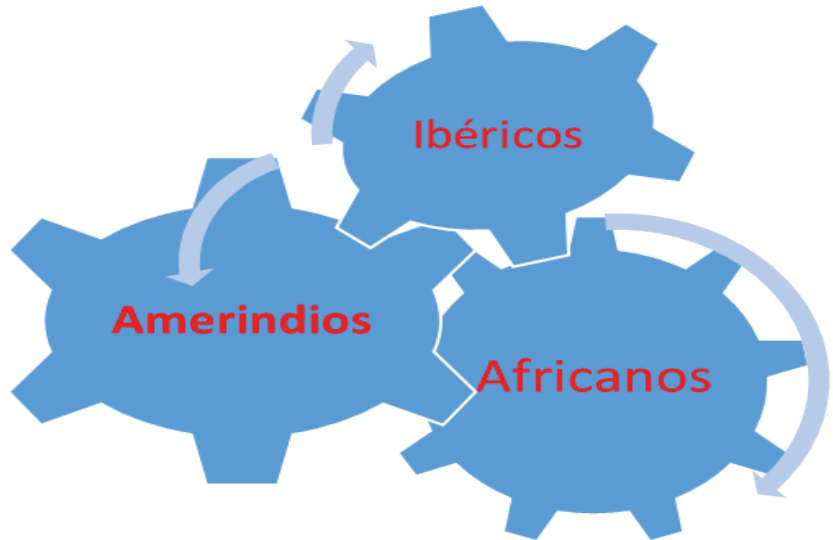
35 *Ibid.*, 3.

Figura 1: La triangularidad con el eje en el atlántico.



En:https://pt.wikipedia.org/wiki/Com%C3%A9rcio_Triangular#/media/Ficheiro:Tri%C3%A2ngulo_Comercial_Atl%C3%A2ntico_-_%C3%81frica,_Am%C3%A9ricas,_Europa.png, 30 de sept, 2025.

Figura 2: La circularidad triangular.



La visualización aparece en diferentes diseños o mapas, señala las rutas comerciales y, como resultado, los caminos que también han promovido el tráfico de gentes, esclavos, creencias y saberes. En la figura, los indicadores son unilaterales, pero eso también se puede modificar, pues los intercambios son multilaterales. Es más, muchos esclavos o hijos de esclavos brasileños lograron regresar a África, aunque era casi imposible que eso sucediera. Entonces, el primer paso de una metodología enfocada en comprender los saberes y no saberes se basa en la triangularidad geocultural, con el eje en el Atlántico. De esta manera, podemos obtener una segunda figura, proyectada desde la primera. Esto nos ayuda a visualizar la circularidad entre los matices y saberes que se mezclan, formando la variopinta actual de las etnografías y mestizajes.

Una vez más, las indicaciones parecen ser unilaterales; sin embargo, me gustaría señalar la importancia de la visualización para garantizar la triangularidad de los tres matices. Esa representación ya es un paso importante para atender el propósito y las evidencias, ya que así, se podrá estudiar los mundos de cada uno de los matices.

Sin duda, la pesquisa participante no solo asegura la coautoría de los sujetos, sino que también abre la posibilidad para un diálogo intersubjetivo. El camino recrea las condiciones necesarias para superar la noción de *no saberes* y, desde allí, abrir espacio a las intersecciones hacia un proyecto solidario.

En la vida práctica muchas cosas suelen ocurrir. A menudo, lo que se considera como *no saber* suele aparecer en las comidas, fiestas y ceremonias, en los nombres de calles, ciudades o lugares, en actividades culturales, sociales y comunitarias. Llevar esto al ámbito de la enseñanza formal y a las actividades de investigación puede ser un procedimiento complicado, pero también está relacionado con aspectos morales. Reconocer la diversidad de nuestros mundos de vida implica considerar la pluridiversidad de saberes, creencias y prácticas que forman parte de nuestros quehaceres cotidianos y sus diferencias.

Para consolidar la interculturalidad hospitalaria

Con los datos, se puede avanzar hacia los análisis. En este aspecto, hay al menos tres posibilidades interpretativas que conforman la epistemología triangular. Se trata de entender las reacciones posibles ante lo que sabemos y no sabemos sobre nuestros mundos de vida. Para darle un carácter hospitalario al choque de adversidades, la epistemología afroibérica y amerindia conlleva los enfrentamientos y la malaventura del encuentro entre ibéricos y los pueblos originarios. El análisis está relacionado con la epistemología triangular, lo que significa un abandono de la eurocentralidad para reubicar el enfoque en el Atlántico y sus rutas comerciales y *esclavoclatas*.

Por eso, la epistemología triangular resignifica la interculturalidad y le añade un toque de hospitalidad, lo que se traduce en planes de acción. Al enfrentar los desafíos, la interculturalidad hospitalaria podría transformar los *no saberes* en sabores para el regocijo y, por lo tanto, algo placentero, a partir de una mutualidad saludable. El enfrentamiento con la tiranía instrumentalista conlleva consigo una toxicidad que destruye cualquier posibilidad de comulgar saberes y el prosear en una amistad saludable. Por otro lado, el reconocimiento de las diferencias, es decir, los distintos saberes borran la noción de *no saberes*, lo que incita al intercambio de saberes y al estar frente a frente con la otredad.

Todo lo que se ha pensado hasta ahora conduce a definir planes de acción e identificar las pretensiones que se desea lograr. A veces, buenas críticas y análisis solo indican el diagnóstico, sin ofrecer ninguna recomendación. Cualquier guía para las aplicaciones requiere seguir la prosecución de acciones, con el objetivo de consolidar los diagnósticos y, así, implementar acciones prácticas. En nuestro caso, se trata de consolidar los saberes desde o hacia una interculturalidad hospitalaria. Los intentos para consolidar este proyecto no se limitan solo al estudio y la confrontación entre *saberes* y *los no saberes*, ya sea en el ámbito académico o en su relación con el mundo exterior. Creo que los planes de acción van más allá de este análisis, ya que se trata de reconstruir las condiciones de posibilidad vitales para la sobrevivencia de la humanidad.

Entre las posibilidades, los pasos para el diagnóstico y los planes de acción requieren un mapeo de los saberes; se trata de verificar las evidencias sobre los tres matices. En este sentido, algunas tablas podrían ayudarnos a entender el origen de nuestros saberes actuales, ya sean de tipo afrodescendiente, ibérico o europeos, y cuáles son herencia directa de los pueblos originarios. Si regresamos a la Figura 2, podemos organizar los saberes desde un diseño que contemple saberes de las tres vertientes. Además, esto nos permite señalar saberes que ya son el resultado del mestizaje entre dos o más vertientes.

Ejercicio práctico sobre el contexto brasileño. Pese a su enorme territorio y la diversidad de regiones y topografía, el intento de mapear las evidencias puede ser un buen punto de partida para entender las principales manifestaciones presentes en el día a día de las gentes.

Además, las evidencias pueden también contribuir para el análisis de los *no saberes*, especialmente entre grupos sociales, etnias y tradiciones. El rastreo puede indicar los lugares donde un saber u otro saber tiene hegemonía y donde su caracterización puede volverse peligrosa o malentendida. En este caso, saberes campesinos son diferentes de los urbanos; en el plan metropolitano, hay saberes de una clase u otra, de una región frente a otras, incluso dentro de la misma ciudad, entre el centro, las periferias y los alrededores.

Más específicamente, el proyecto ha propuesto una división entre saberes académicos frente a saberes externos a las instituciones, así como la ciencia vanguardista de los centros de conocimiento. Está bastante bien, pero le falta un paso más hacia la triangularidad, para poder diseñar el amplio abanico de saberes relacionados con los tres matices. En este sentido, creo que el intento busca las evidencias de saberes desde una perspectiva ibérica, afro, afrodescendiente y amerindia.

Consideraciones finales

Al traer la reflexión al contexto latinoamericano y de las Américas en general, la referencia a los mundos afro-luso-ibéricos

y amerindios no se limita a una sola de sus aportaciones. Durante siglos, el sistema-mundo de la modernidad ha sido definido desde una única perspectiva: la eurocéntrica. De esta manera, la validez relacionada con la comprensión de mundo ha sido y sigue siendo *mono-cultural*, lo que significa que las valideces siguen restrictas a minorías que, por su naturaleza, son eminentemente monológicas e monocéntricas.

La hospitalidad es algo necesario, pero un tanto olvidada por la filosofía, en otras palabras, es un tema presente en la filosofía, pero que no cuaja ni prospera y, es por eso que parece quedarse al margen del debate. La propuesta se enfoca en una interculturalidad basada en la hospitalidad. En este caso, el tema no es tanto la preocupación por el ideal de justicia, sino más bien los presupuestos relacionados a una convivencia que garantice una “habitación” saludable para todos los seres, humanos y no humanos. El intento implica un cambio en la interpretación de algunos términos, lo que también sugiere una versión especial de la palabra *êthos* (ous), que se traduce como morada y lugar consagrado a los seres. Ese lugar indica, entonces, la habitación común en que los seres se abrigan, por tanto, ella representa el abrigo que se basa en la hospitalidad y que puede garantizar la convivencia.

Por eso, la convivialidad hospitalaria no se limita a una exclusiva idea de saber, ya que la *buespedad* y/o la hospitalidad se convierte en una necesidad relacionada con la buena acogida y el recibimiento de la diversidad. Por lo tanto, no se trata solo de una virtud que se ejercita con peregrinos, menesterosos y desvalidos, sino a *todos* los saberes. Además, la *buespedad* y la hospitalidad cobran reciprocidad, es decir, se responden mutuamente, ya que el movimiento de las gentes y los lazos que se forman crean nuevas maneras de asegurar el reconocimiento de los saberes, pero desde una diversidad dialogante.

Bibliografía

- Assmann, Hugo y Mo Sung, Jung, *Competência e sensibilidade Solidaria*, 2 ed., Vozes, 2001.
- Bomfim, Manoel A, *América Latina. Males de origem*, Toopbooks, 2005.
- Brandão, Carlos (Org.), *Pesquisa participante*, 3 ed, Brasiliense, 1983.

- Brandão, Carlos R, *Saber e ensinar*, Três estudos de educação Popular, Papirus, 1984.
- Burke, Peter, *Ignorância*. Uma história global, Vestígio, 2023.
- Douglas, Mary, *Pureza y peligro*, Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, 2 ed. Siglo Veintiuno, 1991.
- Fragoso, João, *A sociedade perfeita*. As origens da desigualdade social no Brasil, Contexto, 2024.
- Freire, Paulo, *Cartas à Guiné-Bissau*, 3 ed. Paz e Terra, 1978.
- Freire, Paulo, *A importância do ato de ler*, 23 ed, Autores Associados, 1989.
- Freire, Freire. *La importancia de leer y el proceso de liberación*, México, Siglo XXI Editores, 1991.
- Gebara, Ivone, *Teologia em ritmo de mulher*, Paulinas, 1994.
- Gebara, Ivone, *Rompendo o silêncio*, Uma fenomenologia feminista do mal, 2 ed, Vozes, 2000.
- García-Marzá, Domingo, “Posverdad”, En *Glosario de Patologías Sociales*, organizado por Jovino Pizzi; Maximiliano S. Cenci, (2021) En: <http://guaiaca.ufpel.edu.br:8080/handle/prefix/7723>.
- Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces*, Edhasa, 2010.
- Habermas, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, 2015.
- Habermas, Jürgen, *Una historia de la filosofía*, Volumen 1, La constelación occidental de fe y saber, Trotta, 2023.
- Hinkelammert, Franz, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, 1993.
- Japiassu, Hilton, Apresentação. Paul Ricoeur: filósofo do sentido, En Ricoeur, Paul. *Interpretação e ideologias*, Francisco Alves, 1988, p. 1-13.
- Pizzi, Jovino, *Mundo de la vida: Husserl y Habermas*, 2 ed, Editora de la Universidad Silva Henríquez, 2016.
- Pizzi, Jovino, “Aspectos hermenêutico-fenomenológicos do mundo da vida: releituras crítico-educativas”, En *Revista Unisinos*, N. 14, V. 2, mayo/agosto de 2010. <https://doi.org/10.4013/edu.2010.142.496>.
- Ricoeur, Paul, *Teoria da Interpretação*, Edições, 70, 1987.
- Rawls, John, *Uma teoria da justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2002
- Salas Astrain, Ricardo, *Ética intercultural: (re)leitura do pensamento latino-americano*, 2 ed. Oikos, 2021.

Últimas reflexiones: tránsitos descolonizadores

Mario Samaniego Sastre¹

Resumen

El capítulo que cierra este libro rastrea los presupuestos, problemáticas y desafíos que articulan a modo de diálogo las distintas colaboraciones que lo conforman y que se organizan en tres grandes ámbitos temáticos: los supuestos metodológicos y epistémicos, las dimensiones ético-políticas y las relaciones conocimientos y vida. Las posibles interacciones entre formas de conocer y habitar el mundo, la racionalidad traductológica como referente que puede orientar las prácticas en que se materializa el diálogo de saberes y la capacidad para proponer y construir futuros alternativos a las dinámicas de nuestro presente dan forma a esta reflexión.

Palabras clave: *Pluralismo epistémico, justicia epistémica, poder, futuro, vida.*

A modo de cierre de este trabajo colectivo se presentan algunas reflexiones como inferencias que surgen a partir de las interrogantes que articulan el estudio introductorio, y de las tesis e interpelaciones elaboradas a partir de la lectura de los distintos capítulos que conforman este libro. Indicar, no podría ser de otro modo, que estas reflexiones no pueden tener un carácter conclusivo, ya que, de manera transversal, todas y todos los autores participantes, afirman que el dialogo de saberes, con independencia de cómo se conciba y de los

¹ Filósofo y Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas. Académico del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Correo: msamanie@uct.cl

énfasis desde los que observa y vivencia, es un proceso dinámico, abierto y hasta cierto punto experimental. Hablar del diálogo de saberes, de momento, refiere a un conjunto de prácticas que abren vías para renovar la relación de la racionalidad científica generada y desarrollada en la modernidad occidental con otras racionalidades, y con ello, poner en tela de juicio las premisas epistémicas propias de la modernidad occidental. Hablar de epistemología es hablar de poder, y, por lo tanto, las premisas y posibilidades de estos diálogos trascienden lo estrictamente epistemológico. Otra de las afirmaciones que pueden indicarse sin que necesariamente puedan generar polémica o diversidad de interpretaciones, y sin que entre en contradicción con el carácter abierto señalado, es que el interés por el dialogo de saberes, es más, su necesidad radica en la constatación de la existencia de una asimetría epistemológica generada por la universalización de la racionalidad tecnocientífica occidental, que es constitutiva de los procesos de modernización y que ha impactado con frecuencia negativamente en la historia de América Latina y el Caribe, a través de los procesos de colonialidad. La problemática que nos convoca busca dar cuenta de formas, prácticas y posibilidades de conocimientos plurales, y claro está, para las comunidades que producen y habitan en otros tipos de racionalidad. Así, el enfoque decolonial destaca una asimetría del saber; las teorías del reconocimiento nos enseñan la desvalorización o agravio de la pluralidad de conocimiento; la fenomenología y la racionalidad comunicativa enfatizan la colonización de los mundos de la vida por parte de los sistemas científicos. La colonialidad epistemológica, ha dejado fuera de las instituciones y de los espacios sociales de poder a la pluralidad de mundos de la vida que despliegan otras posibilidades de sentidos, a partir de formas de conocimiento distintos de la racionalidad científica en tanto hegemónica. La toma de conciencia de esta situación y los efectos que genera, puede considerarse una de las razones por las que se vuelve necesario y urgente, no tanto hablar del diálogo de saberes, de como ponerlos en marcha, de vivenciarlos en todas las sociedades.

Esta problemática no es menor, ya que, si bien, el diálogo de saberes se centra en problemáticas ligadas al conocimiento y, por tanto, en dimensiones epistémicas y metodologías de ahí la insistencia en la necesidad de descolonizar las metodologías, el

conocimiento no es sobre todo un decir sobre el mundo, sino un habitar el mundo. Las tesis hermenéuticas que vertebran el diálogo de saberes, nos enseñan que practicamos la vida en la medida en que la vamos comprendiendo históricamente y en interacción con otras formas de comprensión. Por lo mismo, las problemáticas metodológicas y epistemológicas trascienden los límites de lo que sea el conocimiento, e incluyen las dimensiones éticas, políticas y ambientales.

El nudo reflexivo que consideramos influye de manera más determinante tanto en la comprensión como en las posibilidades emancipadoras del diálogo de saberes refiere a las dinámicas de interacción entre la racionalidad científica y los sujetos y grupos socioculturales que habitan en racionalidades diversas y en contextos sociohistóricos también diversos, en no pocas ocasiones, bajo una institucionalidad monológica. Se ha puesto de manifiesto en los distintos estudios que componen este libro, que toda forma de conocimiento no puede entenderse al margen de los enraizamientos que lo posibilitan y condicionan. Es decir, que no puede haber conocimientos que puedan surgir desde una supuesta autonomía, neutralidad y objetividad como condiciones que trasciendan los distintos lugares de enunciación y particulares situaciones contextuales y ecológicas. Además, todo lugar de enunciación es en sí mismo plural, dado que la historicidad de los mismos se ha ido constituyendo en la relación que se ha ido manteniendo con otros, sean estas relaciones de hospitalidad o de imposición. Tomando esto en consideración, las prácticas del diálogo de saberes denuncian y demuestran la imposibilidad de un conocimiento universal concebido como conocimiento no condicionado, en otras palabras, el racionalismo cartesiano es desenmascarado. Por el contrario, lo que se buscaría es una progresiva universalización concebida como prácticas que van instalando memorias e interpretaciones que pluralizan y vivifican la imposición monológica que la racionalidad científica ha ido instalando presentándose como necesaria. El diálogo de saberes de alguna manera “mancha y ensucia” la melodía monocorde del discurso y práctica de una racionalidad hegemónica que se ha constituido a partir de la supresión de su propia historia y enraizamiento social y cultural. No podemos ser ingenuos y entender este proceso de enriquecimiento gradual de la realidad y de nuestras

relaciones humanas sin considerar la presencia activa de discursos y prácticas que han sido agraviados. Por tanto, es necesario asumir esta ausencia, en la medida en que queda fuera del marco de dominio de la totalidad conformada por la racionalidad científica predominante, lo que exige criticar un proceso lineal y no problemático; y, muy por el contrario, entender que es un proceso por hacerse, por proyectarse. No obstante, hay experiencias presentadas en este trabajo colectivo que nos indican que sí es posible avanzar en este proceso de co-construcción. El objetivo, por tanto, es ir universalizando a partir de experiencias microsociales, experimentado y aprendiendo para que en las instituciones y los espacios de poder resuenen otras voces y múltiples posibilidades que son cada vez más necesarias para la humanidad en su totalidad. No se trata solo de dar cabida a voces antes no escuchadas u obliteradas, a modo de un reconocimiento tardío que no vaya más allá de la autoestima que esto pueda generar en los agentes propios de cada particular forma de conocimiento invisibilizada. La trascendencia de estas prácticas va mucho más allá, ya que son necesarias para la vivificación del mundo. Hablar del diálogo de saberes implica participar en relaciones con los seres humanos y con la totalidad de seres vivos que habitan el planeta. Las consecuencias a la que nos ha llevado la dicotomización naturaleza cultura nos obliga a ampliar las agencias que deben entrar en juego.

La presencia impositiva de la asimetría epistémica hace más consciente el lugar privilegiado o al menos facilitador para que haya encuentros fructíferos entre racionalidades diversas y ello acontece en los espacios fronterizos, las zonas de contacto, los intersticios donde se juega el poder ad intra y ad extra, es decir, entre un adentro (aquello que se ha constituido a una determinada racionalidad que se pretende única y necesaria) y los afueras (particulares y desvalorizados), que también pueden generarse en espacios altamente institucionalizados con es el caso de las universidades; que además, para el caso de Chile y de otros países latinoamericanos, están fuertemente presionadas por los imperativos sistémicos del capitalismo globalizado. Siempre hay zonas difusas e inciertas que permiten desbordar lo institucionalmente establecido. Quizás esto sea un indicador para dar cuenta de la incipiente o progresiva interculturalización de una organización y el desbordamiento de sus límites. A partir de las interacciones y tensiones que se generan

en estos espacios, surgen algunas interrogantes que podrían posibilitar y materializar formas diferentes y plurales de producción de conocimiento en nuestras sociedades. Entre otras se pueden destacar: ¿pueden salir del anonimato los conocimientos que han sido silenciados?, ¿los conocimientos históricamente no reconocidos por la institucionalidad e imaginarios vigentes, pueden ser activos o por el contrario habitar pasivamente, quizás refugiados tras murallas levantadas para resistir el asedio?, ¿pueden trascender las murallas y por lo tanto mostrar su agencia? En términos de Spivak², ¿puede hablar el subalterno? A la luz de los estudios que este volumen muestra, pareciera que en ocasiones sí es posible. Ahora bien, creemos que hay otras preguntas de mayor calado que no pueden ser dejadas de lado, ¿cómo es posible pensar y proyectar conocimiento desde la vulnerabilidad?, ¿puede haber conocimientos que se construyan desde una interdependencia no asimétrica? Quizás estas últimas preguntas adquirirán mayor protagonismo en una hipotética situación donde se den relaciones interculturales e intersociales no funcionales como las actuales, relaciones que estarían por-venir y que el diálogo de saberes requiere y proyecta.

Lo que sí es realista, es que en las diversas experiencias enunciadas como diálogo de saberes, lo que se produce es un conflicto entre interpretaciones. Esto es de suma relevancia por dos motivos; en primer lugar, porque el conflicto de interpretaciones es una relación donde el disenso es la práctica que posibilita la interacción entre diversos, no una relación entre una interpretación verdadera y otras falsas, y, quizás, más decisivo, en segundo lugar, el disenso genera tejido social: la necesidad de dialogar, de relacionarnos entre distintos solo puede partir del desencuentro, solo adquiere sentido en el no estar de acuerdo. Precisamente fue la unicidad inequívoca generada por la racionalidad científica la que hizo innecesario el dialogo, al reducir las múltiples comprensiones a una. Si se impone una única racionalidad (colonialidad del ser, de la subjetividad) el diálogo se vuelve innecesario, ya que habitaríamos en un monólogo sin contrapeso. Recordemos que la modernidad configura una subjetividad interior que se alimenta exclusivamente de su propia positividad. Si en la conflictividad se produce una interacción, y el

2 Gayatri Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 2023, 297–364. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>

conflicto es el punto de partida para que el diálogo entre horizontes culturales diversos adquiera sentido, las dicotomizaciones jerárquicas propias de una modernidad universalizante que crea alteridades para posteriormente denostarlas, empiezan a dejar de tener tanto protagonismo. El diálogo surge del desencuentro, del malentendido. Así, por lo tanto, lo que perseguiría el diálogo de saberes no es la negación de la universalidad, sino pensarla y practicarla desde una universalidad situada en continua expansión sin un denominador común y sin abogar necesariamente por el fácil consenso, y que también coexisten en los espacios de encuentro y desencuentro. El choque genera conflicto, pero donde hay conflicto hay tensión y relación entre actores, por tensa que sea. La violencia, es decir, la imposición de la fuerza, implica, por lo tanto, la supresión de lo humano como experiencia plural, surge cuando la relación se agota y en su lugar se entroniza la lógica de desconocimiento mutuo.

Lo anterior no debería generar demasiada sorpresa, ya que incluso en la misma lógica moderna, el pensamiento hegeliano, que paradójicamente es uno de los pensamientos más reticentes a la alteridad, nos lega la categoría de formación (*Bildung*), concebida como formación de la conciencia a través de experiencias novedosas e inacabables, categoría que la hermenéutica de Gadamer³ toma como antecedentes para la de elaboración de su pensamiento. Asimismo, la emergencia de la concepción hegeliana de experiencia (*Erfahrung*), surgiría cuando algo nuevo choca o no se adapta a las precompresiones previas que ya se tienen como ciertas. Esto nos permitiría tomar conciencia de nuestra finitud e historicidad; dicho de otro modo, somos históricos, porque todo lo que vivimos es posible porque vivimos históricamente, practicando la vida, y por supuesto también, produciendo conocimiento desde determinadas comprensiones. De este modo, se presentaría como imposible la autofundamentación de la conciencia, ya que esta se va produciendo a partir de lo que acontezca o se presente a ella como diferente. La conciencia no se configuraría desde la positividad de lo propio, sino a partir de la relación que a posteriori se da en la interacción con los demás, quedando de este modo la subjetividad liberada de sí misma. Necesitamos, por lo tanto, de la irrupción del potencial de la

3 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, 7.a ed, Ediciones Sígueme, 1977.

heteronomía. Analógicamente, en el marco de los diálogos de saberes, las palabras, gestos y prácticas adquieren sentido en el marco de las relaciones que se van gestando de manera no impositiva, llegando a superar el fundamento clásico del racionalismo occidental, esto es, la autonomía del “yo soy”, para instalar ese “yo” en el horizonte de un “nos-otros” relacional, complejo y no exento de conflictos y contradicciones, en el que adquiere sentido. Así, además, el “yo” y el “otro” en el marco del “nos-otros” van forjando una relación de no indiferencia. El ritmo, los tiempos y las decisiones que van dando forma a los diálogos ya no son patrimonio exclusivo de alguien en particular.

Tal como la hermenéutica nos ha enseñado, la estructura del comprender es dialogal, y precisamente por esto, es que se pueden ampliar y desbordar los horizontes de posibilidades para practicar la vida. Estaríamos ante la fuerza transformadora y vivificadora del diálogo, cuyo objetivo principal no sería necesariamente en primer lugar el entendernos sino el vincularnos. El diálogo de saberes no puede producir sosiego, sino una interpelación que desborda lo que consideramos tradicionalmente conocimiento; se trata de no seguir en la quietud de las verdades dadas y heredadas, sino materializar actos de justicia epistémica al valorar las interpretaciones denostadas. La inseguridad sería el criterio para reconocer un encuentro auténtico, ya que esta hace que la palabra, su razón e historia no queden encapsuladas en sí mismas. Esto se produce en la medida en que la categorización de la realidad quede sobrepasada por las categorías de los otros intérpretes.

El diálogo de saberes, pensado y practicado sobre todo en las universidades latinoamericanas tiene que ver también con la descolonización de los espacios y los tiempos. Los que detentamos la hegemonía epistémica cedemos espacios a las interpretaciones “otras”, y las interpretaciones que han vivido de manera ausente, se presentan con sus propios intereses, palabras y reglas de juego. Algo similar ocurre con el tenso juego que se da entre las diversas temporalidades que chocan y negocian, es decir, los tiempos administrativos, los tiempos del capital, los tiempos de las comunidades, los tiempos subjetivos. En el marco de estas coordenadas, la verdad humana va emergiendo como una construcción comunitaria e histórica que acontece a partir de la

forma con que nos relacionamos con el mundo y sus interpretaciones y a partir de la manera con que estas se nos presentan e interpelan. El objetivo último de esto, planteado como lo que puede generar todo este tipo de interacciones, tendría que ver con la posibilidad de visibilizar y reconocer variadas alternativas frente a la racionalidad hegemónica, que atrapada en su propia positividad, aspira a conservar las situaciones epistémicas y las consecuencias que de esta se derivan tal y como están, esto es, mantener el status quo y el poder unilateral que se detenta.

Solo podrá haber emancipación si las estructuras fuertes de la modernidad son erosionadas. El diálogo de saberes en el marco de estas consideraciones, no centra su atención tanto en los fundamentos y certezas, metodológicos y epistémicos, sino que se aboca a dejarse interpelar y confiar en los otros. La red de relaciones que puede ir tejiéndose en este tipo de interacciones, podría constituirse en la base ético-política para la valoración de una pluralidad de visiones conflictivas, de itinerarios que pueden convivir si no se consideran excluyentes. Esto es, gestar una universalización sin caer en el relativismo, que no sea ciega a las diferencias, una universalización que se vaya gestando a la par que la interdependencia entre interpretaciones. Una universalización que no reproduzca desigualdades y que transgreda la esencialización que la racionalidad hegemónica impone a los otros, al definirlos desde su particular referencia, y la etnificación y racialización que en la actualidad se producen como reacción de defensa frente a la imposición señalada.

A modo de hipótesis, proponemos que indagar en la racionalidad de la traducción nos puede entregar pistas para dar cuenta de las condiciones y posibilidades para el diálogo de saberes. Entenderemos la traducción como práctica humana concebida no solo como comunicación y transferencia, sino también como un espacio de interacción humana que a las humanidades y las ciencias sociales sensibles a las alteridades y contextos, les ayuda a pensar sobre algunos de los ámbitos propios de su reflexión, tal como: comprender la época que le toca vivir y particularmente desentrañar la racionalidad práctica que da forma y límites a las relaciones humanas de la época en cuestión, por tanto, apunta a las dinámicas e hitos críticos para entendernos en nuestras relaciones

entre diversos, así como para problematizarlas. Pareciera que hay un acuerdo, al menos en gran parte de los desarrollos filosóficos desde inicios del siglo XX, según el cual, una de las herencias no grata de los procesos de modernización ha sido la pérdida del lazo social, por ello, los numerosos diagnósticos y críticas sobre el atomismo social que derivó en la entronización de la racionalidad instrumental entre sujetos, comunidades y naturaleza operada en gran medida desde la tecnociencia como expresión de la racionalidad moderna occidental. Frente a esto, la traducción se presenta con potencial para presentar una alternativa, ya que su naturaleza dual, o mejor, múltiple, de la experiencia cultural y social interrelacionada, es lo que potencialmente puede propiciar un espacio *entre* que no haga prevalecer ni el exotismo (alterización como medio de expulsión) ni la familiarización (dinámica de asimilación o integración a una universalidad ciega a las diferencias). Por lo mismo, la traducción puede ayudar a pensar en la generación de un espacio compartido, o dicho con otros términos, un espacio común que pueda subsanar los déficits indicados, que se sintetizan en la instrumentalización de la vida en sus más diversas expresiones; podría ser un paradigma de los intercambios, paradigma de todos los encuentros o al menos de muchos. Así, frente a la imposición y universalización de la subjetividad moderna que ha uniformizado y, por tanto, diluido las múltiples formas de habitar y concebir lo humano, la traducción aparece con potencial para contraponer y problematizar esta dinámica, ya que la traducción no es posible sino como experiencia relacional en la que hay cabida para lógicas heterónomas no necesariamente alienantes. En esta misma línea de argumentación, potencialmente, la traducción en el marco de un mundo dominado cada vez más por las intolerancias, muros, supremacismos, primordialismos y dogmatismos, puede concretizar la irreductibilidad de la alteridad, la hospitalidad y la existencia de la paz como mecanismos de interacción y de reconocimiento de la diversidad. De este modo, la traducción contaría con el potencial para el desarrollo de formas de resistencia ético-política frente formas de vida cada vez más funcionalizadas, organizadas bajo la lógica hegemónica. Se podría hablar de una racionalidad traductora, un tipo de racionalidad que puede hacer frente a lógica de la universalidad impuesta y la homogeneización que conlleva. Frente a esto, destacaría la

importancia del espacio *entre* que permite que las relaciones y desencuentros entre diversos adquieran la relevancia que tiene para pensar un espacio plural intervencido. Vemos cómo, la traducción sería una práctica humana que no necesariamente estaría sometida a funciones sistémicas y homogeneizantes; por consiguiente, de su análisis y observación, podríamos identificar gestos y prácticas que nos permitan pensar y gestar relaciones que puedan resistir frente a la presionante uniformización de los sistemas generados por la modernidad en su despliegue universalizante. En otras palabras, nos puede dar pistas para enfrentar las problemáticas que han decantado en los extendidos malestares sociales y vivencias de injusticia.

Desde la perspectiva de Ricoeur⁴, en la traducción se encuentra una equivalencia con el otro, pero sin identidad con él, pues se mantiene la distancia en el encuentro. No podemos pensar que la traducción pueda servir para igualar e identificar las lenguas y los mundos. Pero más allá de la descripción de la pluralidad hay también un horizonte de humanidad; la humanidad sería plural, pero al mismo tiempo una. Los seres humanos seríamos plurales y al mismo tiempo nos reconoceríamos formando una humanidad. Aquí se entrevé un fuerte componente político al identificar que la traducción, en ocasiones o potencialmente, propicia el reconocimiento de la alteridad. Ahora bien, también indica Ricoeur que no se debe olvidar que la traducción siempre conlleva la experiencia de pérdida, de duelo. Así, si bien la traducción es posible, y también es posible el reconocimiento, nunca se alcanzará el reconocimiento total ni la traducción perfecta, por lo que pensar las relaciones entre diversos desde la traducción, implica la posibilidad de un lazo social siempre forjándose, sin posibilidad de sintonía perfecta, lo que nos habla de que nos podemos vincular asumiendo el necesario desencuentro que hablaría de la irreductibilidad de las alteridades. Vemos de este modo, cómo las prácticas de traducción, como ya se ha dicho, tendrían un fuerte componente ético y político pues podría servir de modelo para las relaciones entre diversos. En la traducción se podría dar la experiencia de la hospitalidad lingüística, extensible a una hospitalidad cultural, pudiendo lograr un equilibrio necesario entre lo propio y lo extraño, lanzar puentes para buscar equivalencias sin

4 Paul Ricoeur, *Sobre la traducción*, 1.a. ed., Paidós, 2005.

identidad. Recordemos con Raúl Fornet-Betancourt⁵, que pensar en las relaciones interculturales como proyecto ético y político, requiere que los otros, los excluidos, tengan mundo para llevar a cabo su propia opción de humanidad, lo que demandaría ceder espacio por parte de los grupos y racionalidades que se han apropiado de la totalidad de la realidad.

Pareciera entonces que, precisamente porque la traducción se despliegue en los intersticios de las diferencias y el poder, su actuar no solo refleja la dinámica de los fenómenos, sino que se ve obligada a tomar decisiones sobre la condición (valor, espesor ontológico) de la alteridad en el marco de la complejidad de lo real. La traducción, desde la perspectiva que se está desarrollando, estaría obligada a tomar opciones con consecuencias éticas y políticas. Traducir, de la mano de lo anterior, implicaría poner de determinada manera en acción la diferencia; estaríamos ante prácticas con potencial para generar urdimbres que permitirían la recuperación del lazo social.

Propondríamos que la racionalidad traductológica puede animar el diálogo de saberes, pudiendo ser un referente que nos permita adentrarnos en el sentido y sondear posibilidades ético-políticas emancipatorias latentes y explícitas en experiencias de interacción epistémica que situamos como porosas en tanto sus márgenes son difusos y permeables al choque de interpretaciones. Es por ello que el diálogo de saberes es concebido como interacciones en términos de colaboración y descolonización⁶ entre los diversos saberes, incluida también la racionalidad científica, de distintos grupos.

En el orden epistémico, la ciencia científica occidental muy tardíamente se dio cuenta que la lógica de la producción científica desestimaba los conocimientos que se generaban a partir de otras lógicas y que, además, estaba funcionado a partir de la escisión entre naturaleza y cultura. Recién hacia finales siglo XIX y principios del siglo XX la filosofía europea toma conciencia de la doble escisión que generó dicotomías jerarquizantes: conocimientos científicos y supersticiones; naturaleza y cultura. Frente a esto, el

5 Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, 1.a. ed., Wissenschaftsverlag, Mainz, 2004.

6 Maya Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar, *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina: Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, 1.a ed., Juan Pablos Editor, 2019.

diálogo de saberes constituye otros modos de comprensión sobre la generación de otras verdades históricas en germen, de otros modos de producción de la existencia humana y también de la construcción de otros posibles mundos.⁷ En la misma línea, Alcira Bonilla⁸ reflexionando sobre la crisis ecológica actual y haciéndose cargo de las críticas al conocimiento científico occidental dependiente de la filosofía moderna, postula una (eco)filosofía intercultural. Con el prefijo “eco” quiere indicar un posicionamiento relacional, más allá de la antítesis moderna naturaleza-cultura; la puesta entre paréntesis del primer componente del término supone la incorporación a la reflexión intercultural de saberes provenientes de sectores no académicos. Asimismo, implica revalorizar las ontologías relacionales y recuperar las memorias de humanidad de los pueblos, presentes en sus tradiciones culturales, en la convicción que esta vía nos permitirá rescatar potenciales humanizadores para restañar los efectos alienantes de la imposición de epistemologías sesgadas y del epistemicidio.

Hablar de las dinámicas y de las consecuencias que han producido los epistemicidios como eje reflexivo es gravitante a todas luces. La historia de la racionalidad científica occidental mantiene una relación paradójal con la vida; por un lado, se ha esforzado en alargar la vida, en producir vidas más saludables y más felices, y por otro, la ha desdeñado hasta hacerla desaparecer. La instrumentalización que ha sufrido la Tierra está acarreado la desaparición de múltiples especies vivas; así, podría afirmarse que, su destino no puede desligarse de una lógica y práctica necrófilas. La reducción de la Tierra a un conjunto de entes que están a disposición de los sujetos, ha devenido en muerte. La racionalidad hegemónica ha desatendido esta situación. Por el contrario, sin querer caer en un maniqueísmo, no pocos conocimientos indígenas y sociales muestran sus anclajes en la vida y sus capacidades para vivificar aquello que ha sido desvitalizado en la construcción objetivista priorizada por la ciencia moderna. La obsesión de la modernidad por instituir un sujeto trascendental, sin lugar de enunciación, que se eleva sobre la inmanencia renunciando de este modo a la corporeidad encarnada

7 Enrique Leff, “El conflicto de la vida”, 1.a. ed., *Siglo XXI Editores*, 2020.

8 Alcira Bonilla, “La vida como principio ético-político y los derechos ecoculturales como derechos de las comunidades de vida”, *Boletín de La BC 138*, 2025, 167–187.

para auparse a entramados abstractos que le sirven de fundamento, creó la ilusión según la cual, los seres humanos no somos naturaleza y, por lo tanto, no sería problemático salirse de ella. Este salirse de ella implica, no podría ser de otro modo, que ya no se nutre de ella. Frente a esto, se podría hablar de un principio de esperanza en las prácticas que han resistido frente a la creciente desvitalización o declinar de vida. En la actual crisis ambiental y vital que sufrimos, los conocimientos como formas de habitar que siguen enraizados en el cosmos como energía vital, han de tomar la palabra para proponer otros posibles futuros de la mano de los dictados de la vida y no de su silenciamiento.

Entendemos que puede ir quedando mucho más claro, que las trayectorias epistémicas y metodológicas trascienden los límites disciplinarios de lo que se tematiza como ciencia y conocimiento en la tradición universitaria. Hablar de ciencia y conocimiento es hablar de trayectorias antropológicas y, en último término, de humanidad. El pluralismo epistémico que hemos referido muy someramente, y que es constitutivo del diálogo de saberes, nos obliga a poner en tensión el denominado humanismo que ha orientado la racionalidad científica y que a la vez se ha proyectado universalizándolo. La denominada mayoría de edad kantiana es expresión de esto; no obstante, la modernidad occidental incluso desde sus primeros impulsos no racionalistas no ha sabido lidiar con el pluralismo, siendo reacia a la alteridad. Es así, que si bien, podríamos alabar la primera modernidad inaugurada con el iusnaturalismo cristiano de la Escuela de Salamanca, que sitúa la dignidad universal en todos los seres humanos con independencia de quiénes sean, europeo o indígena americano, instala una homogenización que esconde el pluralismo vital sobre las vivencias de lo humano que habitan en los distintos pueblos de la Tierra. Por lo tanto, el diálogo de saberes sería una práctica radical, por cuanto obliga a pensar de manera amplia cómo concebir la humanidad de lo humano desde las distintas tradiciones que han dado históricamente sentido a los distintos pueblos. De este modo, participar activamente en el diálogo de saberes, demanda poner en duda los antecedentes sobre las particulares maneras que concebimos lo humano; tomar conciencia de la finitud para abrirse a descubrir y vivenciar los procesos históricos y culturales que conforman humanidad desde la diversidad de contextos en que

habitan los distintos participantes. Este ejercicio podría considerarse un imperativo ético-político en nuestra actualidad, dado que da posibilidad o resquicio para desmontar la configuración hegemónica que sobre lo humano ha impuesto el eurocentrismo en el que adquiere lugar la racionalidad científica, abriendo fisuras para que otras formas de concebir lo humano se encarnen en instituciones e imaginarios. Se presenta como perentorio descentrar la razón sujeta al sujeto que ha monopolizado lo humano. La facticidad humana debe complejizarse con otras concepciones sobre lo humano como antídoto ante la violencia que supone la imposición unilateral de una determinada posibilidad. Un futuro más humanizado va de la mano con atreverse a vivenciar la facticidad dialógica entre recorridos antropológicos siempre en tensión, y nunca cerrados. Las experiencias históricas con sus razones deben desplazar o al menos actualizar la teorización del sujeto hegemónico que sustraído a su propia historicidad configura enunciados sobre la realidad autorreferencialmente sin posibilidad siquiera de vislumbrar otros derroteros humanos.

El diálogo de saberes no puede protocolizarse ni practicarse como método para mantener una relación de eficacia sobre el mundo y los seres vivos a partir del descubrimiento sobre cómo estos funcionan que es a lo que mayormente se ha dedicado la tecnociencia moderna. Por el contrario, debe posibilitar vitalizar acciones que procuren la humanización, universalización e interculturalización de las relaciones humanas y de cada una de sus instituciones. Debe sustituir los sustantivos por acciones, pasando de la cosificación de la vida a sus dinámicas prácticas, de la seguridad que otorga el saber que las cosas son, a acciones que las desestabilizan y proyecten desde una pluralidad no reducible a algo unitario. Quizás en el lenguaje académico deberíamos sustituir los sustantivos interculturalidad, universalidad y humanidad por interculturalización, universalización y humanización.

Este libro puede leerse a modo de un caleidoscopio. Las autoras y autores abordan la temática desde particulares ópticas y énfasis dando cuenta de las múltiples aristas que entran en juego. Los aportes refieren a las dimensiones metodológicas y epistemológicas, a los supuestos y proyecciones éticas y políticas asociadas, a los entramados institucionales en que se inscriben o que condicionan

su materialización, a la importancia decisiva de la olvidada vitalidad de la vida. En ocasiones los trabajos se configuran con mayor carga teórica a partir del diálogo entre pensamiento crítico latinoamericano y pensamientos elaborados en Europa, en la mayor parte de los casos, críticos de su herencia europea. Otros trabajos, se nutren por el contrario de experiencias situadas en las que se ha participado. Por supuesto que el conjunto de trabajos no agota ni mucho menos todas las interrogantes y todos los desafíos imbricados en estas prácticas que se autodefinen como descolonizadoras e interculturales. Cada autor y cada autora piensa y escribe desde sus particulares itinerarios socioculturales y académicos. Ahora bien, creemos que más allá de las diferencias, hay ciertas sintonías que nunca fueron acordadas. En primer lugar, este libro es expresión de la necesidad de ampliar los límites de la realidad heredada de la modernidad eurocéntrica. En el diálogo de saberes se trasciende la formula binaria sujeto y objeto, pluralizando tanto los primeros como los segundos incorporándolos en una perspectiva holista en el marco del cosmos vital; estamos ante trabajos que se han desprendido del binarismo epistémico moderno. En segundo lugar, si bien se apela al necesario pluralismo vital de los pueblos que habitan la Tierra, se sustraen de caer en esencialismo y purezas que cercenan precisamente la vitalidad de las diversas comunidades de vida. Esto, porque el énfasis se sitúa en la relacionalidad que rehabilita el tejido social y, que, en su historicidad, enriquece a cada una de las comunidades y a la totalidad de lo vital. Por último, las diversas colaboraciones remiten a la necesidad de redistribuir el poder. La historia de la imposición epistémica que se ha ido relatando podría entenderse como una historia en el que el poder se ejerce para imponerse sobre los otros. Frente a esta historia de imposición, en no pocas ocasiones, los que han sufrido las consecuencias de esta imposición generan poder para defenderse o guarecerse frente al poder impuesto. En el diálogo de saberes debe prevalecer el poder con los otros.

Para finalizar, no quisiéramos que este relato cayera en una ingenuidad autocomplaciente. Con lo expuesto solamente nos atrevemos a afirmar que las ciencias humanas y sociales críticas, sus metodologías y relatos, tendrían la capacidad para sacar del anonimato a los conocimientos históricamente no reconocidos. Además, que sus prácticas tienen la capacidad de vehiculizar la

vida por nuevos derroteros, al visibilizar y reconocer formas de conocimiento ancladas en trayectorias vitales colectivas, sin que esto quiera decir, que las ciencias sociales y humana sigan opacando. También queremos afirmar que hay condiciones para habitar el disenso, el conflicto y la incertidumbre. Necesitamos no dejar de reflexionar sobre esto para seguir trabajando de cara a una justicia epistémica en comunidades científicas con una sensibilidad ético-política crítica y transformadora instaladas en universidades presionadas por el capitalismo neoliberal.

Referencias

- Bonilla, Alcira, “La vida como principio ético-político y los derechos ecoculturales como derechos de las comunidades de vida”, *Boletín de La BC*, 138, 2025, 167–187.P
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, 7.a ed., Ediciones Sígueme, 1977.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, 1.a. ed. Wissenschaftsverlag, Mainz, 2004.
- Leff, Enrique, “El conflicto de la vida”, 1.a. ed. *Siglo XXI Editores*, 2020.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Argueta Villamar, Arturo, *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina: Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, 1, ed. Juan Pablos Editor, 2019.
- Ricoeur, Paul, *Sobre la traducción*, 1.a. ed. Paidós, 2005.
- Spivak, Gayatry Chakravorty C, “¿Puede hablar el subalterno?” *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 2023, 297–364. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>

Autores/as del libro

Ricardo Salas Astraín es Profesor Titular de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Director del Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco e investigador del Centro Internacional Cabo de Hornos (CHIC). Doctor en Filosofía con una investigación sobre la hermenéutica del lenguaje religioso mapuche (1989), ha desarrollado un modelo fenomenológico-hermenéutico volcado hacia la filosofía intercultural latinoamericana. Su trayectoria destaca por el análisis epistemológico de contextos culturales asimétricos, étnicos y populares, la articulación de redes internacionales sobre pensamiento latinoamericano y su compromiso con el reconocimiento de los pueblos indígenas. Asimismo, integra la teoría crítica de Frankfurt en propuestas políticas sobre la teoría del reconocimiento y una justicia contextual en América Latina.

Solange Cárcamo Landero es Doctora en Ciencias Humanas, mención Discurso y Cultura (Universidad Austral de Chile), Asistente Social, Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas (Universidad de La Frontera, Chile) y Diplomada en Estudios Avanzados en Filosofía (Universidad de Salamanca, España). Académica del Departamento de Trabajo Social de la Universidad Católica de Temuco, donde desarrolla la línea «Diversidad sociocultural y reconocimiento», dirige el Magíster en Estudios Interculturales, dicta docencia de pregrado y posgrado, e integra el Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales (NEII). Sus publicaciones articulan ciencias sociales y humanidades en perspectiva intercultural-crítica y descolonizadora para construir saberes liberadores. En sus trabajos recientes vincula hermenéutica, diálogo de saberes y narrativas de conflictividad intercultural desde el sur de Chile.

Arturo Argueta Villamar es Doctor en Ciencias (Biología) por la UNAM y cuenta con un Diploma de Estudios Avanzados en Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable por El Colegio de México. Actualmente es Investigador Titular en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel 2) y de la Academia Mexicana de Ciencias. Su labor abarca los saberes ambientales indígenas, el diálogo de saberes, la medicina tradicional y las relaciones sociedad-naturaleza, respaldada por una amplia docencia de posgrado en México y Latinoamérica. Reconocido dos veces con el Premio “Fray Bernardino de Sahagún” (INAH) y por sociedades etnobiológicas, es coautor de obras como *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes* (2019) y *Los P’urhepecha, un pueblo renaciente* (2024).

Maya Lorena Pérez Ruiz es Doctora en Antropología Social, investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (Nivel III). Su trabajo se enfoca en los pueblos indígenas —en sus dimensiones social, política, cultural e identitaria—, así como en la patrimonialización de sus conocimientos, la interculturalidad y el diálogo de saberes. Posee una prolífica trayectoria académica compuesta por 14 libros y más de 120 artículos y capítulos. Entre sus publicaciones recientes destacan *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes. Hacia la descolonización del pensamiento* (2019, coautora) y *Las aguadoras de Urnapan. Un ritual de vida y esperanza* (2022, coautora).

Francisco Ther Ríos es Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se desempeña como profesor titular del Departamento de Arquitectura y docente de la carrera de Antropología de la Universidad de Los Lagos, e investigador asociado del Cape Horn International Center (CHIC). Sus líneas de investigación abordan la complejidad territorial, la interdisciplina, la sustentabilidad y los imaginarios territoriales, con especial atención en los territorios insulares y las comunidades de pesca artesanal. Entre sus publicaciones destacan «Complejidad territorial y sustentabilidad» (*Horizontes Antropológicos*), «Antropología

del Territorio» (*Polis*) y «Otras ruralidades: propuestas para un nuevo modelo de epistemología territorial» (*Journal of Rural Studies*).

Clelia Kathrine Guzmán Espinoza es doctoranda en Sostenibilidad Territorial con mención en Posdesarrollo por la Universidad de Cuenca. Se desempeña como docente e integrante del Grupo de Investigación Geoinformática, Agrociencias y Soluciones Sostenibles (G.R.A.S.S.) de la Facultad de Ciencias Agropecuarias de dicha institución. Sus líneas de investigación se centran en la sostenibilidad territorial, la geoinformática aplicada a las agrociencias, la educación superior y el posdesarrollo. Entre sus publicaciones destaca «Universidades públicas y transiciones sostenibles: reconfiguraciones institucionales desde la economía ecológica y la crítica epistemológica» en la *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*.

Ximena Katherine Peralta Vallejo es Doctora en Ciencias de la Administración y docente investigadora de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad de Cuenca. Desarrolla docencia e investigación en programas de grado y posgrado, e integra la Red Iberoamericana de Investigadores en Gobernanza Universitaria e Instituciones Educativas. Sus líneas de investigación se centran en la gobernanza universitaria, la sostenibilidad en instituciones de educación superior, las finanzas y la gestión empresarial. Entre sus publicaciones destacan «La gobernanza en las universidades públicas en la zona 6 del Ecuador» (*Escritos Contables y de Administración*) y «Percepción de estudiantes universitarios frente al ecosistema emprendedor» (*Retos*).

Sofía TherÑancuvilú es antropóloga por la Universidad Austral de Chile y cuenta con un diplomado en Arteterapia por la misma casa de estudios. Actualmente cursa el Magíster en Estudios de la Imagen en la Universidad Alberto Hurtado como becaria ANID, y se desempeña como asistente de investigación en proyectos Fondecyt. Su trabajo articula la antropología, los estudios de la imagen y las metodologías creativosensoriales, con especial interés en las infancias y la movilidad en contextos insulares. Es coautora

del artículo «Children’s everyday mobility practices and experiences in Tabón Island, Southern Chile», publicado en la revista *Children’s Geographies* (2025).

Jéssica Sepúlveda Pizarro es Doctora en Filosofía y Asistente Social. Actualmente se desempeña como académica del Departamento de Ética Aplicada e investigadora del Núcleo de Estudios Interculturales e Interétnicos de la Universidad Católica de Temuco (UCT). Asimismo, es investigadora del Centro Internacional Cabo de Hornos (CHIC). Su trayectoria se especializa en ética ambiental, filosofía intercultural y estudios sobre religiones y espiritualidades. Sus investigaciones han dado origen a diversas publicaciones en torno a la ética ambiental, las dimensiones de lo sagrado y el diálogo interreligioso e intercultural desde una perspectiva interdisciplinaria.

Noelia Carrasco Henríquez es antropóloga y Doctora en Antropología Social y Cultural por la Universitat Autònoma de Barcelona. Se desempeña como Profesora Titular del Departamento de Historia de la Universidad de Concepción (Chile) e investigadora del Centro de Ciencia del Clima y la Resiliencia (CR)2. Su campo de investigación aborda las tensiones entre la diversidad cultural, la desigualdad económica y la crisis ecológica. Ha desarrollado su trabajo etnográfico en procesos territoriales vinculados al desarrollo, la soberanía y sistemas alimentarios, la patrimonialización de la naturaleza y la cultura, la gobernanza de cuencas y la conservación de la biodiversidad. Es integrante del claustro de posgrado y lidera proyectos transdisciplinarios.

Alcira Beatriz Bonilla es Doctora en Filosofía y Letras con estudios posdoctorales en Ética en Canadá. Se desempeña como Investigadora Principal del CONICET, Profesora titular consulta en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y directora de la sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía de dicha institución. Con una trayectoria docente e investigadora continua desde 1968, ha liderado múltiples proyectos científicos y la formación de tesis y

becarios. Es socia fundadora de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural y cuenta con una prolífica producción académica centrada en la filosofía intercultural, la fenomenología, la filosofía de la liberación, la ética y los estudios sobre migración y exilio.

Jovino Pizzi es Licenciado en Filosofía y Periodismo, y Doctor en Ética y Democracia por la Universidad Jaume I (España). Actualmente es profesor en los posgrados de Filosofía y Educación de la Universidad Federal de Pelotas (Brasil). Su trayectoria destaca por el impulso al diálogo académico internacional: coordina el colectivo *Diálogo Crítico Educativo* y participa en el proyecto *Metodología de Saberes y Mundos de Vida* (UCT). Asimismo, integra el *Observatorio Global de Patologías Sociales* —donde organizó el *Glosario de Patologías Sociales* (2021)— y redes como RELATESC y “Claves de la Democracia”. Autor de *El mundo de la vida: Husserl y Habermas* (2016), ha publicado ampliamente con sellos como CLACSO, Comares y Lit Verlag.

Mario Samaniego Sastre es Licenciado en Filosofía, Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas por la Universidad de La Frontera (Chile) y cuenta con estudios de doctorado en Ética y Filosofía Política por la Universidad de Chile. Se desempeña como docente e investigador del Departamento de Antropología y miembro del Núcleo de Estudios Interculturales e Interétnicos de la Universidad Católica de Temuco (UCT). En su trayectoria investigativa aborda las relaciones entre las expresiones de la diversidad social y el pluralismo con los marcos normativos, políticos y éticos que orientan y regulan la convivencia. Ha sido editor de diversas obras colectivas y autor de numerosos artículos en estas líneas temáticas.

DIÁLOGO DE SABERES

Todo tejido vivo nace de una urdimbre de hilos diversos. Así, el *diálogo de saberes* surge como *praxis* de encuentro que desafía las fronteras del conocimiento y abre intersecciones epistémicas y metodológicas para habitar mundos de vida en común. En esta trama de voces, memorias, territorios y experiencias, arraigada en *Nuestra América*, el conocimiento brota desde la escucha, la diversidad y la reciprocidad, resistiendo el extractivismo epistémico para afirmar una ética del cuidado, la coautoría responsiva y el aprendizaje mutuo. La ecosofía sitúa la vida como horizonte compartido; los saberes y no saberes revelan la incompletud de toda mirada; la justicia epistémica y la interculturalidad convocan a reimaginar universidades situadas, capaces de aprender junto a los territorios y comunidades. Esta obra entreteje resonancias para vitalizar la pluralidad de conocimientos y cultivar *formas-otras* de convivir, conocer y cuidar la vida.

www.ariadnaediciones.cl

