



Índice de la sección C3.1.

Bibliografía necesaria o recomendable:

Argueta, A. (2021) 2

Bibliografía complementaria:

Betancourt, A. (2021) 23

Calderón, N. (2020) 59

Lugones, M. (2011) 73



El texto **El largo camino hacia el diálogo de saberes** de Arturo Argueta Villamar, será utilizado estrictamente con fines académicos y sin ánimo de lucro, de acuerdo al nuevo programa del módulo Conocimiento y Sociedad.

Cita: Argueta, A. (2021), "El largo camino hacia el diálogo de saberes", en Argueta, A. (ed.), Articulación de saberes en las políticas públicas de ciencia, tecnología e innovación, Ciudad de México: CRIM- UNAM, pp. 17-32.



*Articulación de saberes en las políticas públicas
de ciencia, tecnología e innovación*



ARTURO ARGUETA VILLAMAR
CORAL ROJAS SERRANO
(coordinadores)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dra. Guadalupe Valencia García
Coordinadora de Humanidades

Dr. Fernando Lozano Ascencio
Director del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)

COMITÉ EDITORIAL

CRIM

Dr. Fernando Lozano Ascencio
PRESIDENTE

Dra. Sonia Frías Martínez
Secretaria Académica del CRIM

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías
Secretario Técnico del CRIM
SECRETARIO

Dr. Fernando Garcés Poó
Jefe del Departamento de Publicaciones del CRIM

Dr. Roberto Castro Pérez
Investigador del CRIM

Dr. Óscar Carlos Figueroa Castro
Investigador del CRIM

Dra. Luciana Gandini
Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Dra. Naxhelli Ruiz Rivera
Investigadora del Instituto de Geografía, UNAM

Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo
*Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social*

Lic. José Luis Güemes Díaz
Jefe de la Oficina Jurídica del Campus Morelos de la UNAM

Articulación de saberes en las políticas públicas de ciencia, tecnología e innovación

Articulación de saberes en las políticas públicas de ciencia, tecnología e innovación

Arturo Argueta Villamar

Coral Rojas Serrano

Coordinadores



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Cuernavaca, 2021

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Argueta, Arturo, editor. | Rojas Serrano, Coral, editor.

Título: Articulación de saberes en las políticas públicas de ciencia, tecnología e innovación / Arturo Argueta Villamar, Coral Rojas Serrano, coordinadores.

Descripción: Primera edición. | Cuernavaca : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2021.

Identificadores: LIBRUNAM 2099508 (impreso) | LIBRUNAM 2099473 (libro electrónico) | ISBN 9786073042390 (impreso) | ISBN 9786073042383 (libro electrónico).

Temas: Ciencia y Estado -- América Latina. | Tecnología y Estado -- América Latina. | Investigación -- América Latina.

Clasificación: LCC Q127.L38.A77 2021 (impreso) | LCC Q127.L38 (libro electrónico) | DDC 509.8—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación con base en el sistema de revisión por pares a doble ciego, por académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en el Reglamento Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como por el artículo 46 de las Disposiciones Generales para la Actividad Editorial y de Distribución de la UNAM.

Diseño de forros: Zazilha Cruz

Imagen de cubierta: Yolanda López y familia, de la comunidad *wixárika*.

Primera edición: 25 de enero de 2021

D. R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa

62210, Cuernavaca, Morelos

www.crim.unam.mx

ISBN: 978-607-30-4239-0

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México

Arturo Argueta Villamar

Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Para introducir el tema se debe establecer un punto de partida. Ese sitio es más histórico que físico. Al revisar la historia colonial de nuestros países, lo que encontramos en sus diferentes horizontes es la exclusión y el antidiálogo con las ideas, concepciones, conocimientos y prácticas de los pueblos colonizados.

Hubo excepciones, personajes y esfuerzos que, guiados por el asombro y la erudición, produjeron obras que hoy nos permiten conocer, entender, hacer relecturas y nuevas lecturas de esos textos denominados crónicas, vocabularios e historias naturales. También existen códices pre y poscoloniales, esculturas, estelas, pinturas murales, cerámica, telas, utensilios, sistemas hidráulicos y agrícolas, especies domesticadas y semidomesticadas, ecosistemas manejados, conocimientos y registros astronómicos, entre muchos otros, que nos permiten asomarnos a concepciones y universos cognitivos organizados y complejos.

En nuestros días tenemos también reelaboraciones y nuevos conocimientos configurados por los pueblos originarios, indígenas y campesinos actuales, contemporáneos, a partir de nuevas realidades y experiencias, conjeturas y decisiones, a los que el término *conocimiento tradicional* no les hace justicia, y por ello utilizamos en algunos momentos los conceptos

saberes colectivos o *saberes ancestrales*, sin que ahí se detenga la búsqueda de un término más adecuado.

Se pretende subrayar que venimos de una historia de exclusión y de monólogo, y que desde hace algunos años se inició y se está desarrollando una nueva etapa de inclusión, diálogo e interculturalidad.

En esta nueva etapa hemos propuesto el concepto de *articulación entre conocimientos, saberes o tradiciones* para caracterizar una relación horizontal, respetuosa, no subordinada ni asimétrica, diferente a lo que en México se ha entendido históricamente como *incorporación, integración, validación, expropiación e instrumentalización*.

En el México de la posrevolución, la ideología de la incorporación y su correlato, el incorporacionismo, fueron la política estatal que se propuso construir una nación enseñando un solo idioma, el castellano; fusionar razas y culturas para producir el mestizaje, y procurar, sin lograrlo, el equilibrio económico entre todos los sectores. Manuel Gamio, antropólogo, configuró tales ideas, y la antropología aplicada las administró durante casi medio siglo.

Poco tiempo después, el incorporacionismo fue sustituido por el integracionismo, hacia las décadas de 1960 y 1970, el cual afirmaba que para integrar a los pueblos indios a la nación, debían pasar de su estatus de casta al estatus de clase; es decir, debían abandonar su cultura, dejar de ser pueblos indígenas y convertirse en mexicanos. Los instrumentos fueron los mismos del incorporacionismo además de otros más refinados.

Justamente al inicio del último tercio del siglo xx (1970), un grupo de antropólogos, a los que se denominó “comprometidos”, formularon la opción al integracionismo por medio de dos perspectivas muy claras: la liberación y la autonomía. Sus argumentos se publicaron en un libro titulado *De eso que llaman antropología*, reimpresso múltiples veces y citado ampliamente.

El ensayo de Guillermo Bonfil Batalla, a quien reconocemos como un maestro y precursor en la Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural, se titula “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica”, y puede decirse que sus conclusiones —y el libro en general— abrieron un nuevo cauce a la reflexión, a la crítica y a la construcción de nuevas propuestas

frente al incorporacionismo y al integracionismo. Son varias las perspectivas anunciadas, de las cuales deben subrayarse dos muy claras: el planteamiento de la diversidad cultural no es incompatible con la idea de nación, y la perspectiva de un Estado pluricultural es acorde con la realidad de nuestro país y no con la de un Estado cultural y lingüísticamente homogéneo. Anunciadas como utopía en 1970, comienzan a construirse nuevas realidades hacia finales del siglo xx e inicios del siglo xxi en México y América Latina. Se reformula la idea de *nación* y se refundan dos Estados en su carácter plurinacional: Ecuador y Bolivia. En la base de tales cambios, por supuesto, se encuentran los planteamientos, las acciones, la resistencia y la innegable fortaleza de los pueblos originarios.

Pasos hacia la interculturalidad, el diálogo de saberes y la articulación

El brevísimo resumen previo muestra que hace muy poco tiempo, un breve periodo de la historia si lo medimos en términos de las culturas y las civilizaciones, hemos comenzado a pensar en un sentido distinto; constatamos que muy recientemente se gestaron las políticas públicas sobre el pluralismo y la interculturalidad, y más recientes aún son los avances sobre diálogo y articulación de saberes y prácticas.

Sin embargo, no olvidemos que en paralelo a tales avances conceptuales y de gestión pública persisten y se incrementan los procesos de expropiación e instrumentalización. Estos procedimientos se practican aún, por ejemplo, respecto a la rica y extensa herbolaria medicinal, que es minusvalorada cuando se aplica junto con los conocimientos que mantienen y enriquecen los sanadores tradicionales, pero muy codiciada cuando se valida y se expropia por la vía de las patentes privadas. Ese aprovechamiento selectivo o instrumental no favorece, sino que rompe el desarrollo de los saberes y el diálogo de conocimientos.

En el marco de las propuestas del diálogo intercultural de saberes percibimos tres tendencias actuales: una primera que propone el diálogo para

la incorporación de los saberes tradicionales en los sistemas científicos, con lo que se intentan romper las resistencias y se retoma la vieja tendencia de la validación de conocimientos para la expropiación; una segunda en la que se habla del diálogo intercultural para romper fronteras e “hibridizar” mutuamente los diversos sistemas de conocimiento para, finalmente, generar algo nuevo, entonces sí, universalmente válido, y una tercera en la que se considera que lo que debe gestarse es el fortalecimiento y desarrollo de los sistemas de conocimiento indígenas, para que después, y solo bajo un plano de horizontalidad y de simetría, se pueda dialogar con las ciencias occidentales, principalmente para encontrar soluciones de problemas específicos (Pérez Ruiz y Argueta Villamar 2011).

Para caminar hacia la interculturalidad, el diálogo de saberes y la articulación, debemos preguntarnos y reflexionar sobre tres conjuntos de procesos: ¿cuáles son las precondiciones para el diálogo?, ¿cuáles son los pasos para desarrollar procesos de articulación de saberes?, y lo más importante, ¿para qué establecer políticas públicas de articulación de saberes? A continuación, esbozo algunas de las precondiciones, aunque no son exhaustivas:

- Modificación de los marcos jurídicos vigentes y creación de nuevas leyes que protejan y apoyen los sistemas de saberes indígenas y campesinos.
- Formulación de políticas públicas acompañadas de recursos presupuestales, técnicos y de infraestructura para ponerlas en marcha y en beneficio de los pueblos, de sus organizaciones y del desarrollo regional.
- Reformas institucionales en los tres niveles de gobierno, dirigidas a responder a las necesidades de los pueblos y regiones por medio de la programación de sus actividades.
- Rediseño institucional de los centros de enseñanza e investigación, para que dicho tema sea analizado dentro de los currículos universitarios. Las universidades interculturales deben tener en ello un papel central.
- Elaboración de cursos formales y de educación continua sobre el tema.
- Establecimiento de los sistemas de saberes como temas de investigación y difusión, además de la elaboración de procesos tecnológicos e innovación que contribuyan a dar respuestas adecuadas y plausibles.

En las comunidades y organizaciones indígenas y campesinas del país, serán precondiciones para el diálogo de saberes un nuevo empoderamiento desde lo local, la formación de promotores de la comunalidad radical —como sostenía Floriberto Díaz, del pueblo mixe, uno de nuestros clásicos—, la cual se basa en la toma de decisiones en asambleas, el servicio municipal gratuito y obligatorio, el tequio, la mano-vuelta y la reciprocidad entre los humanos y con la naturaleza, el uso de la lengua propia, el fortalecimiento de la cosmovisión y la vigencia de las ceremonias.

Respecto a los pasos para desarrollar procesos de articulación de saberes, ofrecemos las siguientes propuestas:

- La construcción misma de los debates y de los problemas por resolver debe ser motivo de un diálogo horizontal entre los científicos y los sabios de los diversos sistemas de conocimiento.
- Los objetivos, los procedimientos, los métodos, así como las formas de llevarlos a cabo, tendrían que elaborarse mediante el trabajo conjunto, una vez que se hayan identificado los puntos en que los diferentes sistemas de conocimiento puedan interactuar, articularse.
- La suplantación y la subordinación no serán consideradas como buenas prácticas.
- La articulación se estructurará no a partir de la identificación de un problema existente *a priori*, sino por la *construcción* conjunta del problema en sí y, en torno a él, de los objetivos y metas comunes de ese diálogo.

Finalmente, ¿para qué establecer políticas públicas de articulación de saberes?

- Para propiciar un diálogo de saberes que sea productivo y apoye los procesos endógenos e interculturales.
- Para crear y construir espacios y procesos absolutamente novedosos que hagan posible la interacción, lo que permitirá apuntar hacia una relación mutuamente provechosa.

- Para fortalecer a las comunidades interculturales de investigación y acción.
- Para poder construir los diagnósticos de los problemas a enfrentar y resolverlos a partir de perspectivas de saberes y prácticas diversos.

Las actividades en el marco del diálogo de saberes producirán, sin duda, nuevas síntesis a partir de la acumulación de una masa crítica de programas y proyectos de articulación e intercambio. El resultado será una articulación de saberes y prácticas, un proceso enriquecedor de apropiación mutua,¹ y una nueva síntesis de cada sabiduría para sí misma.

Se entiende así por qué los sistemas de saberes, a la par que los pueblos, culturas e idiomas indígenas, se encuentran en un franco proceso de reconstitución, fortalecimiento y avance. Se trata de pueblos y conjuntos de conocimientos que, con todas las dificultades y procesos en contra, vienen de una historia de clandestinización y marginación, de exclusión y antidiálogo, y van hacia la interculturalidad y la universalidad. Han transitado todas las etapas de la subyugación, por tanto, parece llegado el tiempo de elaborar una alternativa y abrir nuevos caminos al desarrollo endógeno sustentable (Haverkort et al. 2013).

Uno de nuestros clásicos, Luis Reyes García, nahua de Veracruz y etnohistoriador, nos muestra un ejemplo de cómo se está procediendo interculturalmente a propósito de los estudios históricos sobre los pueblos originarios:

La comprensión y el estudio de la historia india, no la escrita desde afuera sobre los indios, apenas empieza a abordarse, ya que esta, por el proceso colonial, dejó de ser historia escrita y pasó a ser historia oral. Las bases que permitieron en la antigüedad la existencia de una historia escrita fueron y son objeto de represión y discriminación. De todos modos, en la situación colonial o neocolonial en que viven los indios, estos siguen analizando, registrando y

¹ Se utiliza aquí el concepto de *apropiación* en el sentido definido por la teoría del control cultural formulada por Bonfil (1987).

transmitiendo su propia versión de la historia que les ha tocado vivir; una historia que se relata, se canta o se baila, que suena extraña a los no indios.

La historia india, sin embargo, no necesariamente tiene que ser escrita por indios, lo que hace falta es aprender los idiomas indios y desarrollar una metodología que permita adentrarse en la manera que se expresa esa historia (Reyes 1993, 188).

Presencia y derechos de los pueblos indígenas

A partir del último tercio del siglo pasado, la nueva presencia de los pueblos indígenas en América Latina y en el mundo comenzó a ser reconocida a través de sus argumentos y luchas. Diversos convenios, agendas, códigos, leyes nacionales, acuerdos locales, así como declaraciones nacionales e internacionales, reconocen la importancia de los derechos de los pueblos ancestrales, indígenas y afrodescendientes, además de la de sus saberes tradicionales y colectivos para la conservación del ambiente, al tiempo que afirman el derecho a la consulta y la distribución equitativa de beneficios. Ejemplos de ello son la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948); el Convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales (OIT 1989); el Convenio sobre Diversidad Biológica (ONU 1992); la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (Unesco 2003); la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005); el Segundo Decenio Internacional de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas del Mundo (2005-2014); la Declaración Universal sobre Diversidad Cultural (Unesco 2001); la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (Unesco 2005); las “Directrices de Bonn sobre acceso a los recursos genéticos y distribución justa y equitativa de los beneficios provenientes de su utilización” (CDB 2002); las Directrices Akwé: Kon (CDB 2004); la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU 2007); el “Protocolo de Nagoya sobre acceso a los recursos genéticos

y participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de su participación” (CDB 2010); la Declaración de los Pueblos Indígenas sobre el Desarrollo Sostenible y la Libre Determinación Río +20 (ONU 2012); la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA 2016), y la Declaración Belem +30 (OEA 2018), entre otros.

Procesos actuales

Los procesos de construcción de diálogo y la articulación de saberes han sido logrados gracias a un conjunto de elementos y factores; deben destacarse tres de ellos: *a)* las luchas por el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios; *b)* los cambios institucionales en los Estados, y *c)* los convenios, acuerdos y documentos de organismos internacionales.

Con relación a las actividades de los organismos internacionales, podemos señalar que en el Internacional Council of Scientific Unions (ICSU; hoy Consejo Internacional para la Ciencia, CIC) y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) se han desarrollado un conjunto de tareas alrededor de los temas del *conocimiento tradicional* y los *saberes ancestrales*.

En este punto hay que citar al menos tres esfuerzos fundamentales: 1) la Declaración sobre la Ciencia y el Uso del Saber Científico, denominada también Declaración de Budapest, elaborada durante la Conferencia Mundial sobre la Ciencia, organizada por la Unesco e ICSU en 1999. En este documento, el ICSU reconoce a los sistemas tradicionales y locales de conocimiento como expresiones dinámicas de la percepción y la comprensión del mundo, e insta a los países a desarrollar los marcos jurídicos nacionales para incluirlos y a velar por el reconocimiento fundado de los propietarios consuetudinarios o tradicionales de ese saber. 2) El documento elaborado por el CIC denominado “Ciencia, conocimiento tradicional y desarrollo sustentable”, presentado en la Cumbre de Johannesburgo, también conocida como Río +10, en 2002, precisa lo que se entiende por conocimiento tradicional, establece una distinción entre ciencia y pseudociencia, así como

entre seudociencia y conocimiento tradicional, al mismo tiempo que propone diversas líneas de interacción entre ciencia y conocimiento tradicional. 3) Finalmente, pero sin ser lo último, se encuentra la conformación del proyecto internacional denominado Sistemas de Conocimientos Locales e Indígenas en la Sociedad Global (Local and Indigenous Knowledge Systems in a Global Society, Links), de la Unesco (www.unesco.org/links), y el establecimiento de un grupo de estudio sobre el tema en el CIC, formado principalmente por científicos sociales, etnobotánicos, historiadores y filósofos de la ciencia.

Como esfuerzos convergentes en este sentido, podemos señalar el Foro de Política de Ciencia, Tecnología e Innovación de la Región Andina, organizado por la Unesco en La Paz, Bolivia, en 2011, en coordinación con el Viceministerio de Ciencia y Tecnología de ese país, en el cual se identificó la necesidad de incorporar los sistemas de conocimientos indígenas y tradicionales a las políticas de ciencia, tecnología e innovación (CTI) como una de las prioridades principales; el simposio internacional “El desafío del diálogo de saberes en los Estados plurinacionales”, realizado en Quito, Ecuador, del 15 al 19 de abril de 2013, y en sintonía con las resoluciones de la Declaración de Quito, el Diálogo de Saberes entre Conocimientos Diversos (19 de abril de 2013). En paralelo, se realizó el taller “Incorporando saberes diversos a las políticas de ciencia, tecnología e innovación. Experiencias en América Latina”, celebrado el 18 de abril de 2013 en Quito, Ecuador, con participantes de Ecuador, Argentina, Brasil, Colombia, México y Perú.

Debemos agregar el taller de diálogo convocado bajo el título “Conocimientos para el siglo XXI. Conocimientos indígenas, tradicionales y científicos: conectando los diversos sistemas de conocimiento”, efectuado en Kuna Yala del 10 al 13 de abril de 2012, y uno más reciente, el reporte denominado “La contribución de los sistemas de conocimiento indígenas y locales al IPBES: construyendo sinergias con la ciencia”, convocado por la Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES), la Unesco y la Universidad de las Naciones Unidas, realizado en Tokio, Japón (junio de 2013). IPBES son las siglas en inglés de la Plataforma Intergubernamental sobre Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos, que fue

establecida en abril de 2012 como organismo intergubernamental abierto a todos los países de las Naciones Unidas.

Varios países de la región han adoptado este tipo de enfoques en sus políticas de CTI en los últimos años; sin embargo, no ha habido hasta el momento oportunidades para compartir y discutir en profundidad las prácticas adoptadas y los resultados obtenidos. Es por ello que en 2013 y en 2015 convocamos a dos simposios para actualizar y analizar la información sobre este conjunto de temas.

El primer coloquio se tituló “Articulando saberes diversos en las políticas de ciencia, tecnología e innovación. Experiencias en América Latina” (2013), y tuvo como propósito principal:

- Impulsar la reflexión sobre los procesos de articulación de los saberes ancestrales en el marco de los sistemas de ciencia, tecnología e innovación de América Latina.

Y como objetivos generales:

- Compartir las experiencias sobre las políticas de ciencia y tecnología dirigidas a articular los sistemas de conocimiento científico con los saberes ancestrales —reconocer estos saberes—, así como a desarrollar los instrumentos de política implementados en diversos países de América Latina.
- Establecer un conjunto de propuestas viables para impulsar los procesos de articulación de los saberes ancestrales en los programas de ciencia, tecnología e innovación en América Latina.
- Impulsar los procesos de adopción de los mejores modelos y prácticas respecto a la articulación de los saberes diversos.
- Recoger las reflexiones y propuestas en una publicación formal, editada en conjunto por la UNAM, el Conacyt, la Unesco, la Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural y la Sociedad Latinoamericana de Etnobiología (Solae).

El simposio realizado en 2013 fue diseñado entre Arturo Argueta Villar, coordinador nacional de la Red Temática sobre Patrimonio Biocultural de Conacyt, y Ernesto Fernández Polcuch, especialista del Programa de Ciencias Básicas e Ingeniería y Política Científica y Desarrollo Sostenible de la Oficina Regional de Ciencias de la Unesco para América Latina y el Caribe, además de contar con la participación de Jorge Ellis de Lucca, de la Oficina de la Unesco en Ecuador, en el marco de la reunión convocada por la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (Senescyt) de Ecuador, en abril de 2013. Posteriormente, el desarrollo estuvo a cargo de la Red, el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México (CRIM-UNAM) y el Conacyt, en cuya sede de la Ciudad de México tuvo lugar el simposio.

La segunda reunión fue convocada bajo el título “Simposio sobre el patrimonio biocultural de México y América Latina” por la Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural del Conacyt; el ICSU, también conocido como CIC, de la Unesco; el CRIM, y el propio Conacyt. El evento fue llevado a cabo en el edificio de esta última institución en la Ciudad de México, los días 8 y 9 de junio de 2016.

Una actividad central del ICSU (CIC) se refiere a la biodiversidad y el patrimonio biocultural, también es así para la Unesco; en esta última organización se han desarrollado actividades sobre el conocimiento tradicional y los saberes ancestrales.

El objetivo general de esta segunda reunión fue revisar casos de éxito, metodologías y propuestas para fortalecer procesos de reconocimiento de los saberes tradicionales e impulsar la articulación de conocimientos entre expertos y sabios indígenas y científicos responsables de políticas.

Como objetivos específicos se establecieron los siguientes:

- Estudiar las experiencias de conservación de la biodiversidad en ecosistemas habitados y manejados.
- Analizar las relaciones de biodiversidad ciudad-campo.
- Revisar las conexiones entre género y saberes ancestrales.

- Transferir el conocimiento biocultural a actividades económicas sustentables y a la conservación de ecosistemas de importancia crítica.
- Abordar las perspectivas de apoyo e impulso a los acervos de saberes y prácticas del patrimonio de los pueblos de América Latina.

La propuesta se hizo con fundamento en las trayectorias de las entidades señaladas y teniendo presente que en México se había llevado a cabo el III Congreso Internacional de Experiencias sobre la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Intangible (Cuernavaca, Morelos, del 3 al 6 de septiembre de 2015), que reunió más de cuatrocientas ponencias y representantes de más de treinta países.

La organización de un simposio como el realizado es necesaria, dadas las problemáticas que actualmente se presentan respecto al patrimonio biocultural en la región de América Latina: cambios culturales, erosión lingüística, destrucción de hábitat y de especies, afectación de espacios, conflictos relacionados con el agua, la tierra y el cambio climático, entre otras.

Ante estas problemáticas existen múltiples iniciativas, propuestas por los propios afectados, para hacerles frente; también hay proyectos desde los sectores académico y público, así como convenios internacionales, decretos y acuerdos emitidos por los organismos multilaterales que, con carácter de ley en México, pueden y deben ponerse en funcionamiento para modificar las tendencias y revertir los efectos.

Las instituciones auspiciadoras fueron la Oficina Regional de América Latina y el Caribe del ICSU (ICSU-Rolac), la Oficina Regional de Unesco (Uruguay), la Red Temática sobre Patrimonio Biocultural del Conacyt, el CRIM, la Coordinación de Redes Temáticas Conacyt y la Solae.

La propuesta de realizar ambos simposios internacionales sobre la articulación de los saberes ancestrales en las políticas públicas de CTI en América Latina se basa también, en el ámbito mexicano, en los principios del artículo 3.º constitucional, los cuales señalan que la educación nacional —y la investigación— atenderá la comprensión de nuestros problemas, el aprovechamiento de nuestros recursos, la defensa de nuestra independencia política, el aseguramiento de nuestra independencia económica y la continuidad y

acrecentamiento de nuestra cultura. También subraya que se deberá fortalecer el aprecio y respeto por la diversidad cultural, así como los ideales de fraternidad e igualdad de derechos de todos, evitando los privilegios individuales y de raza, religión, grupo o sexo.

Respecto a los objetivos del Conacyt, la propuesta se alinea con los propósitos y esfuerzos del organismo por coordinar la formulación y propuesta de políticas públicas en materia de ciencia, tecnología e innovación, así como por coordinar la creación y el funcionamiento de la Red Nacional de Grupos y Centros de Investigación, con objeto de definir estrategias y programas conjuntos, articular acciones, potenciar recursos humanos y financieros, optimizar infraestructura, propiciar intercambios y concentrar esfuerzos en áreas relevantes para el desarrollo nacional y, finalmente, con el objetivo de participar en organismos o agencias internacionales relacionados con ciencia, tecnología e innovación de los que México sea parte.

Adicionalmente, se considera que la presente propuesta conduce hacia la integración de los “esfuerzos de los diversos sectores, tanto de los generadores como de los usuarios del conocimiento científico y tecnológico, para impulsar áreas de conocimiento estratégicas para el desarrollo del país”. Se estima que también contribuirá a “fortalecer el desarrollo regional a través de políticas integrales de descentralización de las actividades científicas, tecnológicas y de innovación”. Apunta a “promover los procesos que hagan posible la definición de prioridades, asignación y optimización de recursos del Gobierno federal para la ciencia, la tecnología y la innovación en forma participativa”, y a “propiciar el desarrollo regional mediante el establecimiento de redes o alianzas para la investigación científica, el desarrollo tecnológico y la innovación”, tal como lo señalan las fracciones IV, V, VI y VII del artículo 2 de la Ley de Ciencia y Tecnología (Cámara de Diputados 2015).

Por todo lo anterior, se hacen las siguientes propuestas:

- Creación de fondos, tanto sectoriales como mixtos, entre el Conacyt, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) y la Secretaría del Bienestar

(Sebien), así como entre el Conacyt y los Gobiernos estatales, para la articulación de saberes en la resolución de problemas locales y regionales, sobre todo en las entidades federativas con mayoría de pueblos indígenas, como Oaxaca, Yucatán, Veracruz y Chiapas, entre otras. Dichos fondos deberán ser concursables y sus usuarios potenciales podrán ser empresas sociales rurales con relaciones de trabajo documentadas con núcleos académicos de diversas instituciones de educación superior, como la UNAM, el Instituto Politécnico Nacional (IPN), la Universidad Autónoma Chapingo (UACH), universidades estatales y tecnológicas, universidades interculturales, entre otras, que establezcan comunidades interculturales de investigación y desarrollo.

- Creación de un fondo que apoye el registro, sistematización y reapropiación social de los saberes ancestrales, conocimientos indígenas, tradicionales y nuevos conocimientos por parte de comunidades interculturales de investigación, para su articulación en los sistemas de enseñanza formal y en la educación intercultural que se requiere en todos los niveles educativos del país.

Se han querido precisar ambas iniciativas en el marco de las entidades y actores mexicanos, pero se proponen también para que, con todas las salvedades, adecuaciones, precisiones e incluso marcos legales y posibilidades operativas, se lleven a cabo como políticas públicas en los países de toda América. No hay ninguna duda de que, en este sentido, países como Bolivia y Ecuador, y varios de los ejemplos que se han expuesto aquí, pueden enseñarnos mucho a partir de los avances logrados.

Referencias bibliográficas

Argueta Villamar, Arturo. 2011. “El diálogo de saberes, una utopía realista”. En *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, coordinado por Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona M. y Paul Hersch, 494-510.

- México: CRIM-UNAM; Universidad Iberoamericana Puebla; Centro INAH Morelos; Fonciycy; Conacyt.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1970. “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica”. En *De eso que llaman antropología*, de Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, 39-65. México: Nuestro Tiempo.
- . 1972. “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología* 9: 105-124.
- . 1987. *México profundo: una civilización negada*. México: SEP-CIESAS.
- Franco, Moisés. 1998. “Manos que producen”. En *Manufacturas de Michoacán*, coordinado por Verónica Oikión Solano, 123-143. México: El Colegio de Michoacán; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Haverkort, Bertus, Freddy Delgado, Parshan Shankar y David Millar. 2013. *Hacia el diálogo intercientífico: construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*. Bolivia: Agruco.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Arturo Argueta Villamar. 2011. “Saberes indígenas y diálogo intercultural”. *Cultura y Representaciones Sociales* 5 (10): 31-56.
- Reyes García, Luis. 1979. “Comentarios”. En *El trabajo y los trabajadores en la historia de México = Labor and Laborers through Mexican History: ponencias y comentarios presentados en la v Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, Pátzcuaro, 12 al 15 de octubre de 197*, compilado por Elsa Cecilia Frost, Michael C. Meyer y Josefina Vázquez, con la colaboración de Lilia Díaz, 66. México: El Colegio de México; University of Arizona Press.
- . 1993. “Comentarios sobre historia india”. En *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, coordinado por Arturo Warman y Arturo Argueta, 187-198. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Xochimilco



El texto **En busca de colegas: diversidad epistémica, diálogo de saberes y emergencia del paradigma biocultural** de Alberto Betancourt, será utilizado estrictamente con fines académicos y sin ánimo de lucro, de acuerdo al nuevo programa del módulo Conocimiento y Sociedad.

Cita: Betancourt, A. (2021), "En busca de colegas: diversidad epistémica, diálogo de saberes y emergencia del paradigma biocultural", en Argueta, A. (ed.), Articulación de saberes en las políticas públicas de ciencia, tecnología e innovación, Ciudad de México: CRIM-UNAM, pp. 145- 170.



*Articulación de saberes en las políticas públicas
de ciencia, tecnología e innovación*



ARTURO ARGUETA VILLAMAR
CORAL ROJAS SERRANO
(coordinadores)





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dra. Guadalupe Valencia García
Coordinadora de Humanidades

Dr. Fernando Lozano Ascencio
Director del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)

COMITÉ EDITORIAL

CRIM

Dr. Fernando Lozano Ascencio
PRESIDENTE

Dra. Sonia Frías Martínez
Secretaria Académica del CRIM

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías
Secretario Técnico del CRIM
SECRETARIO

Dr. Fernando Garcés Poó
Jefe del Departamento de Publicaciones del CRIM

Dr. Roberto Castro Pérez
Investigador del CRIM

Dr. Óscar Carlos Figueroa Castro
Investigador del CRIM

Dra. Luciana Gandini
Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Dra. Naxhelli Ruiz Rivera
Investigadora del Instituto de Geografía, UNAM

Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo
*Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social*

Lic. José Luis Güemes Díaz
Jefe de la Oficina Jurídica del Campus Morelos de la UNAM

Articulación de saberes en las políticas públicas de ciencia, tecnología e innovación

Articulación de saberes en las políticas públicas de ciencia, tecnología e innovación

Arturo Argueta Villamar

Coral Rojas Serrano

Coordinadores



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Cuernavaca, 2021

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Argueta, Arturo, editor. | Rojas Serrano, Coral, editor.

Título: Articulación de saberes en las políticas públicas de ciencia, tecnología e innovación / Arturo Argueta Villamar, Coral Rojas Serrano, coordinadores.

Descripción: Primera edición. | Cuernavaca : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2021.

Identificadores: LIBRUNAM 2099508 (impreso) | LIBRUNAM 2099473 (libro electrónico) | ISBN 9786073042390 (impreso) | ISBN 9786073042383 (libro electrónico).

Temas: Ciencia y Estado -- América Latina. | Tecnología y Estado -- América Latina. | Investigación -- América Latina.

Clasificación: LCC Q127.L38.A77 2021 (impreso) | LCC Q127.L38 (libro electrónico) | DDC 509.8—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación con base en el sistema de revisión por pares a doble ciego, por académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en el Reglamento Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como por el artículo 46 de las Disposiciones Generales para la Actividad Editorial y de Distribución de la UNAM.

Diseño de forros: Zazilha Cruz

Imagen de cubierta: Yolanda López y familia, de la comunidad *wixárika*.

Primera edición: 25 de enero de 2021

D. R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa

62210, Cuernavaca, Morelos

www.crim.unam.mx

ISBN: 978-607-30-4239-0

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México

En busca de colegas: diversidad epistémica, diálogo de saberes y emergencia del paradigma biocultural

9

Alberto Betancourt Posada

Presentación

Durante las últimas décadas se impusieron en el mundo diversos modelos de conservación de la diversidad biológica de carácter monológico, monocultural, dogmáticos y mercantilistas, que en algunos casos planteaban la creación de áreas naturales sin pobladores, y en otros promovieron la apropiación y privatización de los conocimientos tradicionales. Dichas estrategias han sido ineficaces para proteger la maravillosa riqueza biótica del planeta y han causado varios daños a la diversidad cultural. La conservación de la diversidad biológica es una tarea que se inscribe en lo que diversos autores llaman “problemas complejos”. Sus numerosos componentes, variables e interrelaciones reclaman un abordaje interdisciplinario —por ejemplo, edafología, biología, ecología, derecho, economía, ética, etc.— e intercultural —puesto que todas las culturas poseen valores y conocimientos sobre el medio ambiente de los que nos disponen las otras—. El presente trabajo se ubica en el marco de la historia y la filosofía de la ciencia, y se avoca a documentar diversas investigaciones humanísticas y científicas sobre las importantes aportaciones de los pueblos originarios de América Latina a la conservación de la diversidad de paisajes, ecosistemas, especies y genes.

Hemos hilvanado algunas experiencias de cooperación entre investigadores y académicos de distintas instituciones y expertos tradicionales de las propias comunidades. Esta cooperación ha implicado, en la práctica, la

creación de comunidades interculturales de investigación e innovación. La producción bibliográfica, los modelos, las teorías, las metodologías, los estudios de caso y la formación de jóvenes investigadores realizados por estos equipos *sui generis* dan cuenta de la emergencia de un nuevo paradigma que se ha propuesto aprovechar la diversidad epistémica existente en América Latina, originada por su riqueza cultural, para entablar un diálogo de saberes destinado a promover la preservación de la diversidad biocultural —como una entidad que incluye tanto la diversidad biológica como la cultural—. Este capítulo muestra la existencia de ese novedoso paradigma emergente que insiste en la necesidad de que las nuevas políticas públicas de conservación del patrimonio biocultural se diseñen a partir de la participación de los pueblos originarios, lo cual, además de hacerlas más eficientes desde un punto de vista ambiental, también las haría más éticas y mejor encaminadas a la construcción de sociedades pluralistas e incluyentes.

De la inconmensurabilidad al diálogo de saberes

El desarrollo del capitalismo, las sucesivas revoluciones industriales, la urbanización y el surgimiento de la tecnociencia —la práctica científica subordinada a la reproducción del capital— han provocado una aguda crisis ambiental, dentro de la cual destaca una preocupante pérdida de la diversidad biológica. En ese marco, a lo largo del siglo xx, surgió una creciente preocupación entre disciplinas como la biología, la ecología y otras ciencias ambientales por promover la conservación de paisajes, ecosistemas, especies y genes. La conservación ambiental pasó por varias etapas y paradigmas: 1) la conservación de la naturaleza con la instauración de zonas prístinas y sin presencia humana mediante la creación de áreas naturales protegidas; 2) el establecimiento de reservas de la biósfera pensadas a escala planetaria y con presencia de sus habitantes originales; 3) la implantación de corredores biológicos ligados al concepto de capital natural, que concibe a la naturaleza como mercancía y se propone comercializar con los conocimientos tradicionales.

En contrapunto a esa visión, el presente trabajo documenta lo que podríamos llamar el surgimiento de un paradigma emergente de conservación, basado en el diálogo de saberes y la conservación del patrimonio biocultural, canon surgido a partir del esfuerzo de numerosas comunidades indígenas y campesinas por resistir ante esos modelos de conservación venidos “desde arriba” y “desde afuera”, para sustituirlos por nuevos modelos de conservación que aquilaten la experiencia y la sabiduría comunitaria, su modo de vida, sus valores, sus prácticas productivas y sus sistemas de conocimientos tradicionales. De manera específica, esta investigación se inscribe en el marco de la historia y la filosofía de las ciencias, específicamente de la historia de la conservación ambiental, y se avoca a documentar numerosas experiencias interdisciplinarias e interculturales de diálogo de saberes en América Latina en favor de la formulación de políticas públicas de conservación de la diversidad biológica que fomenten la construcción de instituciones, normas y prácticas sociales adecuadas a las sociedades pluriculturales en las que vivimos.

En este capítulo se concibe el *diálogo* en dos ámbitos diferentes. En un plano teórico, lo consideramos como lo plantea Hans Herbert Kögler (1999), es decir, un proceso hermenéutico transubjetivo en el que dos o más sujetos situados —y en este caso dos o más culturas participantes— y pertenecientes a una cierta tradición, y consecuentemente a una cierta perspectiva, entablan un proceso de mutua interpretación y comprensión en dos dimensiones, el orden simbólico y las relaciones de poder, con el objetivo de desarrollar su capacidad de comprender órdenes culturales distintos al propio. En un sentido más concreto, entendemos el diálogo de saberes como lo ha planteado Arturo Argueta: una ruptura del monólogo del poder, una oposición activa al saqueo y privatización de conocimientos naturales y una reivindicación de la autodeterminación de los pueblos empeñados en construir un proyecto nacional que “incluya modificaciones en los marcos jurídicos vigentes y nuevas leyes que protejan y apoyen los saberes originarios y campesinos” (Argueta y Corona 2011, 15). Dicho proyecto nacional pluralista debe auspiciar el surgimiento de una nueva agenda de investigación basada en las necesidades de los pueblos, el rediseño de los centros de enseñanza e investigación

para incorporar los saberes provenientes de diversas culturas y la integración de los saberes originarios en los procesos de innovación tecnológica.

Consideramos que esta nueva corriente a favor del diálogo de saberes y la conservación del patrimonio biocultural cumple con todos los requisitos que ha planteado la historia de la ciencia, específicamente Thomas Kuhn (2010, 70), pues implica una(s) —en este caso varias— comunidad(es) académica(s) que: 1) cuestionan la “ciencia normal” vigente —el paradigma de la conservación monológica y desde arriba— por su incapacidad de resolver problemas; 2) comparten ejemplos de práctica científica efectiva —basada en la interculturalidad—; 3) realizan una investigación basada firmemente en uno o más logros científicos pasados que reconocen como fundamento de su práctica ulterior; 4) plantean una bibliografía básica, y 5) comparten criterios sobre cómo deberá formarse a los jóvenes investigadores.

Los casos documentados muestran la existencia de proyectos de conservación generados a partir de la coparticipación de diversas culturas. Se trata de proyectos colectivos de investigación desarrollados en América Latina entre 1990 y 2015, con estudios de caso en Ecuador, Bolivia, Colombia y México. En ellos se han formado, en la práctica, comunidades interdisciplinarias e interculturales de investigación. El texto recoge la reflexión que dichos equipos han expresado tanto en una amplia bibliografía sobre el tema como en comunicaciones científicas en diversos eventos de la Sociedad Latinoamericana de Etnobiología, la Sociedad Mexicana de Etnobiología y la Red Temática Sobre Patrimonio Biocultural del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), así como en testimonios obtenidos mediante entrevistas y consultas personales con investigadores.

Problemas complejos, conciencia multicultural de la especie humana y diálogo de saberes

En la aurora del siglo XXI diversos autores han argumentado la importancia de reformular la vieja reja disciplinaria decimonónica —descrita por Foucault (1968) en *Las palabras y las cosas*— para mejorar nuestra capacidad de

abordar y resolver problemas complejos. Imaginemos, por ejemplo, algunos problemas ambientales: la erosión genética, la extinción de especies, la degradación de ecosistemas, la pérdida de paisajes, el empobrecimiento de la agrobiodiversidad, la sobrepesca en los mares o la destrucción causada por el turismo ecológico. Dichos problemas reclaman la participación de disciplinas tan diversas como la biología molecular, botánica, zoología, ecología de la evolución, antropología, ecología de ecosistemas, economía, historia ambiental, filosofía y derecho.

En la *Epistemología de la complejidad*, Edgar Morin (2004) señala la importancia de generar enfoques capaces de estudiar fenómenos surgidos en el *hinterland* (intersticio), entre varias disciplinas o culturas, problemas de interés indiscutible cuya resolución requiere de nuevos términos, preguntas y circunvoluciones. Se trata, según Morin, de fenómenos que se complican por la existencia de un gran número de interacciones e *inter-retroacciones* cuya densidad desborda la disciplinas convencionales: “La complejidad nos aparece, ante todo, efectivamente como irracionalidad, como incertidumbre, como angustia, como desorden y consecuentemente es muy importante estudiarla aunque a algunos les parezca ‘el retorno a la barbarie’” (Morin 2004, 2). La complejidad reclama reconocer al conocimiento como algo producido en contextos concretos, en los cuales cada cultura crea sus propias formas de representar el mundo y genera sus propios paradigmas. La complejidad, afirma Morin, debe superar los problemas surgidos de la heterogeneidad generada por la división del trabajo, la hiperespecialización de la ciencia, la no comunicación y la parcelación (Morin 1999). La organización tecnoburocrática del trabajo científico ha producido efectos negativos en el espíritu humano, una costosa desconexión entre formas humanas de saber. La hominización, por ejemplo, reclama un enfoque tanto biológico como humanístico (Morin 2005). Es en ese marco que emerge lo bio-cultural, ese espacio en el que la frontera entre cultura y naturaleza es más borrosa e importante de lo que suponíamos.

La resolución de problemas complejos requiere de esfuerzos inter, multi o transdisciplinarios, pero también reclama el ensamble de conocimientos generados por diferentes culturas, y cuyo incardinamiento podría facilitar

la resolución de rompecabezas muy enmarañados. La experiencia y sabiduría de la humanidad ha sido recogida en una gran diversidad de lenguas y culturas. La especie humana posee una conciencia fragmentada, sus conocimientos han sido formulados por una gran variedad de culturas, que permanecen, en cierto sentido, incomunicadas entre sí. Como ha planteado Víctor Manuel Toledo (2008):

La memoria de la especie humana es, por lo menos, triple: genética, lingüística y cognitiva, y se expresa en la variedad o diversidad de genes, lenguas y conocimientos o sabidurías [...] [la diversidad cultural] sintetiza y explica las maneras como los diferentes segmentos de la población humana se fueron adaptando a la amplia gama de condiciones (especiales, concretas, específicas, dinámicas y únicas) de la Tierra (13).

Podemos agregar que, en un sentido figurado, en la actualidad nuestra especie tiene un cerebro fragmentado, en el sentido de que no puede conjugar todo lo que sabe, no tiene, propiamente hablando, una conciencia como especie, pues sus conocimientos se hayan craquelados en compartimentos culturales incomunicados entre sí.

Numerosos autores han planteado la necesidad del diálogo de saberes en el marco de las luchas por la descolonización —de Franz Fanon a Aníbal Quijano—, la reivindicación de los saberes subalternos —de Gramsci a Enrique Dussel— y el postdesarrollo —por ejemplo, Arturo Escobar—. Desde Ghandi hasta Rodolfo Kush, Luis Villoro y Boaventura de Sousa Santos, por citar solo algunos ejemplos relevantes, existe una importante corriente del pensamiento crítico que ha planteado la necesidad de aprender a ver, revalorar y poner en juego los conocimientos de las diversas culturas subalternas. Por ejemplo, específicamente en cuanto a las relaciones sociedad-medio ambiente, Antonio Ortega (2015, 3) se pregunta si podemos producir “miradas que rompan con el egocentrismo epistémico, y que pongan de relieve que existieron y existen otros saberes que pueden amparar nuevas miradas futuras para la coevolución entre sociedades humanas y medio ambiente”. Las experiencias liberadoras del siglo XXI incluyen una recomposición de las

relaciones Norte-Sur, novedosas prácticas productivas, multiculturalismo, pluralidad jurídica, ciudadanía cultural, derechos colectivos, alternativas a la propiedad intelectual capitalista, protección a la biodiversidad y a la diversidad epistémica e internacionalismo obrero. Un nuevo modelo de racionalidad que reconozca la existencia de experiencias más amplias que la occidental necesita asumir que actualmente esas experiencias, como lo ha señalado, por ejemplo, Boaventura de Sousa Santos, se desperdician y que para ser aprovechadas se requiere de metodologías que las revaloren; la alternativa puede surgir de una racionalidad cosmopolita que se oponga a la razón indolente. Para ello es necesario crear mecanismos de traducción de experiencias que actualmente parecen inconmensurables e incomunicadas.

En el libro *Hacia el diálogo intercientífico* (Delgado et al. 2013),¹ sus autores argumentan la necesidad de realizar estudios que contribuyan a resolver la necesidad de mejorar la comunicación interdisciplinaria e intercientífica, debido a la relevancia de establecer formas de comunicación entre ciencias eurocéntricas y ciencias endógenas. Delgado y sus colaboradores plantean que ese diálogo debe revestir cuatro dimensiones o escalas: el diálogo intracultural —porque en muchas ocasiones las personas no conocen todo lo que su propia cultura sabe—, el diálogo intercultural —entre culturas diferentes—, la transdisciplinariedad y el diálogo intercientífico —entre ciencias producidas por civilizaciones diferentes—. En dicho texto se expone, entre otras, la experiencia de Bolivia, donde se ha tomado en serio el hecho de que la nueva Constitución plantea el carácter pluricultural de la nación, lo que ha llevado a preguntarse cómo podría asumirse esa pluralidad cultural en ámbitos tan importantes como la soberanía alimentaria; la agrobiodiversidad; el combate, la mitigación y la adaptación al cambio climático; la planeación del desarrollo endógeno; la medicina; la planeación

¹ El texto recoge las reflexiones realizadas en el marco de la “Conferencia internacional sobre desarrollo endógeno y transdisciplinariedad en la educación superior: Cambios para la coevolución entre el conocimiento eurocéntrico y el conocimiento endógeno”, celebrada en Cochabamba, Bolivia, del 31 de octubre al 6 de noviembre de 2011.

territorial, y la educación básica, media y superior. A partir de este punto se ha creado, por ejemplo, un doctorado quechua-aymara en Agroecología, que propone poner en diálogo los saberes de los pueblos antes mencionados con los saberes de otras culturas de la propia Bolivia y de otros países del mundo. La estrategia conceptual adoptada por Agruco ha consistido en reivindicar que los pueblos originarios cuentan con sus propias ciencias, y que estas pueden y deben dialogar con las ciencias eurocéntricas.

Aportaciones de la América profunda a los modelos de conservación del patrimonio biocultural en el siglo XXI

La lucha de los pueblos americanos por defender sus derechos, territorios, gustos, conocimientos y valores ha ofrecido importantes aportaciones para la reformulación de nuevos modelos de conservación de la diversidad biológica que, en lugar de plantearse zonas prístinas y sin presencia humana, aspiran a defender la diversidad cultural como un mecanismo que garantice el uso múltiple y de bajo impacto de los diversos ecosistemas, los intercambios entre variedades silvestres y domesticadas, y la experimentación continua de agrodiversificación; es decir, una concepción que considera indisolubles las diversidades biológica y cultural, y que algunos autores —por ejemplo, Toledo (2008)— han considerado que representa un auténtico proceso coevolutivo entre la variedad de la naturaleza y la diversidad cultural. La lucha de los pueblos ha sido larga. En su texto *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*, el filósofo mexicano Ambrosio Velasco (2009) plantea que la Conquista de América mostró la cara oscura del imperialismo, el dogmatismo, la imposición del español y la monoculturalidad, pero, a la vez y contradictoriamente, tuvo un lado humanista, pues el “Renacimiento hispanoamericano”, en contrapunto al maquiavélico —y sin duda importante— Renacimiento italiano, instiló una modernidad comunalista, dialógica, políglota y pluricultural. Una expresión intelectual de ese espíritu dialógico fue justamente el surgimiento de los *studia humanitatis* en el espacio iberoamericano.

Podemos complementar recordando que esa tradición, proveniente de las luchas comunales europeas, se vio ricamente reforzada al entrar en contacto con lo que Rubén Bonifaz Nuño (2005) ha llamado el “humanismo mesoamericano”, y podemos agregar también la existencia de un “humanismo andino”. Ambos *studia humanitatis* lograron sobreponerse al cataclismo de la Conquista, sobrevivieron, resistieron, lograron hacerse escuchar e incluso dejaron su impronta entre las mejores flores intelectuales y éticas del Renacimiento. Así contribuyeron a sembrar algunas de las mejores semillas de la modernidad. De hecho, de acuerdo con Enrique Dussel (2005), el humanismo americano impregnó el pensamiento europeo y floreció en el socialismo utópico del siglo xvi. De ese encuentro entre el humanismo europeo y el americano —que convirtió a fray Bartolomé de las Casas de encomendero en promotor de los derechos indígenas— proviene una vertiente del uso público de la razón, regresando al texto de Ambrosio Velasco (2009), a la que el joven miliciano y filósofo español, Adolfo Sánchez Vázquez, se refería como una “tradición de un pensamiento prudente”, destinado a pensar el contexto y a modificar el comportamiento colectivo, una auténtica reflexión militante, opuesta al saber hegemónico, que siempre termina tratando de imponer verdades universales.

Las actuales luchas por la defensa de los territorios, los derechos y los recursos naturales, libradas por los pueblos originarios de América Latina, continúan siendo una fuente muy importante de promoción de una modernidad abierta, dialogante y pluricultural. En el ámbito específico de la defensa del patrimonio biocultural, las luchas de los pueblos indígenas han tenido una importante repercusión epistémica al promover la interdisciplina y el diálogo intercultural. En ese ámbito, las instituciones de educación superior, las universidades y las instituciones promotoras de la investigación enfrentan en el siglo xxi el reto de desarrollar su capacidad de escuchar, valorar y poner en juego otras formas de saber o, como decía Rodolfo Kush en su *América profunda* (1977), la necesidad de ir a buscar la sabiduría a los mercados y a las milpas para recuperar la salud pública y contar con representaciones de nosotros mismos que provengan de nuestro propio subsuelo cultural. El reto para las instituciones de educación superior es majestuoso: desarrollar

su capacidad de recoger las experiencias, experimentos y modelos exitosos en los que los pueblos originarios han puesto en práctica otros mundos posibles, vivos y promotores del desarrollo endógeno y la diversidad biocultural. Veamos algunos ejemplos de investigaciones que han revalorado el diálogo de saberes y su potencial para la preservación del patrimonio biocultural.

Arturo Escobar: pensamiento indígena, resistencia al neoliberalismo y transición civilizatoria

Durante el IV Congreso Latinoamericano de Etnobiología de América Latina, celebrado en Popayán, Colombia, Arturo Escobar (Betancourt y Gómez 2015a) planteó que las movilizaciones de los pueblos indígenas de América Latina en defensa de sus territorios están generando conocimientos y pensamientos que forman parte de la vanguardia de la especie humana, en la búsqueda de un estado de transición civilizatoria que nos permita superar las crisis económica, ambiental y de valores generadas por el capitalismo y la modernidad. Los conocimientos de los pueblos indígenas corresponden a diferentes ámbitos: axiología, por los valores que defienden y ponen en juego; ontología, por la manera en que proponen poblar y amueblar el mundo; lingüística, por su forma de nombrar al universo y a los otros; política, gracias a las formas de convivencia que defienden. La *inteligencia indígena* ha creado soluciones capaces de superar los problemas de un mundo moderno que no sabe cómo salir de sus propias paradojas.

Carlos Rodríguez y Vicente Peña: los pueblos indígenas han recreado el paisaje amazónico

Durante la intervención del mayor² Vicente Peña (2015) en el IV Congreso Latinoamericano de Etnobiología, los representantes de las comunidades

² Cargo comunitario en la cultura nasa destinado a realizar tareas de curación,

amazónicas realizaron ritos con el objetivo de estimular que cada uno cumpla con sus responsabilidades cósmicas. Una sola persona puede hablar diferentes idiomas, uno para las tareas comunitarias, otro para la discusión política, uno más durante las tareas de la siembra y otro para platicar con los animales o los dioses, etcétera. Hablan, dijo Vicente Peña, en yucuna, matapi, tamimucha, huinane y huitoto; en esos *idiomas del contar*, piden que “cada quien” cumpla con sus responsabilidades comunitarias. Hay idiomas que ya no se hablan, otros que son antiguos y pertenecen a los lenguajes de la época de la creación, esas lenguas hay que hablarlas con cuidado, pues “si uno se equivoca, la creación sale mal”. Los idiomas chamánicos —se apagó el micrófono, Vicente Peña sonrió, “así pasa algunas veces cuando se habla de chamanismo”— son muy poderosos. En el contar se transmiten desde cuentos para niños hasta mitos de origen. El contar es la base del curar. “Se cuenta cuando se está en la maloca, en la noche —dijo el mayor Peña—, ustedes van a la universidad en el día, en la selva el aprendizaje es en la noche, cuando nos sentamos a platicar. Venimos aquí —continuó— para ‘curar’ el congreso; los pueblos del Amazonas cantaron para que no haya lío y para que se escuche la voz de los pueblos”. El mayor remató: “Nosotros somos la gente de cantos. Gente de curación. Ojalá nos enlacemos, las comunidades y los académicos, para tejer el mundo. Somos una sola gente”.

El investigador Carlos Rodríguez (Betancourt y Gómez 2015b) también reivindica la importancia de los saberes comunitarios del Amazonas. Existe una práctica comunitaria para tomar decisiones que ha permitido cuidar el bosque tropical más grande del mundo. Cada quien se sienta en un pequeño banco, parecido al que usan los boleros para lustrar, formando con el conjunto de los banquitos una hilera serpenteada que recuerda a la boa, animal que los pueblos amazónicos consideran vinculado al origen del Amazonas. Estos hermosos muebles, pintados para que parezcan la coyuntura de una sierpe, se llaman “bancos de pensar” o “bancos del diálogo”, y en ellos se conversa para tomar decisiones, para mantener una buena relación

cuidado del cuerpo y alma de las personas y trabajo social de protección, acompañamiento y cura de quienes sufren.

entre los distintos seres que pueblan el bosque. “Mi esposa —señaló Carlos Rodríguez— detectó la existencia de una imagen muy importante en el Amazonas, que habla de la migración de los distintos grupos que llegan y se acomodan en la selva. La boa, o mejor dicho las partes de la boa, corresponden a los distintos grupos, la cabeza, las costillas, la cola”. La boa es también una metáfora, pues está formada por cada uno de los banquitos en los que cada persona aporta algo en la construcción del conocimiento del grupos en su conjunto, pero la metáfora va más allá; en realidad, cada persona representa a las distintas culturas que forman el gran conocimiento amazónico. “El mundo indígena tiene mucho que ofrecernos —nos refirió en entrevista Carlos Rodríguez—, solo que no nos hemos dado el tiempo de aprender”.

El conocimiento indígena, complementa Carlos Rodríguez, tiene expresiones maravillosas, se ha preservado y enriquecido a través de muchas generaciones y, por lo mismo, contiene observaciones y descubrimientos antiguos, al tiempo que se renueva cada día; además, en la época contemporánea aprende de la interacción con la buena academia. Su tradición oral, con su costumbre de preguntar en secuencias, vuelve muy fecundo el diálogo con las disciplinas universitarias. El académico aprende en la gaveta; en cambio, los pueblos del Amazonas tienen un conocimiento integral, para ellos el árbol es río, es boa, para nosotros una cosa es una cosa, para ellos una cosa puede ser otra: es un conocimiento tremendamente sofisticado. En Colombia, la interacción entre conocimiento indígena y conocimiento académico ha permitido un reconocimiento de los conocimientos tradicionales en los espacios académicos y ahora incluso forma parte del proceso de toma de decisiones.

La profundidad del pensamiento indígena ha dejado una honda huella en mí —afirma Carlos Rodríguez—, una vez que visitamos una comunidad, alguien comenzó a recitar una poesía y nos mostró que, en su cabeza, el Amazonas tiene cuatro mil kilómetros de longitud, su mapa mental incluía ciento ochenta ríos diferentes, poblados, animales y plantas, nombrados y caracterizados de manera asombrosa [...] Si tú le preguntas a un indígena [abundó]

por la variedad de insectos y sus particularidades, te pueden enumerar ciento veinticinco especies de abejas o contarte que existe una enorme diversidad de especies de mosquitos y que una de ellas es muy difícil de conseguir porque solo se avista cuando su larva se pega a la lagaña de los niños.

Los pueblos amazónicos, de acuerdo con Carlos Rodríguez, han desarrollado un sistema complejo de mantenimiento de los ecosistemas; por ejemplo, cuando una persona mayor “tumba y siembra” tiene un manejo muy sofisticado en la chagra, siembra para el futuro, pone la simiente de frutales que van a durar setenta y ochenta años: ese es el horizonte con el que piensa y pinta el paisaje. Esos tipos de siembras tienen un nombre especial, se realizan pensando en el largo plazo e implican escoger el tipo de ritual necesario para que dichas semillas se conviertan en huertas. Los habitantes del Amazonas, los integrantes de la gran boa, siembran también pensando en lo que van a consumir los animales para alimentarse. A veces siembran algo para atraer a las presas favoritas de los animales que quieren atraer para cazarlos y comérselos. “La selva amazónica [remata Rodríguez] no es virgen, es manejada, mantenida y, en amplias porciones, sembrada y ‘co-creada’ por los pueblos indígenas”.

Freddy Delgado: el diálogo intercientífico es la base del buen vivir y el desarrollo endógeno

Durante el simposio Voces de la América Profunda, celebrado en el marco del mencionado IV Congreso Latinoamericano de Etnobiología, Freddy Delgado argumentó que la sabiduría indígena es ciencia. Expuso además el concepto de *diálogo intercientífico*, desarrollado por la red académica internacional Captured para enlazar la experiencia de los pueblos indígenas con la vida académica. El proyecto citado incluyó intercambios entre conocimientos de pueblos originarios en diversos países del mundo: “En India [afirmó el también coordinador del Centro de Agroecología (Agruco) de la Universidad Mayor de San Simón, ubicada en Cochabamba Bolivia], trabajamos

con *ayurveda*, el concepto desarrollado para el sistema de salud tradicional. En América Latina [agregó] hemos trabajado con Ecuador, Brasil, Chile y Perú”. Este diálogo Sur-Sur entre académicos de origen indígena ha permitido explorar distintas posibilidades de cooperación epistemológica. En una primera publicación del libro *Hacia el diálogo intercientífico*, Delgado (2015) aseveró:

... nos dimos cuenta de que los muchos platillos y condimentos empleados en distintas gastronomías del mundo son resultado de profundos conocimientos científicos sobre botánica, química, nutrición y medicina. Consecuentemente [apuntó], investigamos estos y otros fenómenos, recuperando las aportaciones de la ciencia moderna pero en el marco del pensamiento indígena.

Por ejemplo [ilustró], en materia de innovación del sistema alimentario, descubrimos que la elaboración del *chuño*, la papa deshidratada desarrollada en los Andes, representó un profundo conocimiento científico sobre los microclimas, la producción de alimentos no perecederos y consumibles en periodos casi milagrosamente prolongados. Este tipo de innovación advertimos que es susceptible de aplicarse actualmente y que podría ser altamente rentable.

Freddy Delgado explicó que en Agruco todos los conocimientos indígenas —que generalmente eran considerados como *conocimientos* pero no como *ciencia*— ahora son conceptualizados como sistemas de conocimiento diferentes pero equivalentes al conocimiento europeo: “Esta revaloración [remató] permitió entablar un diálogo entre iguales, lo cual ha implicado todo un rediseño de las normas, las instituciones y las prácticas sociales en Bolivia”. Esta nueva visión permitió plantear otro concepto muy importante: el *desarrollo endógeno*, una innovadora visión que fue recogida por la Ley Marco de la Madre Tierra y permitió revalorar y poner en juego los conocimientos locales, por ejemplo, en la producción agroindustrial en Santa Cruz. Aunque este impulso inicial fue muy importante y permitió originales engarces entre conocimiento comunitario e industrial, desafortunadamente, afirmó Delgado, “el Gobierno en los últimos cinco años ha perdido

el rumbo. Aparecieron fuerzas capitalistas muy poderosas, crearon conflictos y han desarrollado otras estrategias como la corrupción. Actualmente hay sectores del Gobierno que tienen una visión demasiado materialista, hay una corriente pachamamista, en pugna con esa otra corriente materialista-extractivista”.

Nicolas Cuvi: la cocreación de los Andes tropicales y la renovación urbana

El historiador ecuatoriano Nicolas Cuvi es otro representante del paradigma emergente. Desde su punto de vista, los pueblos indígenas de la zona Andes tropicales-Amazonía han realizado importantes contribuciones al desarrollo de un modelo económico-ecológico que auspicia la coexistencia de varias culturas como mecanismo para preservar una gran diversidad de ecosistemas y sus respectivos recursos. Los Andes tropicales constituyen un extenso territorio que comprende zonas de Ecuador, Perú, Bolivia y Colombia, ubicadas entre seiscientos y ochocientos metros sobre el nivel del mar, en el que viven alrededor de diez millones de indígenas pertenecientes a muy diversos grupos étnicos hablantes de distintas variantes de aymara y quechua (Cuvi 2015). En ese vasto territorio, los incas organizaron un sistema de intercambio entre una amplia gama de ecosistemas, desplegado por medio de sus variopintos gradientes altitudinales. Ese mundo extraordinariamente diverso —que desde hace siglos ha tenido un intenso contacto con los criollos— ha desarrollado un modelo basado en *ayllus*, o comunas, en las que el trueque, el intercambio, la reciprocidad y la utilización de técnicas tradicionales sirven para evitar la sobreexplotación de un solo recurso. En contraste con la colonización europea, que extrajo ciertos recursos hasta su agotamiento, el mundo indígena de la diversidad cultural ha producido modelos de desarrollo sustentados en la variedad, lo que ha permitido un continuo intercambio entre las frías punas donde vuelan los cóndores, los bosques de niebla donde retozan los osos y las zonas cálidas donde reptan las boas, espolean sus colas los caimanes y los jaguares se aparean ruidosamente en los ríos.

El mayor atentado contra el medio ambiente, señala Cuvi, lo ha provocado el frenesí del sistema criollo, cuando los picos desatan el consumo compulsivo de algún producto. Por ejemplo, la necesidad de obtener un medicamento antimalaria para los soldados estadounidenses que combatían en la Segunda Guerra Mundial provocó una cima en los precios de la quina; la elevación de costos provocó que los árboles de los que se obtiene dicha materia prima fueran descortezados masivamente: la sed por dicho producto dejó en ruinas muchos ecosistemas que fueron abandonados cuando la fiesta del capital se movió a otra parte. Los pueblos indígenas han llevado a las ciudades sus valores, sus gustos y sus conocimientos, y han contribuido a la existencia de una mayor diversidad biológica y disfrute en el mundo urbano.

Cuando los indígenas se ven afectados por la colonización y deben migrar a las ciudades, señala el investigador ecuatoriano, llevan parte de sus conocimientos y sus formas de vida del campo a la ciudad. Desafortunadamente, la mentalidad colonial y el racismo provocan que, en muchos casos, los recién urbanizados traten de borrar su antiguas prácticas para parecer cosmopolitas. La ciudad contamina muy rápido la mente de sus pobladores. La gente aspira a cosas nuevas. Ya no quiere cultivar animales o sembrar, ahora quiere dejar atrás una serie de praxis y conocimientos que tenía. Lo ideal sería una ciudad que anime a sus habitantes a mantener vivo lo que saben en los jardines comunitarios, los mercados locales o en la preparación de ciertos alimentos. Deberíamos decirles —afirma Cuvi—: “Bienvenidos a la ciudad, pero no dejen sus costumbres, mantengan vivos sus saberes, sus palabras, sus maneras [de] pasar el tiempo libre”. En Bolivia, por ejemplo, mucha de la población indígena sigue viviendo en quechua. Sus saberes siguen circulando por la urbe, y ayudan a revalorar a los seres vivos de la ciudad e impulsan a los demás habitantes a repensar el arbolado, disfrutar de las parvadas urbanas, observar y aquilatar las plantas en los camellones, valorar el fresco que brinda la fronda de los árboles, escuchar el goteo de la lluvia u observar la maleza de un lote baldío. La ciudad también es naturaleza. Debemos visibilizar la naturaleza en las ciudades y rediseñar la infraestructura de las nuevas manchas urbanas. La investigación de Cuvi

resulta muy pertinente porque plantea la subsistencia y la importancia de los saberes indígenas en un mundo cada vez más urbano.

Diego Muñoz: los indígenas bolivianos desafían nuestra noción de urbanidad

En la ciudad de La Paz, la recodificación de los espacios urbanos es parte de una lucha contra la cooptación colonial y comercial del espacio urbano. De acuerdo con Diego Muñoz, el movimiento social-indígena-popular que ha tomado el poder en Bolivia transformó la visión del espacio y del territorio, y ha obligado a los investigadores de diversos campos académicos a formular nuevas preguntas sobre el significado de muchas cosas. Las culturas recodifican el mundo en función de lo que les parece correcto o incorrecto. En las sociedades donde ha habido vuelcos de la historia, o revoluciones, las sociedades se preguntan ¿cómo debería ser la sociedad?, ¿qué alternativas hay al capitalismo?, o incluso más modestamente, ¿cómo podría funcionar un poco menos mal el capitalismo? Antes se imitaba a Europa o a Estados Unidos. Hoy en Bolivia se habla de cómo deben ser las ciudades en función de los deseos de quienes viajan del campo a la ciudad y han gestado formas de ocupación del espacio urbano. En la ciudad de El Alto, por ejemplo, la “fiesta del Gran Poder” implica que los espacios públicos sean efímera pero eficazmente cooptados por quienes están ensayando sus bailes en la calle. Los cambios económicos, políticos y sociales ocurridos en Bolivia han provocado que los indígenas tengan ahora mucho más dinero que antes — en parte por la alianza de Bolivia con China—, y esta nueva situación económica les ha permitido implantar novedosos códigos de ocupación urbana y reglas emergentes de comportamiento. Las fiestas patronales ligan lo rural y lo urbano, señala Muñoz, en ellas, las celebraciones agrícolas se cuelan al espacio urbano. La fiesta, que empieza recuperando el espacio público, por ejemplo, cerrando una calle, termina en un espacio privado, cuando sus participantes se van a algún edificio a terminar la celebración, en un viaje de afuera hacia adentro, una redistribución del adentro y del afuera. Las fiestas

de origen agrícola constituyen espacios fantásticos donde las nuevas tecnologías se usan para producir una especie de gran pastel con hadas, en el que los viejos mitos se recrean con las tecnologías del siglo XXI. Probablemente, buena parte de las respuestas que necesitamos para recomponer nuestras relaciones con el medio ambiente las encontraremos si aprendemos a escuchar la voz indígena con mayor atención de como lo hemos hecho hasta ahora, afirma Muñoz. Durante la Colonia y el colonialismo, los grupos indígenas se invisibilizaron y se hicieron clandestinos, pero resistieron y hoy se encuentran presentes en el corazón de la civilización, ofreciendo importantes ideas, prácticas y estilos de vida que constituyen alternativas viables a muchos problemas urbanos. Diego Muñoz construye una visión del espacio urbano como escenario del conflicto entre dos modelos civilizatorios, el colonial y el indígena. Su original punto de vista plantea que la nueva realidad política que vive Bolivia ha hecho que se reformulen las preguntas de los académicos. La perspectiva en la que se sitúa le permite observar algunos fenómenos urbanos, como las fiestas, desde una perspectiva muy original, de resurgimiento de la cultura indígena y campesina en el corazón de las ciudades contemporáneas.

Sebastián Hernández: el *kaltik* y el *kalna*, la producción y la axiología tseltal

Sebastián Hernández Luna, joven investigador tseltal, en su texto “La importancia del Kalna en la cultura tseltal”, plantea la relevancia del *kaltik* para el *lekil kux lejal* (Hernández 2014). El *kaltik* es un sistema de producción; un primer intento de traducción de ese término, afirma, lo definiría como la milpa tradicional; sería como hablar de la diversidad de especies dentro de un sistema de producción agrícola. En parte se refiere al *ixi maltik*, el maizal, como base de un conjunto de especies que lo acompañan, pero el concepto *kaltik* conlleva algo más, va más allá, pues considera tanto ‘lo que existió, lo que existe y lo que vendrá’, se refiere a un proceso que incluye pensar la siembra, sembrar y cosechar. El concepto de *kalna* no solo implica un

sistema de producción, sino que abarca una forma de vida. *Kalna* significa ‘estar consciente de cada acto’, ser conscientes de los daños que causamos a nuestro entorno natural, evitar los estropicios e incluso promover la regeneración. El *kalna* implica el *sakanantael batik ta pisiltik*, es decir, el ‘cuidarnos entre todos’; en la selva nos cuida un tlacuache, cuando usamos su cola para el tratamiento del parto; los insectos polinizan y nos protegen; los vegetales-medicina nos dan salud, también la madera nos cuida, asegura. El *kalna* también incluye el bien *bitik tujuntik*, lo que tenemos, ‘el bien común’. Nuestros conocimientos no son para cambiarlos por dinero. Los pueblos protegen celosamente sus conocimientos sobre la biodiversidad porque consideran que deben servir para beneficio de la humanidad. El *kalna* también abarca ‘lo justo’, por ejemplo, que los que no tengan conocimiento lo puedan tener y lo puedan usar como ellos quieran. Los *tatiketik*, los ancianos, los pensadores, han luchado para defender nuestro territorio. Todo lo que existe tiene vida. El *kalna*, entonces, incluye una forma de sembrar, una manera de concebir el conocimiento, la práctica de ciertos valores, pero también tiene que ver con la organización comunitaria, con un proceso político. Para Sebastián Hernández, el *kalna* es consciencia, tomar en cuenta, estar conscientes de los efectos de lo que hacemos, tanto en la naturaleza como con los demás. El estudioso de la cultura tseltal revela: “nuestra vida en tseltal es muy diferente a la vida en castellano”. En español, el hombre se impone a la naturaleza; en tseltal, la venera.

Para nosotros [los tseltales], el *kalna* implica que cada forma de vida es importante, cada árbol, cada piedra, cada río; incluye que el hombre sea justo con el hombre, que el hombre sea justo con otros seres vivos, que lo sea también con el agua y con las plantas. Ser justos también en la repartición de los bienes que la naturaleza nos da.

Los *tuneles*, o autoridades municipales o ejidales, tienen una función por su cargo para ajustarse a los requerimientos de las instituciones criollas, pero la organización comunitaria y las funciones que se asignan a esos cargos son más complejos e incluyen tareas y responsabilidades invisibles

para quien ve la comunidad desde afuera. Los tuneles deben ser grandes administradores, pero también deben ser “conocedores del tiempo y de las energías”. Su función es indispensable para la salud de la selva, pues deben garantizar que los bienes naturales sean para todos, incluso para los que no son de nuestra comunidad, y que estos puedan permanecer en el tiempo. En español, el concepto de desarrollo sustentable es inmenso y resulta difícil de definir, pero en tselal ese concepto solo sería la punta de una aguja, porque tanto el *kalna* como *lekil kushlejal* implican mucho más.

Pedro Sebastián: la milpa es una forma de resistencia, nos quedamos meditando

Para los tselales, el territorio, además de ser utilizable es algo simbólico, algo sagrado. Pedro Sebastián Hernández es un joven investigador tselal. En su texto “La milpa como forma de resistencia” (Sebastian 2014), plantea que es bueno recordar la diferencia entre conocimiento y saber; el primero puede describir las propiedades de algo, por ejemplo, reconocer que eso que está ahí es una palma que tiene las características p , x , z , pero un saber implica algo más profundo, es un conocimiento que incluye más cosas: la valoración ética de esa palma como algo con un valor espiritual, como un ser vivo en un mundo en el que la vida es sagrada. El mundo indígena se compone de lo que en español llamaríamos un sistema formado por muchos subsistemas: el del café, el de la milpa tradicional, el del monte. Las comunidades indígenas pueden reconocer elementos muy complejos de los ecosistemas, por ejemplo, distintos tipos de suelos. Si nos adentramos y hacemos un transecto interpretativo, señala, podemos encontrar dos tipos de suelos: el *lum sak lum*, arenoso, o el *ikalum*, más oscuro. Las clasificaciones forman parte de la edafología y la etnobiología. El *ikalum*, como textura, permite desarrollar ciertos cultivos, por ejemplo, el maíz y sus acompañantes. Pedro Sebastián afirma: “Mi abuelo, de ochenta y nueve años, dice que el *sak lum* es muy apto para sembrar el plátano”. Por medio de gradientes, explica, podemos clasificar los suelos. Además, los conocimientos indígenas tienen un sustrato

metafísico que los acompaña y que los vuelve más profundos que la mera descripción de un elemento, pues implican una cierta valoración: los ritos, las leyendas, los cuentos, incluso la interpretación de los sueños, conllevan un carácter pedagógico, una educación comunitaria respecto a cómo comportarse con la naturaleza.

En mi comunidad, llamada San Vicente [señala Pedro Sebastián], sentimos los golpes producto de lo que David Harvey ha llamado “modelo de acumulación por despojo”, que está transformando al mundo, pero tratamos de resistir. La mejor forma de resistencia consiste en mantener vivos nuestros sistemas de conocimientos genéticos y químicos, los cuales están ligados a un sistema simbólico. Si no pides permiso para cazar puede venir el *ba lum kinale*, el dueño de la tierra, te puede llevar al *chen*, a la cueva cerrada de la que no puedes salir.

Un vecino solía cazar animales constantemente [señala Sebastián] pero mi tío tuvo un sueño de que se le aparecía un anciano, y luego un día se le apareció un anciano al vecino y le preguntó qué estaba haciendo ahí, que si tenía un permiso para estar ahí, aquel entró en pánico y lo que hizo mejor fue retirarse.

Entre mejor se siga el sistema de producción de milpa, mayor será la resistencia al proceso neoliberal capitalista. La milpa implica cuidar la diversidad, la fecundidad del suelo, la tierra sin agroquímicos, pero también incluye algo que no se mide en dinero: la resistencia, la libre determinación y la autonomía. Tiene que ver con el modo en que nos insertamos y nos permite transitar por la pluriculturalidad.

Por eso es muy importante el diálogo con la academia, pero revalorando también lo que sabemos los pueblos —remata—, no debemos quedarnos en lo académico o en lo científico, hay otros conocimientos y saberes, tantos como pueblos. Tal como lo dijo Walter Benjamin, en un mundo en que el silencio de dios es agobiante, los pueblos indígenas tenemos que tomar la palabra. Por el momento *si jnop nun li kom* [nos quedamos meditando].

Conclusiones: emergencia del paradigma biocultural y políticas públicas polifónicas

Las investigaciones documentadas en los párrafos anteriores resultan fascinantes por muchas razones: muestran la vitalidad intelectual de los pueblos indígenas, son ejemplo de un nuevo *ethos* científico capaz de escuchar y producen conocimientos cocreados al alimón entre diversas culturas. Estos ejemplos ponen de manifiesto la existencia de un nutrido grupo de investigadores pertenecientes a distintas disciplinas que comparten la creencia de que los modelos “monoculturales”, “desde arriba” y “desde afuera” deben ser sustituidos por el diálogo de saberes, la interdisciplina y el abordaje de los *hinterlands* entre naturaleza y cultura; por lo tanto, reivindican el término *biocultural* para enfatizar que cada cultura tiene sus propias formas de concebir la naturaleza y sistematizar los conocimientos sobre ella. Las investigaciones mencionadas —realizadas en el Amazonas colombiano, los Andes tropicales de Ecuador, los Andes y el Amazonas boliviano y la Selva Lacandona en México— reúnen todos los requisitos para considerar que representan un paradigma libertario y emergente: han cuestionado la “ciencia normal”, que mercantiliza la naturaleza e impone verdades universales; han generado investigaciones ejemplares de cocreación de productos académicos destinados a potenciar el saber comunitario; han constituido un corpus de investigaciones canónicas respecto a cómo aprovechar el substrato de la América profunda para cuidar nuestros recursos naturales e incrementar la autodeterminación y la autonomía de los pueblos originarios; han producido una bibliografía deslumbrante —en la que cualquier lector puede redescubrir América Latina—, y coinciden en la necesidad de que los jóvenes investigadores aprendan a escuchar y cursen la importante experiencia de buscar la sabiduría no solo en sus propias universidades, sino también en los mercados y los ejidos.

La emergencia del paradigma basado en el diálogo de saberes y la diversidad biocultural constituye una contribución teórica a varias tareas históricas: la construcción de *otra manera de mirar la historia*, el cuestionamiento de la colonialidad y sus efectos en la vida de millones de personas

como una manera de romper la parálisis imaginativa para construir alternativas al Estado moderno, a su economía política y a la crisis ambiental en la que nos ha sumergido. Pasar de la antigua práctica colonial de establecer *informantes* a la actitud de ir *en busca de colegas* representa el surgimiento de un nuevo *ethos* científico intercultural y, en consecuencia, contribuye a la práctica de una *ciencia-virtud* orientada a la descolonización y la construcción de un mundo nuevo. Sin muchos aspavientos, pero con muchas “horas selva”, “horas desierto”, “horas bosque templado” y “horas costa”, los investigadores que han practicado la cocreación del pensamiento científico en diálogo con comunidades indígenas y campesinas desafían al paradigma de la economía verde y el capital natural, y nos ofrecen preciosos frutos subalternos, resultado de haber salido de sus torres de marfil académicas y de escoger como lugar de enunciación teórica los territorios de la vida cotidiana, donde “los más pequeños” hacen florecer sus valores, aspiraciones, pensamientos y sus prácticas productivas.

Desde el punto de vista de la necesidad de construir sociedades mejor dotadas para cimentar las instituciones, las normas y las prácticas sociales más adecuadas para una sociedad pluricultural, el diálogo de saberes y la bioculturalidad también ofrecen atisbos muy interesantes.

Gabriel R. Nemogá, en “Diversidad biocultural: innovando en investigación para la conservación”, plantea que es necesario desarrollar políticas públicas destinadas a buscar innovaciones en la conservación de la diversidad biológica, que estas sean más éticas y eficaces, a partir de fomentar la participación directa de las comunidades indígenas. El diálogo de saberes y el diálogo intercientífico practicado en América Latina ofrece muchas pistas respecto al potencial de una enculturación inversa, en la que los saberes periféricos/subalternos ofrezcan alternativas a los problemas generados o irresueltos por los saberes metropolitanos/hegemónicos. Es hora de que las instituciones globales, que han tratado de imponer modelos autoritarios e ineficientes de conservación de la biodiversidad, desarrollen su capacidad de aprender otras maneras de hacer las cosas. Los modelos “desde arriba”, monoculturales y universalizantes muestran enormes limitaciones, poca eficacia e incluso generan erosión cultural. En contrapunto, el diálogo de saberes

y el diálogo intercultural practicado en América Latina muestran su pertinencia ecológica, ética, política y económica.

En el informe sobre la diversidad cultural de la Unesco (2010) se plantea la interesante idea de que si bien:

la imposición cultural mediante la guerra y la conquista ha sido una norma importante de interacción cultural a lo largo de la historia [y que si bien] los procesos de colonización impusieron la cultura occidental con escaso respeto por el valor y el significado de las culturas de las poblaciones ‘descubiertas’ o conquistadas, [también es cierto que] incluso en la condición extrema de esclavitud se dan procesos discretos de enculturación inversa, de manera que los usos culturales de las poblaciones sometidas llegan a ser asimilados por la cultura dominante (Bhabha 1994).

Y esa podría ser una excelente idea respecto a cómo podrían retomarse de las culturas originarias elementos más eficientes ecológicamente y que podrían incorporarse a la cultura global.

Referencias bibliográficas

- Argueta, Arturo, Eduardo Corona-M. y Paul Hersch, coords. 2011. *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM; Universidad Iberoamericana.
- Betancourt Posada, Alberto y Efraín Cruz Marín, coords. 2010. *Del saber indígena al saber transnacional*. México: UNAM.
- Betancourt Posada, Alberto y Edmundo Gómez. 2015a. “Voces de la América Profunda 1: Arturo Escobar”. Video de Vimeo, 13:27, 18 de noviembre. <https://vimeo.com/146082900>.
- . 2015b. “Entrevista a Carlos Rodríguez sobre aportaciones nasa a la co-creación del Amazonas”. Popayán, Colombia, versión audiovisual para la serie microdocumental “Voces de la América profunda”.

- Bonifaz Nuño, Rubén. 2005. “Lectura iconográfica”. En *Aproximaciones. Lecturas del texto*, de Esther Cohen. México: UNAM.
- Cuvi, Nicolás. 2015. “Las ciudades como patrimonios bioculturales”. Ponencia presentada en el Primer Simposio Internacional Sobre Patrimonio Biocultural de la Red Sobre Patrimonio Biocultural de Conacyt, celebrado en la Universidad Iberoamericana, campus Puebla.
- Delgado Burgoa, Freddy, Bertus Haverkort, David Millar y Darsham Shankar. 2013. *Hacia el diálogo intercientífico: construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*. Cochambamba: Agruco.
- Delgado Burgoa, Freddy y Dennis Ricaldi, coords. 2001. *Desarrollo endógeno y transdisciplinariedad en la educación superior: cambios para el diálogo intercientífico entre el conocimiento eurocéntrico y el conocimiento endógeno*. La Paz, Bolivia: Agruco-Plural.
- Dussel, Enrique. 2005. “Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: Unesco; Ciccus; Clacso.
- Foucault, Michel. 1968. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Hernández Luna, Sebastián. 2014. “La importancia del *Kalna* en la cultura tseltal”, ponencia presentada en el coloquio Comunidades Interculturales de Investigación: Experiencias Locales Susceptibles de Convertirse en Políticas Globales de Conservación”, desarrollado en el marco del IX Congreso Mexicano de Etnobiología, celebrado en San Cristóbal de la Casas, Chiapas, septiembre.
- Kögler, Hans Herbert. 1999. *The Power of Dialogue. Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*. Massachusetts: MIT Press.
- Kuhn, Thomas. 2010. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Kush, Rodolfo. 1970. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.
- . 1977. *América profunda*. Buenos Aires: Hachette.

- Morin, Edgar. 1999. *L'intelligence de la complexité*. París: L'Harmattan.
- . 2004. “Epistemología de la complejidad” (traducido por José Luis Solana Ruiz). *Gazeta de Antropología*, núm. 20, 2. <http://hdl.handle.net/10481/7253>.
- . 2005. *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairós.
- Muñoz, Diego. 2015. “La red latinoamericana de cadenas cortas para la agricultura familiar”. Conferencia impartida durante el Primer Simposio Internacional Sobre Patrimonio Biocultural de la Red Sobre Patrimonio Biocultural de Conacyt, celebrado en la Universidad Iberoamericana, campus Puebla.
- Nemogá, Gabriel R. 2016. “Diversidad biocultural: innovando en investigación para la conservación”. *Acta Biológica Colombiana* 21 (1): 311-319.
- Peña, Vicente. 2015. Intervención en la inauguración del IV Congreso Latinoamericano de Etnobiología, Popayán, Colombia, (versión recogida por Alberto Betancourt).
- Rodríguez, Carlos Alberto. 2010. *Cartografía local*. Vol. 1 de la serie Monitores comunitarios para el manejo de los recursos naturales en la Amazonia colombiana. Bogotá: Tropenbos.
- Sebastián, Pedro. 2014. “La milpa como forma de resistencia”. Ponencia presentada en el coloquio Comunidades Interculturales de Investigación: Experiencias Locales Susceptibles de Convertirse en Políticas Globales de Conservación, desarrollado en el marco del IX Congreso Mexicano de Etnobiología, celebrado en San Cristóbal de la Casas, Chiapas.
- Toledo, Víctor Manuel. 2008. *La memoria biocultural: la importancia ecológica de los saberes tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). 2010. *Informe mundial de la Unesco. Invertir en el diversidad cultural y el diálogo intercultural*. París: Unesco.
- Velasco, Ambrosio. 2009. *La persistencia del humanismo en la conformación de la nación y el Estado en México*. México: UNAM.



El texto **Investigación indisciplinada. Poner en valor los conocimientos sensibles en pro de desestabilizar la jerarquización epistemológica** de Natalia Calderón, será utilizado estrictamente con fines académicos y sin ánimo de lucro, de acuerdo al nuevo programa del módulo Conocimiento y Sociedad.

Cita: Calderón, N. (2020), "Investigación indisciplinada. Poner en valor los conocimientos sensibles en pro de desestabilizar la jerarquización epistemológica", en Calderón, N. y Caro, B. (coords.), ¿Indisciplinar la investigación artística? Metodologías en construcción y reconstrucción, Veracruz: Universidad Veracruzana-Instituto de Artes Plásticas, pp. 15-24.

Publicaciones
anteriores:

ISBN: 978-607-8716-10-4



Practicar la inestabilidad.

Diálogos y
acercamientos desde la
investigación
artística

Coord.
Natalia Calderón y
Ilmena Ortiz Benítez

2018
Códice Editorial,
Xalapa.



¿Indisciplinar la investigación artística?

Metodologías en
construcción y
reconstrucción

¿Indisciplinar la investigación artística?
Natalia Calderón
Brenda J. Caro Cocotle

Natalia Calderón
Brenda J. Caro Cocotle



S.P.I.A

El Seminario Permanente de Investigación Artística (SPIA) es una plataforma de investigación que se preocupa por generar conocimientos desde el arte e infectar otros campos de saber con conocimientos situados, comprometidos, corporeizados, afectivos y políticos. SPIA se conforma como un espacio reflexivo que explora distintos medios, metodologías y formas de diseminación. A través de la investigación artística, logra conjuntar la teoría y la práctica, para generar procesos de pensamiento y producción que se redefinen en su hacer.

¿Indisciplinar la investigación artística?

*Metodologías en
construcción y reconstrucción*

Natalia Calderón
Brenda J. Caro Cocotle
Coordinadoras



2020

¿Indisciplinar la investigación artística?
Metodologías en construcción y reconstrucción

Primera edición 2020

Natalia Calderón y Brenda J. Caro Cocotle
Coordinadoras

Mariel Rodríguez Salinas
Diseño de portada

ISBN: 978-607-8716-10-4

Esta publicación se financia con recursos del
Instituto de Artes Plásticas del año 2020.
El contenido de este libro fue sometido a revisión de pares.

Natalia Calderón
Coordinación Seminario Permanente
de Investigación Artística.

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectora

Dra. María Magdalena Hernández Alarcón
Secretaria Académica

Dr. Ángel Rafael Trigos Landa
Director General de Investigaciones

INSTITUTO DE ARTES PLÁSTICAS

Mtro. Héctor Vinicio Reyes Contreras
Director

Mtra. Karla Karina Bernal Gómez
Administración

Investigación indisciplinada. Poner en valor los conocimientos sensibles en pro de desestabilizar la jerarquización epistemológica

Natalia Calderón

Estamos en el fin de un ciclo de hegemonía de un cierto orden científico. Las condiciones epistemológicas de nuestras preguntas están inscritas en el reverso de los conceptos que utilizamos para darles respuesta.

De Sousa Santos, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, en ambientes tanto académicos como artísticos, se habla cada vez más del término *indisciplina* como una forma de aproximación a la investigación y la producción de conocimiento. Desde el Seminario Permanente de Investigación Artística (SPIA),¹ hemos tratado de explorar este tema y reflexionar sobre sus aportaciones, limitaciones y alcances, mediante lecturas, debates, clínicas con otros grupos de investigación y con la organización del 2º Encuentro de Investigación Artística, en noviembre de 2019, cuya temática principal fue la *investigación indisciplinada*.

En este texto quisiera esbozar las ideas principales de lo que para mí podría significar investigar desde la indis-

¹ El Seminario Permanente de Investigación Artística es una plataforma de investigación que surge en 2017 en Xalapa, Veracruz, México. Véase más en: www.investigacionspia.wordpress.com

ciplina: argumentar cómo se ha ido gestando la noción de *investigación indisciplinada* y cómo esta puede abrir grietas en la rigurosidad de la investigación académica que tradicionalmente se ha limitado a la metodología científica cuantitativa y positivista. Sin embargo, cabe señalar, estas ideas no son propias; han sido construidas en colaboración con las y los integrantes del SPIA a través de las actividades que hemos realizado con otros/as agentes y las lecturas de las/os autoras/es que nos han nutrido y acompañado en este proceso.

Si apostamos por indisciplinar la investigación es porque creemos necesario valorar otros saberes tales como la intuición, lo sensible, lo emocional, lo vulnerable, lo corporal y lo subjetivo, que posturas más conservadoras han menospreciado e invisibilizado, pero que son clave en la relación que establecemos con el conocimiento.

LA INVESTIGACIÓN ARTÍSTICA Y SU INDISCIPLINA

Mi aproximación a la indisciplinada parte del trabajo que por años he realizado en relación con la investigación artística, la cual cuestiona el papel de las artes en la academia y reconoce las prácticas artísticas como productoras de conocimiento. La investigación artística intenta legitimar otros saberes que las artes rescatan de lo sensible, lo emotivo y lo corporal, como elementos clave del saber (Calderón y Hernández, 2019). En este sentido, la investigación artística se resiste a tener un método prediseñado, una disciplina metodológica única. Defiende la exigencia de crear una nueva metodología en cada proyecto investigativo (Slager, 2012) y, con esto, explorar su propia forma de aproximarse al mundo. Es decir, la investigación artística nos enseña a aprender de nuestro propio proceso de aprendizaje sin desvincularnos del cuerpo y sus sentimientos. De manera que, la relación que establece la investigación artística con la experiencia y la vida es directa y no está determinada por un modelo de represen-

tación; más bien está comprometida con la construcción de zonas reflexivas, flexibles y múltiples (Slager, 2012).

LA JERARQUIZACIÓN DISCIPLINARIA DE LOS SABERES

Desde una perspectiva que cree en el “[...] proyecto de modernización con el que Europa colonizó y dio forma al mundo” (Garcés, 2017, p.30), hemos asociado la investigación y la educación con la disciplina. Desde el paradigma de la Ilustración que fundó los cimientos de la universidad como la entendemos en la actualidad, la disciplina ha formado y forjado lo que valoramos como conocimiento. La disciplina funciona como una retícula que estructura y restringe el entendimiento y la actuación de los saberes: los localiza, ordena, categoriza y jerarquiza. Lo hace con una orientación e intenciones bien definidas. De esto nos habla Donna Haraway en su famoso libro *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (1995), cuando propone construir una nueva objetividad a través de un pensamiento feminista no dualista:

[...] yo, entre otras, inicié mi andadura deseando un poderoso utensilio que deconstruyese los aspavientos de verdad de la ciencia hostil y mostrase la especificidad histórica radical y, por lo tanto, la contestabilidad de todas las construcciones científicas y tecnológicas. [...] Queríamos un camino para mostrar la parcialidad de la ciencia (cosa que, de todas formas, fue bastante fácil de lograr) y para separar el buen cordero científico de las malas cabras de la parcialidad y del error. (p. 319)

Desde una perspectiva feminista, Haraway increpa el monopolio de la ciencia como forma única y homogeneizadora de la verdad y el conocimiento desde la parcialidad y el error; muestra a la ciencia como una retórica social (p. 317) que moldea, a su imagen y semejanza, productos y procesos. Haraway, gracias a su enfoque parcial de la localización y el posicionamiento, abre una pequeña grieta que, quienes nos hemos sumado a su pensamiento, rasga-

mos con la intención de descubrir una inmensa posibilidad de nuevos saberes y haceres.

Lo propuesto por Haraway no solamente es relevante para el campo de las ciencias y la epistemología, sino que ha permeado todos los ámbitos de conocimiento por la *desjerarquización* de saberes que supone al cuestionar, por un lado, la relación unidireccional entre el método científico y el conocimiento y, por otro lado, exigir el posicionamiento del/a investigador/a. Esto ha desvelado la importancia de las y los sujetos y sus cuerpos:

Necesitamos aprender en nuestros cuerpos, provistas de color primate y visión estereoscópica, cómo ligar el objetivo a nuestros escáneres políticos y teóricos para nombrar dónde estamos y dónde no, en dimensiones de espacio mental y físico que difícilmente sabemos cómo nombrar. Así de manera no tan perversa, la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva. (Haraway, 1995, p. 326)

Es importante subrayar que si bien, desde el campo de la investigación artística, se puede estar de acuerdo con las ideas de Haraway en su afán por quebrar la homogenización epistemológica por parte de la ciencia, desde otra trinchera, los discursos artísticos no aspiran a la objetividad. Las artes siempre se han sabido cuestionadoras de las fronteras entre verdad y ficción. A través de los tiempos, las distintas prácticas artísticas han estado necesariamente cruzadas por la subjetividad tanto de sus autoras/es como de su audiencia, público o espectadoras/es.

LA INDISCIPLINA EN LA EDUCACIÓN Y LA UNIVERSIDAD

Pero ¿qué pasa con lo artístico cuando, estando dentro de la universidad, no encaja con los preceptos establecidos

para la investigación como son la especialización, la disciplina o la objetividad? Estos conceptos y metodologías dejan de darse por sentado; su unicidad y exclusividad empieza a cuestionarse. La retícula con la que definimos y diferenciamos los campos 'saber' / 'hacer' parece no estar justificada *a priori*, y es entonces cuando la inter, multi y transdisciplina —que vemos hoy en día en cualquier currículo universitario— intentan abrir nuevos marcos de acción para el conocimiento. Sin embargo, si bien mezclar, sumar y atravesar las disciplinas son opciones que, de alguna manera, problematizan la unicidad y especialización disciplinaria, no logran cuestionar de forma radical la jerarquía de saberes.

Desde 1975, el filósofo de la ciencia Paul Feyerabend manifestó una desconfianza contundente hacia la rigidez metodológica en la investigación: "la idea de un método que contenga principios científicos, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan los asuntos científicos entra en dificultades al ser confrontada con los resultados de la investigación histórica" (p.15). Esto nos muestra que el cuestionamiento hacia la investigación, la ciencia y la academia no es un tema nuevo ni exclusivo de las artes. La búsqueda por visibilizar y validar otras formas de investigación ha estado presente históricamente desde distintas miradas y acercamientos.

CUESTIONAMIENTO DEL PENSAMIENTO ÚNICO A TRAVÉS DEL CUERPO

El concepto de *investigación indisciplinada* es provocador y desestabilizante si partimos de la rígida normativa científica. Aun así, no pretendo quedarme en el lugar común que se conforma con señalar la intransigencia académica como un problema externo, sino que intentaré situarme como parte de esta misma estructura para cuestionar y problematizar mis propios marcos de entendimiento, significación, aprendizaje y conformación. Será entonces

cuando la indisciplinada no se conciba como una mera “rabieta” o un desorden de términos teóricos, sino como una profunda sacudida en la complejidad de la producción de conocimiento, el cual, sabemos, no es un proceso únicamente cognitivo sino también emotivo y sensible. En el campo de lo artístico, la investigación indisciplinada nos exige *poner el cuerpo* (Garcés, 2013), desde la complejidad que no lo aísla en lo individual, sino que lo expande en un tejido de *cuerpos continuados*. Para Garcés (2013), el compromiso sociopolítico no puede ser únicamente ideológico-partidista, sino que nos atraviesa desde lo corporal, desde el reconocernos implicadas/os. La emancipación disciplinaria no puede quedarse en lo discursivo, debe darse en el cuerpo.

EL CUERPO INDISCIPLINADO

Tal como lo he mencionado anteriormente, la apuesta por lo indisciplinario reclama la presencia de los cuerpos en la investigación. No obstante, los cuerpos a los que me refiero son cuerpos diversos, heterogéneos y anómalos que se resisten a ser domesticados. “Los esfuerzos por disciplinar nuestra diferencia y por obliterar nuestras supuestas ‘anomalías’ tropezaron —y siguen tropezando— con una heterogeneidad proliferante, que se renueva y radicaliza a cada paso” (Rivera, 2018, p.22). Si bien Silvia Rivera Cusicanqui se refiere a epistemologías específicas de los pueblos originarios, sus palabras nos sirven para pensar en cuerpos heterogéneos que, por una u otra razón, se resisten a ser ajustados dentro de retículas disciplinarias.

La importancia de este enfoque puede no ser evidente a primera vista, pero cuando recordamos lo que Michel Foucault (2000) nos advirtió sobre los *cuerpos dóciles*, nos asustamos de la disciplina que hemos aprendido y reproducido con obediencia y sometimiento. Son las ideologías militares, religiosas y psiquiátricas las que rigen la normalidad. Y es por esto por lo que no podemos conti-

nuar naturalizando la disciplina como única forma válida de investigación. Es necesario —e incluso urgente— reformular la organización académica con miras a emancipar la investigación y así tejer vínculos con la vida misma, lo artístico y el *sentido común*. Boaventura de Sousa Santos explica el sentido común como un saber práctico, indisciplinario y ametódico (2015, pp. 55-56), con el que damos sentido a nuestras acciones y a nuestra relación con el mundo, que se reproduce de forma cotidiana en el acontecer del día a día. Garcés parece estar de acuerdo con lo anterior cuando nos advierte que es inminente “redefinir los sentidos de la emancipación: en eso tienen que consistir las actividades humanísticas si quieren ser algo más que un conjunto de disciplinas en desuso” (2017, p. 66). Así, ambos coinciden en que necesitamos modos de estudiar la vida que no la desvinculen de su propia lógica y formas de hacer.

Del mismo modo, Jacques Rancière (2003) reflexiona acerca de los discursos adoctrinantes de la educación y el poder de la emancipación en el texto *el Maestro ignorante*, donde afirma que el sujeto explicador construye, a través de una posición de poder y superioridad, una relación vertical que coloca a los aprendices por debajo de la cima de su conocimiento, estableciendo una jerarquía del mundo de las supuestas inteligencias (pp. 15-34). Por lo tanto, la emancipación nos incita a eliminar la distancia que implícitamente crea la pirámide del saber entre el sabio y el ignorante y a ponernos en igualdad de condiciones frente a la incertidumbre. Es decir, situarnos en la inestabilidad de lo desconocido para aprender nuevas formas de ser, hacer, imaginar y pensar.

EXPLORAR DE LO DESCONOCIDO

Por otro lado, pero en sintonía con la intención de explorar lo desconocido, Dennis Atkinson (2011), señala la trascendencia de no quedarnos atrapados en las metodo-

logías preexistentes e incita a construir nuevos ordenamientos, de manera que la pedagogía se expanda hacia una antipedagogía —como un evento ontológico y un estado epistemológico—. ² Atkinson advierte que no hay aprendizaje real en el reconocimiento puesto que ello simplemente legitima lo ya sabido. En tanto que miremos desde nuestro mismo y único marco de entendimiento, no se generará un nuevo saber; será necesario sobreponer o cruzar dos o más marcos para que aquello que quede entre ambos, es decir, lo que se desborde, lo podamos entrever como un nuevo aprendizaje. Los conocimientos que resulten de estas sobreposiciones, cruzamientos y desplazamientos no podrán ser denominados disciplinarios pues corresponden a lógicas múltiples, flexibles y, en ocasiones, transitivas o nómadas, o como Boaventura de Sousa Santos nos aclara:

Un conocimiento de este tipo es relativamente a-metódico, se constituye a partir de una pluralidad metodológica. Cada método es un lenguaje y la realidad responde en la lengua en que es preguntada. Sólo una constelación de métodos puede captar el silencio que persiste entre cada lengua que pregunta. (2015, p.49)

Desde latitudes que no son europeas o eurocéntricas, De Souza Santos y Rivera Cusicanqui apelan a otras epistemologías más allá de las disciplinarias o científicas: las epistemologías del sur y la epistemología *chi'ixi*. Esta última se refiere a un pensamiento gris, jaspeado y manchado que “impulsa a habitar la contradicción sin sucumbir a la esquizofrenia colectiva” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 31). La pluralidad de pensamientos y saberes que cohabitan nuestro mundo nutren a la esfera educativa y académica, por lo que no podemos seguir aplastándolas desde una errada jerarquía disciplinaria vertical. El monocultivo epistemoló-

² En el idioma original del texto, el inglés, se habla de *un-state* (ir en contra del estado) y de *de-form* (deformar).

gico y metodológico es un riesgo inminente para la fertilidad de nuestro pensamiento, que se organiza mediante una lógica orgánica y utiliza como metáfora la constelación —de direcciones y sentidos múltiples— en lugar de una forma piramidal de jerarquías académicas. Pues tal como Garcés (2017) señala: “en este caso necesitamos herramientas conceptuales, históricas, poéticas y estéticas que nos devuelvan la capacidad personal y colectiva de combatir los dogmas y sus efectos políticos” (p.30).

CONCLUSIÓN

No podemos seguir pensando o investigando desde la parcialidad y la especialización de la retícula disciplinaria; necesitamos emancipar la investigación hacia nuevos ordenamientos que sean críticos de nuestras formas de significar, ordenar y representar pues, siguiendo con las palabras de Garcés,

[...] el conocimiento no es una determinada información o discurso acerca de algo, sino un modo de relacionarnos con el ser, con el ser del mundo que nos rodea y con el propio, si es que se pueden separar [...] la relación con la verdad altera nuestra posición y nuestro modo de estar, con sentido, en el mundo. (2017, p. 46)

Visibilizar y aprender de las investigaciones indisciplinadas y los saberes que estas cultivan es en sí un posicionamiento político, que trae consigo otra manera de relacionarnos con los saberes emergentes: aquellos que se relacionan con el mundo desde lo sensible, lo imprevisto y lo vulnerable, más allá del viciado reconocimiento académico.

REFERENCIAS

Atkinson, D. (2011). *Art, equality and learning: pedagogies against the state*. Sense.

- Calderón, N., y Hernández, F. (2019). *La investigación artística. Un espacio de conocimiento disruptivo en las artes y en la universidad*. Ediciones Octaedro, S.L.
- Feyerabend, P. K. (1975). *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Ariel.
- Foucault, M. (2000). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Ediciones Bellaterra.
- Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical*. Anagrama.
- Haraway, D. J. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* (pp. 313-346). Cátedra/Instituto de la Mujer/Universitat de València.
- Rancière, J. (2003). *El Maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Laertes.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.



El texto **Hacia un feminismo descolonial** de María Lugones, será utilizado estrictamente con fines académicos y sin ánimo de lucro, de acuerdo al nuevo programa del módulo Conocimiento y Sociedad.

Cita: Lugones, M. (2011), "Hacia un feminismo descolonial", en La manzana de la discordia, julio- diciembre, Vol. 6, No. 2, pp. 105-119.

*Hacia un feminismo descolonial**

María Lugones**
Binghamton University

Resumen: Este trabajo se pregunta cómo pensar sobre interacciones íntimas, cotidianas de resistencia a la diferencia colonial, definiendo intimidad no exclusivamente ni principalmente en términos de relaciones sexuales, sino de la vida social entrelazada entre personas que no están actuando como representantes o funcionarias. Se parte de la idea de que la lógica categorial dicotómica y jerárquica es central para el pensamiento capitalista y colonial moderno sobre raza, género y sexualidad, y de que los colonizados fueron definidos desde el primer momento de la colonización como no-humanos, cuya animalidad les impedía ser vistos como hombres y mujeres, aun considerando a las mujeres blancas como no-hombres. Se muestra el vínculo entre la introducción colonial del concepto instrumental moderno de la naturaleza que es central para el capitalismo, y la introducción colonial del concepto moderno de género. Se propone un feminismo descolonial, con un fuerte énfasis en una intersubjetividad historizada, encarnada, entablando una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social. En oposición a la jerarquización dicotómica que caracteriza la colonialidad capitalista y moderna, se plantea el movimiento hacia la coalición que nos impulsa a conocernos el uno al otro como sí mismos que son densos, en relación, en sociedades alternativas y basadas en formas tensas, creativas, de habitar la diferencia colonial. Para ello es necesario el análisis de la opresión de género racializada y capitalista, es decir, de “la colonialidad del género”, a fin de vencerla mediante el “feminismo descolonial”.

Palabras clave: Género, feminismo, colonialidad, descolonial, modernidad

Toward a Decolonial Feminism

Abstract: This paper asks how to think about intimate everyday interactions of resistance to colonial difference, defining intimacy not exclusively or even primarily in terms of sexual relations, but of social life interwoven among people who are not acting as representatives or functionaries. It starts out from the idea that the dichotomous and hierarchical categorial logic is central for modern capitalist and colonial thought about race, gender and sexuality, and that the colonized were defined from the very beginning as non-humans, whose bestiality did not allow for their being seen as men or women, even when white women were considered as non-men. The link between the colonial introduction of the modern instrumental concept of nature is shown to be central for capitalism and for the colonial introduction of the modern concept of gender. A decolonial feminism is proposed, with a strong emphasis on an incarnate, historicized intersubjectivity, posing criticism of the racialized, colonial, capitalist, heterosexualist gender oppression, as a lived transformation of the social. In opposition to the dichotomous hierarchization characteristic of capitalist, modern coloniality, it is proposed to strengthen the movement toward coalition which impels us to get to know each other as dense, in-relation selves, in alternative socialities based on tense, creative habitations of the colonial difference. For this we need the analysis of racialized and capitalist gender oppression, that is, of the coloniality of gender, in order to overcome it by means of “decolonial feminism”.

Key Words: Gender, feminism, coloniality, resistencia, modernity

*Artículo aparecido en *Hypatia*, vol 25, No. 4 (Otoño, 2010). Traducido por Gabriela Castellanos.

**Profesora de Estudios de Mujeres y de Literatura y Filosofía Comparada en Binghamton University en el estado de Nueva York. Nació en Argentina. Obtuvo su Doctorado en Filosofía y Ciencia Política de la Universidad de Wisconsin en el año 1978. Entre sus publicaciones se destacan sus ensayos, “Have We Got a Theory for You!: Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for ‘The Woman’s Voice,’” (EN: *Hypatia Reborn: Essays in Feminist Philosophy* (Indiana University Press, 1990)) que escribió con Elizabeth Spelman, y “Playfulness, ‘World’-Traveling and Loving Perception” (EN: *Making Face, Making Soul; Haciendo Caras* (Aunt Lute Books, 1990)), así como el libro *Peregrinajes/Pilgrimages: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions* (New York: Rowman & Littlefield Press, 2003).

En “Heterosexualismo y el sistema colonial/moderno de género” (Lugones, 2007), propuse leer la relación entre el colonizador y el colonizado en términos de género, raza y sexualidad. Con esto no quise decir añadir una lectura generizada y una lectura racial a las relaciones coloniales ya comprendidas. Más bien, propuse una relectura de la misma modernidad capitalista colonial. Esto se debe a que la imposición colonial de género atraviesa cuestiones de ecología, economía, gobierno, relaciones con el mundo espiritual, y saberes, a la vez que prácticas cotidianas que o bien nos habitúan a cuidar el mundo o a destruirlo. Propongo este marco de referencia no como una abstracción de la experiencia vivida, sino como un lente que nos permite ver lo que está oculto de nuestra comprensión tanto de la raza como del género, y de la relación de ambos con la heterosexualidad normativa.

La modernidad organiza el mundo ontológicamente en términos de categorías homogéneas, atómicas, separables. La crítica del universalismo feminista hecha por mujeres contemporáneas de color y del tercer mundo se centra en la idea de que la intersección entre raza, clase y sexualidad y género va más allá de las categorías de la modernidad. Si mujer y negro son términos para categorías homogéneas, atómicas, separables, entonces su intersección nos muestra la ausencia de las mujeres negras en vez de su presencia. Así, ver a mujeres no-blancas es ir más allá de la lógica “categorial”. Propongo el sistema moderno, colonial de género como un lente a través del cual continuar teorizando la lógica opresiva de la modernidad colonial, su uso de dicotomías y de la lógica categorial. Quiero enfatizar que la lógica categorial dicotómica y jerárquica es central para el pensamiento capitalista y colonial moderno sobre raza, género y sexualidad. Esto me permite buscar organizaciones sociales que están en tensión con esa lógica desde las cuales los pueblos¹ se han resistido a la modernidad capitalista

moderna. Siguiendo a Aparicio y Blaser,² le llamaré a estas formas de organización *lo no-moderno* cosmológico, ecológico, económico y espiritual. Con Aparicio y Blaser y otros, uso *lo no moderno* para expresar aquellas formas que no son pre-modernas. El aparato moderno las reduce a formas pre-modernas. De este modo, los conocimientos, relaciones y valores no modernos y sus prácticas ecológicas, económicas y espirituales se constituyen de manera lógica como opuestas a lo lógica dicotómica, jerárquica, categorial.

I.- LA COLONIALIDAD DEL GÉNERO

Concibo la jerarquía dicotómica entre lo humano y lo no humano como la dicotomía central de la modernidad colonial. Comenzando con la colonización de las Américas y del Caribe, se impuso una distinción dicotómica, jerárquica entre humano y no humano sobre los colonizados al servicio del hombre occidental. Estaba acompañada por otras distinciones jerárquicas, entre ellas entre hombres y mujeres. Esta distinción se convirtió en la marca de lo humano y de la civilización. Sólo los civilizados eran hombres y mujeres. Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como no humanos en su especie—como animales, incontrolablemente sexuales y salvajes. El hombre moderno europeo, burgués, colonial, se convirtió en sujeto/agente, apto para gobernar, para la vida pública, un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón. La mujer europea burguesa no era entendida como su complemento, sino como alguien que reproducía la raza y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad, y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués. La imposición de estas categorías dicotómicas quedó entretrejida con la historicidad de las relaciones, incluyendo las relaciones íntimas. En este trabajo quiero desentrañar cómo pensar sobre interacciones íntimas, cotidianas de resistencia a la diferencia colonial. Cuando pienso en intimidad

¹ En este artículo se emplea repetidamente la palabra “people”, que puede significar personas, pueblo o gente. En aquellos contextos donde se hace énfasis en lo colectivo, la he traducido como “pueblo” o “pueblos”; cuando se emplea en contextos más individuales y/o subjetivos, he usado la palabra “personas”; finalmente, cuando tanto lo individual como lo colectivo parecen estar involucrados, he optado por el vocablo “gente” o “gentes”. (N. de la T.).

² En su libro de aparición futura, Juan Ricardo Aparicio y Mario Blaser presentan este análisis y la relación entre conocimiento y prácticas políticas que se enfoca en investigaciones comprometidas políticamente en comunidades indígenas de las Américas, incluyendo tanto activistas como académicos, personas de dentro y de las comunidades. Esta es una contribución importante para comprender los procesos liberadores de descolonización en la producción de conocimiento.

aquí, no estoy pensando exclusivamente ni principalmente sobre relaciones sexuales. Estoy pensando en la vida social entrelazada entre personas que no están actuando como representantes o funcionarias.

Comienzo, entonces, con una necesidad de entender que los colonizados se hicieron sujetos en situaciones coloniales en la primera modernidad en las tensiones creadas por la brutal imposición del sistema moderno, colonial de género. Bajo este marco de referencia de género impuesto, los europeos blancos burgueses eran civilizados; eran plenamente humanos. La dicotomía jerárquica como marca de lo humano también se convirtió en una herramienta normativa para condenar a los colonizados. Las conductas de los colonizados y sus personalidades/almas eran juzgadas como bestiales y por lo tanto no-generizadas, promiscuas, grotescamente sexuales, y pecaminosas. Aunque es este tiempo la comprensión del sexo no era bimórfica, los animales se diferenciaban entre machos y hembras, siendo el macho la perfección, la hembra la inversión y deformación del macho.³ Los hermafroditas, los sodomititas, las viragos⁴ y los colonizados todos eran entendidos como aberraciones de la perfección masculina.

La misión civilizadora, incluyendo la conversión a la Cristiandad estaba presente en la concepción ideológica de la conquista y la colonización. El juzgar a los colonizados por sus deficiencias desde el punto de vista de la misión civilizadora justificaba enorme es crueldades. Propongo interpretar los varones colonizados no-humanos desde la perspectiva civilizante como juzgados a par-

³ Desde el siglo XVIII la visión occidental dominante “ha sido que hay dos sexos estables, inconmensurables y opuestos y que las vidas políticas, económicas y culturales de hombres y mujeres, sus roles de género, de alguno modo se basan en estos ‘hechos’ ” (Laqueur 1992, 6). Thomas Laqueur también nos dice que históricamente las diferenciaciones de género precedían a las diferenciaciones de sexo (62). Él rastrea lo que llama el “modelo de un solo sexo” a través del antigüedad griega hasta el final del siglo XVII (Y más allá): un mundo donde por lo menos dos géneros corresponden a un solo sexo, donde las fronteras entre varón y hembra son de grado y no de tipo (25). Laqueur nos dice que la longevidad del modelo de un solo sexo se debe a su vínculo con el poder. “En un mundo que era tan abrumadoramente masculino, el modelo de un solo sexo demostraba lo que ya era masivamente evidente en la cultura: el hombre es la medida de todas las cosas, y la mujer no existe como una categoría ontológicamente distinta” (62). Laqueur resume la cuestión de la perfección diciendo que para Aristóteles y para “la larga tradición fundada en su pensamiento, las sustancias generativas son elementos interconvertibles en la economía de un cuerpo de un solo sexo cuya forma superior es la masculina” (42).

⁴ Mujeres ruidosas, masculinas, dominantes.

tir de la comprensión normativa del “hombre”, el ser humano por excelencia. Las hembras eran juzgadas desde la comprensión normativa de “mujeres”, la inversión humana de los hombres.⁵ Desde este punto de vista, las personas colonizadas se convirtieron en varones y hembras. Los varones se convirtieron en no-humanos-por-no-ser-hombres, y las hembras colonizadas se convirtieron en no-humanas- por-no-ser-no-hombres. En consecuencia, las hembras colonizadas nunca eran pensadas como en falta por no ser similares a los hombres, y fueron convertidas en viragos. Los hombres colonizados no eran pensados como en falta por no ser como las mujeres. Lo que se ha entendido como la “feminización” de los “hombres” colonizados parece más bien un gesto de humillación, atribuyéndoles pasividad sexual bajo amenaza de violación. Esta tensión entre la hipersexualidad y la pasividad sexual define uno de los dominios de la sujeción masculina de los colonizados.

Es importante observar que a menudo, cuando los científicos sociales investigan las sociedades colonizadas, la búsqueda de la distinción sexual y luego la construcción de la distinción entre los géneros resultan a partir de observaciones de las tareas realizadas por cada sexo. Al hacerlo, ellos afirman la inseparabilidad del sexo y el género característico principalmente de los primeros análisis feministas. El análisis más contemporáneo ha introducido argumentos a favor de la idea de que el género construye el sexo. Peor en la versión original, el sexo era base para el género. A menudo se veían conjugados: donde se vea sexo, se verá género y viceversa. Pero, si tengo razón sobre la colonialidad del género, en la distinción entre lo humano y lo no-humano, el sexo tenía que permanecer solo. Género y sexo no podían ser al mismo tiempo vinculados inseparablemente y racializados. El dimorfismo sexual se convirtió en la base para la comprensión dicotómica del género, la característica humana. Una podría estar interesada en argüir que el sexo que permanecía solo en la

⁵ Existe una tensión entre la comprensión de la procreación central al modelo de un solo sexo y la recomendación cristiana de virginidad. En vez de ver el funcionamiento del sexo como relacionado con la producción de calor que lleva al orgasmo, San Agustín lo ve relacionado con la Caída. El sexo cristiano idealizado carece de pasión (véase Laqueur 1992, 59-60). Las consecuencias para la colonialidad del género son evidentes, ya que a los machos y hembras bestiales colonizados se les considera excesivamente sexuales.

bestialización de los colonizados, estaba, después de todo, generizado. Lo que es importante para mí aquí es que al sexo se le hacía estar solo en la caracterización de los colonizados.

La “misión civilizadora” colonial era la máscara eufemística del acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de una explotación inimaginable, de violaciones sexuales, del control de la reproducción y el terror sistemático (alimentando perros con personas vivas o haciendo bolsas y sombreros de las vaginas de mujeres indígenas brutalmente asesinadas, por ejemplo). La misión civilizadora usaba la dicotomía jerárquica de género como juicio, aunque lograr la generización dicotómica de los colonizados no era el objetivo del juicio normativo. No era una meta colonial el convertir a los colonizados en seres humanos. La dificultad de imaginar esto como meta puede apreciarse claramente cuando uno ve que la transformación de los colonizados en hombres y mujeres habría sido una transformación no de identidad, sino de naturaleza. Pero el volcar a los colonizados en contra de sí mismos estaba incluido en el repertorio de justificaciones de los abusos de la misión civilizadora. La confesión cristiana, el pecado, y la división maniquea entre el bien y el mal servían para marcar la sexualidad femenina como malvada, ya que las mujeres colonizadas eran vistas en relación con Satanás, a veces como montadas por Satanás.

La transformación civilizadora justificaba la colonización de la memoria, y por ende de los sentidos de las personas de sí mismas, de la relación intersubjetiva, de su relación con el mundo espiritual, con la tierra, con el mismo tejido de su concepción de la realidad, de su identidad, y de la organización social, ecológica y cosmológica. De esta suerte, a medida que la cristiandad se convertía en el instrumento más poderoso de la misión de transformación, la normatividad que conectaba el género a la civilización se concentraba en borrar prácticas comunitarias ecológicas, saberes de siembra, de tejidos, del cosmos, y no sólo en el cambio y control de las prácticas reproductivas y sexuales. Una comienza a apreciar el vínculo entre la introducción colonial del concepto instrumental moderno de la naturaleza que es central para el capitalismo, y la introducción colonial del concepto moderno de gé-

nero, y a apreciarlo como macabro y cargado de ramificaciones impresionantes. Una puede también reconocer, en el alcance que le estoy dando a la imposición del sistema moderno, colonial, de género, la deshumanización constitutiva de la colonialidad del ser. El concepto de la colonialidad del ser que entiendo como relacionado con el proceso de deshumanización fue desarrollado por Nelson Maldonado Torres (2008).

Uso el término colonialidad siguiendo el análisis de Aníbal Quijano del sistema de poder del mundo capitalista en términos de la “colonialidad del poder” y de la modernidad, dos ejes inseparables en el funcionamiento de este sistema de poder. El análisis de Quijano nos permite una comprensión histórica de la inseparabilidad de la racialización y de la explotación capitalista⁶ como constitutivas del sistema capitalista de poder que se ancló en la colonización de las Américas. Al pensar la colonialidad del género, yo complejizo su comprensión del sistema global capitalista de poder, pero también critico su propia comprensión del género como sólo visto en términos del acceso sexual a las mujeres.⁷ Al usar el término *colonialidad* mi intención es nombrar no sólo una clasificación de pueblos en términos de la colonialidad de poder y el género, sino también el proceso de reducción activa de las personas, la deshumanización que los hace aptos para la clasificación, el proceso de sujetificación,⁸ el intento de convertir a los colonizados en menos que seres humanos. Esto contrasta fuertemente con el proceso

⁶ Aníbal Quijano entiende la colonialidad del poder como la forma específica que toman la dominación y la explotación en la constitución del sistema mundial capitalista del poder. “Colonialidad” se refiere a: la clasificación de las poblaciones del mundo en términos de razas—la racialización de las relaciones entre colonizadores y colonizados; la configuración de un nuevo sistema de explotación que articula en una estructura todas las formas de control del trabajo alrededor de la hegemonía del capital, donde el trabajo está racializado (tanto el trabajo asalariado como la esclavitud, el sistema de siervos, y la pequeña producción de productos; todas eran formas nuevas en la medida en que se constituyeron para el servicio al capitalismo); el eurocentrismo como el nuevo modo de producción y control de la subjetividad; un nuevo sistema de control de la autoridad colectiva alrededor de la hegemonía del estado-nación que excluye a las poblaciones racializadas como inferiores, del control de la autoridad colectiva (véase Quijano 1991; 1995; y Quijano y Wallenstein 1992).

⁷ Para mi argumento contra la comprensión de Quijano de la relación entre colonialidad y sexo/género, véase Lugones 2007.

⁸ “Subjetificación” es un término acuñado por Foucault, y nos remite a la construcción de sujetos por la acción de prácticas y discursos de poder, a menudo relacionados con la sexualidad y la dominación. (N. de la T.)

de conversión que constituye la misión de cristianización.

II. TEORIZANDO LA RESISTENCIA/DESCOLONIZANDO EL GÉNERO

La consecuencia semántica de la colonialidad del género es que “mujer colonizada” es una categoría vacía: ninguna hembra colonizada es una mujer. De este modo, la respuesta colonial a Sojourner Truth es claramente “no”.⁹ A diferencia de la colonización, la colonialidad del género sigue estando entre nosotros; es lo que yace en la intersección de género/clase/raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista. El pensar acerca de la colonialidad del género nos permite pensar en seres históricos que sólo son comprendidos como oprimidos de un modo simplista y unilateral. Puesto que no existen seres que sean mujeres colonizadas, sugiero que enfoquemos los seres que resisten la colonialidad del género a partir de la “diferencia colonial”. Tales seres son, como he sugerido, sólo parcialmente comprendidos como oprimidos, en la medida en que son contruidos a través de la colonialidad del género. La sugerencia es no buscar una construcción no-colonizada del género en las organizaciones indígenas de lo social. No existe tal cosa: “género” no se escapa de la modernidad colonial. Por lo tanto la resistencia a la colonialidad del género es históricamente compleja.

Cuando pienso en mí misma como teórica de la resistencia, no es porque crea que la resistencia es el fin o meta de la lucha política, sino más bien su comienzo, su posibilidad. Me interesa el resorte relacional subjetivo/intersubjetivo de liberación, como a la vez de adaptación y creativamente oposicional. La resistencia es la tensión entre la subjetificación (la formación/información del sujeto) y la subjetividad activa, ese sentido mínimo de agencia requerido para que la relación oprimir→←resistir sea de tipo

⁹ “¿Acaso no soy yo una mujer?”; discurso dado en la Convención de Mujeres en Akron, Ohio en mayo 29, 1851. [Se trata de un famoso discurso en la primera convención feminista en Estados Unidos, hecho por Sojourner Truth, una mujer que había sido esclava, y quien narró las vicisitudes de su trabajo esclavo en el campo, y sus sufrimientos como mujer y madre, y quien terminó cada oración preguntando, “¿Y acaso no soy yo una mujer?” El discurso fue transcrito y publicado en los periódicos, y se considera uno de los clásicos del movimiento feminista negro en Estados Unidos. (N. de la T.)].

activo, sin apelación al máximo sentido de agencia del sujeto moderno (Lugones 2003).¹⁰

La subjetividad resistente a menudo se expresa infra-políticamente, más que en una política de lo público, la cual es fácilmente habitada por la contestación pública. A la subjetividad resistente se le niegan legitimidad, autoridad, voz, sentido y visibilidad. La infra-política marca el giro hacia dentro, en una política de resistencia, hacia la liberación, y muestra el poder de las comunidades de los oprimidos al constituir significados resistentes y al constituirse entre sí en contra de la constitución de significados y de la organización social del poder. En nuestras existencias colonizadas, generizadas racialmente y oprimidas, somos también otros/otras de lo que el poder hegemónico nos hace ser. Este es un logro infra-político. Si estamos agotados/agotadas, contruidos/contruidas plenamente a través de y por medio de los mecanismos micro y macro y las circulaciones de poder, la “liberación” pierde mucho de su significado o deja de ser un asunto intersubjetivo. La misma posibilidad de una identidad basada en la política (Mignolo 2000) y el proyecto de la descolonialidad pierden su base en las personas.

A medida que me muevo metodológicamente de los feminismos de mujeres de color a un feminismo descolonial, pienso acerca del feminismo en las raíces y a partir de ellas, y desde la diferencia colonial y a partir de ella, con un fuerte énfasis en la base, en un intersubjetividad historizada, encarnada. La cuestión de la relación entre la resistencia o la respuesta resistente a la colonialidad de género y la descolonialidad se está aquí estableciendo, más bien que respondiendo.¹¹ Pero sí me propongo entender

¹⁰ En Lugones 2003 introduzco el concepto de “subjetividad activa” para captar el sentido mínimo de agencia de aquel que se resiste a múltiples opresiones y cuya subjetividad múltiple se reduce por medio de comprensiones hegemónicas/comprendiones coloniales/comprendiones racistas-generizadas, hasta llegar a que no haya agencia en absoluto. Lo que le da vida a su agencia es pertenecer a comunidades impuras.

¹¹ Está por fuera del alcance de este artículo, pero ciertamente dentro del proyecto con el cual estoy comprometida, argüir que la colonialidad del género se constituye por, y es constitutiva de, la colonialidad del poder, el saber, el ser, la naturaleza y el lenguaje. Una manera de expresar esto es que la colonialidad del saber, por ejemplo, es generizada y que uno no ha entendido la colonialidad del saber sin entender su ser generizado. Pero aquí quiero adelantarme a mí misma diciendo que no hay descolonialidad sin descolonialidad de género. De este modo, la imposición colonial moderna de un sistema de género opresivo, racialmente diferenciado y jerárquico, permeado totalmente por la lógica moderna de la dicotomización, no puede ser caracterizada como una circulación

la resistencia a la colonialidad del género desde la perspectiva de la diferencia colonial.

Descolonizar el género es necesariamente una tarea práctica. Es entablar una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social. Como tal ubica a quien teoriza en medio de personas, en una comprensión histórica, subjetiva/ intersubjetiva de la relación oprimir→←resistir en la intersección de sistemas complejos de opresión. En gran medida tiene que estar de acuerdo con las subjetividades e intersubjetividades que parcialmente construyen y en parte son construidas por “la situación”. Debe incluir “aprender” sobre pueblos. Además, el feminismo no sólo suministra un relato de la opresión de las mujeres. Va más allá de la opresión al proveer materiales que les permiten a las mujeres comprender su situación sin sucumbir a ella. Aquí comienzo a proveer una manera de comprender la opresión de mujeres que han sido subalternizadas a través de procesos combinados de racialización, colonización, explotación capitalista, y heterosexualismo. Mi intención es enfocar los resortes subjetivos-intersubjetivos de la agencia de las mujeres colonizadas. Le llamo al análisis de la opresión de género racializada y capitalista, “la colonialidad del género”. Le llamo a la posibilidad de vencer la colonialidad del género “feminismo descolonial”.

La colonialidad del género me permite comprender la imposición opresiva como una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generizantes, en los cuales cada persona en el encuentro colonial puede ser vista como un ser vivo, histórico, plenamente descrito. Como tal quiero comprender a quien se resiste como oprimido por la construcción colonizadora del locus fracturado. Pero la colonialidad del género esconde a quien resiste como informado plenamente como un nativo de comunidades que sufren ataques cataclísmicos. Así, la colonialidad del género sólo es un ingrediente activo en la historia de quien se resiste. Al enfocar a quien se resiste en la diferencia

colonial mi intención es develar lo que había sido oscurecido.

El largo proceso de la colonialidad comienza subjetivamente e intersubjetivamente en un encuentro tenso que a la vez forma la normatividad colonial moderna, y sin embargo no cede sencillamente ante ella. El punto crucial sobre este encuentro es que su construcción subjetiva e intersubjetiva informa la resistencia ofrecida a los ingredientes que Quijano caracteriza como un sistema que comenzó en el siglo XVI en las Américas y que persiste hasta hoy se encontró, no con un mundo a formar, no con un mundo de mentes vacías y animales en evolución (Quijano CAO; 1995). Más bien, se encontró con seres culturales, políticos, económicos y religiosos complejos: “sí mismos” en relaciones complejas con el cosmos, con otros “sí mismos”, con la generación, con la tierra, con los seres vivos, con el mundo inorgánico, en producción; “sí mismos” cuya expresividad lingüística, estética, erótica, cuyos saberes, sentido del espacio, anhelos, prácticas, instituciones y formas de gobierno no eran para ser simplemente reemplazadas sino encontradas, entendidas y confrontadas en cruces y diálogos y negociaciones tensas, violentas y riesgosas que nunca sucedieron.

Más bien, el proceso de colonización inventó a los colonizados e intentó su plena reducción a seres primitivos, menos que humanos, poseídos satánicamente, infantiles, agresivamente sexuales, y en necesidad de transformación. El proceso que quiero seguir es el del proceso oprimir→←resistir en el locus fracturado de la diferencia colonial. Es decir, quiero seguir a los sujetos en colaboración intersubjetiva y en conflicto, plenamente informados como miembros de las sociedades americanas nativas o africanas, en la medida en que asumen, responden, se resisten y se acomodan a invasores hostiles que quieren expropiarlos y deshumanizarlos. La presencia invasiva los involucra de manera brutal, de forma prepotente, arrogante, comunicante y poderosa, dejando poco espacio para ajustes que preserven sus propios sentidos de sí mismos en la comunidad y en el mundo. Pero, en vez de pensar el sistema global capitalista colonial como exitoso en todos los sentidos en la destrucción de los pueblos, relaciones, saberes y economías, quiero pensar el proce-

de poder que organiza la esfera doméstica como opuesta al dominio público de la autoridad y la esfera del trabajo asalariado (y el acceso y control del sexo y la biología de la reproducción) como contraste con la intersubjetividad cognitiva/epistémica y el saber, o como naturaleza opuesta a la cultura.

so como algo a lo cual se opone resistencia, y que sigue siendo resistido hoy. Y de este modo quiero pensar al colonizado o colonizada, no sencillamente como los imagina y construye el colonizador y la colonialidad de acuerdo con la imaginación colonial y con los mandatos de la aventura capitalista colonial, sino como seres que comienzan a habitar un locus fracturado construido doblemente, que percibe doblemente, se relaciona doblemente, donde los “lados” del locus están en tensión, y el conflicto mismo informa activamente la subjetividad del sí mismo colonizado en relación múltiple.¹²

El sistema de género no sólo está jerárquicamente sino también racialmente diferenciado, y la diferenciación niega la humanidad y por lo tanto el género de los colonizados.¹³ Irene Silverblatt (1990;

¹²Una observación más sobre la relación entre la interseccionalidad y la pureza categorial: la interseccionalidad se ha vuelto básica en los feminismos de mujeres de color en Estados Unidos. Como dije antes, una no puede ver, ubicar o dirigirse a mujeres de color (mujeres latinas de Estados Unidos, asiáticas, chicanas, afroamericanas, o indígenas de Estados Unidos) dentro del sistema legal ni en gran parte de la vida institucionalizada de ese país. Cuando una considera las categorías dominantes, entre ellas “mujer”, “negra”, y “pobre”, ve que no están articuladas de manera que incluya a personas que son mujeres, negras y pobres. La intersección entre “mujer” y “negra” revela la ausencia de las mujeres negras en vez de su presencia. Esto se debe a que la lógica categorial moderna construye las categorías como términos atómicos, separables, y contruidos dicotómicamente. Esa construcción procede a partir de la presencia generalizada de dicotomías jerárquicas en la lógica de la modernidad y de las instituciones modernas. La relación entre la pureza categorial y las dicotomías jerárquicas funciona de la manera siguiente: Cada categoría homogénea, separable, atómico, se caracteriza en términos del miembro superior de la dicotomía. De este modo, “mujer” quiere decir mujeres blancas. La mención de la raza nos remite a los hombres negros. Cuando una trata de entender a las mujeres en la intersección entre raza, clase, y género, las mujeres no blancas, negras, mestizas o indígenas son seres imposibles. Son imposibles porque no son ni mujeres burguesas europeas, ni varones indígenas. La interseccionalidad es importante cuando se están mostrando la no inclusión en las instituciones de la discriminación o la opresión que sufren las mujeres de color. Pero aquí quiero ser capaz de pensar en su presencia como seres tanto oprimidos como resistentes. De este modo, he cambiado a la colonialidad del género y de la diferencia colonial para poder percibir y comprender el locus fracturado de las mujeres colonizadas y de los/las agentes que conocen y emplean las culturas nativas con fluidez.

¹³Concuerdo con Oyeronke Oyewuni, quien plantea una idea similar para la colonización de los Yoruba (Oyewuni 1997). Pero complejo esa idea, debido a que comprendo tanto el género como el sexo como imposiciones coloniales. Es decir, que la organización de lo social en términos de género es jerárquica y dicotómica, y la organización de lo social en términos del sexo es bimórfica y relaciona al varón con el hombre inclusive para marcar una falta. Lo mismo es cierto de la hembra. De esta suerte, los mesoamericanos que no comprenden el sexo en términos bimórficos y separables, sino en términos de dualismos fluidos, se convierten en ya sean varones o hembras. Linda Alcoff ve la contribución de la esperma y el óvulo en el acto reproductivo como algo que de alguna manera implica la división sexual y la división en géneros. Pero la contribución de esperma y de óvulo es plenamente compatible con la intersexualidad. Partir de “aporta el óvulo” y “aporta

1998), Carolyn Dean (2001), Maria Esther Pozo (Pozo y Ledesma, 2006), Pamela Calla y Nina Laurie (2006), Sylvia Marcos (2006), Paula Gunn Allen (1992), Leslie Marmon Silko (2006), Felipe Guaman Poma de Ayala (2009), y Oyeronke Oyewuni (1997), entre otros, me dan pie para afirmar que el género es una imposición colonial, no sólo en la medida en que se impone a sí mismo sobre la vida como se vive de acuerdo con cosmologías incompatibles con la lógica dicotómica moderna, sino también en el sentido de que residencias en mundos comprendidos, contruidos y en consonancia con tales cosmologías animaron al sí-mismo-entre-otros en resistencia con y en tensión extrema con la diferencia colonial.

El largo proceso de subjetificación de los colonizados hacia la adopción/ internalización de la dicotomía entre hombres y mujeres como una construcción normativa de lo social —una señal de civilización, ciudadanía y membrecía en la sociedad civil— se ha renovado y se está renovando constantemente. Se encuentra en carne y hueso una y otra vez a la medida que las respuestas oposicionales basadas en una larga historia de repuestas oposicionales y vividas como sensatas en socialidades alternativas, resistentes a la diferencia colonial. Es el movimiento hacia la coalición lo que nos impulsa a conocernos el uno al otro como sí mismos que son densos, en relación, en socialidades alternativas y basadas en formas tensas, creativas, de habitar la diferencia colonial.

Estoy investigando el enfatizar la historicidad de la relación oprimir→←resistir y por lo tanto enfatizando las resistencias concretas, vividas, a la colonialidad del género. En particular, quiero marcar la necesidad de mantener una lectura múltiple del sí mismo resistente en una relación. Éste es una

la esperma” para llegar a un acto particular de concepción, no quiere decir que quien aporta la esperma es o varón u hombre, ni que quien aporta el óvulo es hembra o mujer. Pero nada sobre los significados de *varón u hombre* señalaría inequívocamente a quien aporta la esperma siendo marcadamente intersexuado como hombre y varón, excepto también como asunto de una lógica normada. Si la dicotomía de género occidental moderna está indisolublemente vinculada con la distinción sexual bimórfica, y la producción de esperma es la condición necesaria y suficiente de la masculinidad, entonces por supuesto el donante de esperma es varón y es hombre. Las características hormonales y de gónadas son notoriamente insuficientes para determinar el género. Piénsese en la peligrosa combinación de transexuales de varón a hembra, por una parte, con las prisiones masculinas, para darse cuenta del fuerte arraigo de esta percepción en el lenguaje y en la conciencia populares.

consecuencia de la imposición colonial del género. Vemos la dicotomía de género funcionando normativamente en la construcción de lo social y en la construcción de los procesos coloniales de subjetificación opresiva. Pero si vamos a hacer una construcción otra del sí mismo en relación, necesitamos poner entre corchetes el sistema de género colonial, dicotómico humano/ no humano, que se constituye por medio de la dicotomía jerárquica hombre/mujer para los coloniales europeos + los colonizados no-generizados, no-humanos. Como lo aclara Oyewumi, una lectura colonizante del Yoruba introduce la dicotomía jerárquica en la lectura de la sociedad Yoruba, borrando la realidad de la imposición colonial de un sistema múltiplemente opresivo. Por lo tanto es necesario que tengamos mucho cuidado con el uso de los términos *mujer* y *hombre* y que los pongamos entre corchetes cuando sea necesario tejer la lógica del locus fracturado, sin causar la desaparición de las fuentes sociales que se tejen en las respuestas de resistencia. Si solamente tejemos mujer y hombre en el tejido mismo que constituye al sí mismo en relación con el acto de resistir, borraremos la resistencia misma. Solamente al ponerlos entre corchetes [] podemos apreciar la lógica diferente que organiza lo social en la respuesta resistente. De este modo la múltiple percepción y el acto de habitar, la fractura del locus, la conciencia doble o múltiple, se constituyen en parte por esta diferencia lógica. El locus fracturado incluye la dicotomía fracturada que constituye la subjetificación de los colonizados. Pero el locus es fracturado por la presencia resistente, la subjetividad activa de los colonizados contra la invasión colonial del sí mismo en la comunidad a partir del acto de habitar a ese sí mismo. Vemos aquí una imagen en espejo de la multiplicidad de la mujer de color en los feminismos de mujeres de color.

Arriba mencioné que estaba siguiendo la distinción que hacen Aparicio y Blaser entre lo moderno y lo no-moderno. Ellos hacen claridad sobre la importancia de la distinción cuando nos dicen que la modernidad trata de controlar, al negar su existencia, el reto de la existencia de otros mundos con diferentes presuposiciones ontológicas. La modernidad niega esa existencia al robarles la validez y el hecho de su coexistencia en el tiempo. Esta negación es la colonialidad. Emerge como constitutiva

de la modernidad. La diferencia entre lo moderno y lo no-moderno se convierte—desde la perspectiva moderna—en una diferencia colonial, una relación jerárquica en la cual lo no moderno está subordinado a lo moderno. Pero la exterioridad de la modernidad no es pre-moderna (Aparicio y Blaser, sin publicar). Es importante ver que un marco de referencia bien puede ser fundamentalmente crítico de la lógica “categórica”/esencialista de la modernidad, y ser crítico de la dicotomía entre hombre y mujer, e incluso del dimorfismo entre macho y hembra, sin ver la colonialidad o la diferencia colonial. Tal marco de referencia no tendría ni la posibilidad de resistencia al sistema de género moderno y colonial y a la colonialidad del género, y podría excluir esa resistencia, porque no puede ver al mundo multiplicarse a través de un locus fracturado en la diferencia colonial.

Pensando en la metodología de la descolonialidad, propongo leer lo social desde las cosmologías que lo informan, en vez de comenzar con una lectura generizada de las cosmologías que informan y constituyen la percepción, la motilidad, la encarnación y la relación. Por lo tanto la postura que estoy recomendando es muy diferente de aquella que incorpora el género a su lectura de lo social. El cambio puede permitirnos comprender la organización del social en términos que develan el profundo trastorno de la imposición del género en el sí mismo en relación. Traducir términos como *koshskalaka*, *chachawarmi*, y *urin* en el vocabulario de género, en la concepción dicotómica, heterosexual, racializada y jerárquica que le da significado a la distinción de género es ejercer la colonialidad del lenguaje por medio de la traducción colonial y por lo tanto borra la posibilidad de articular la colonialidad del género y la resistencia a él.

En una conversación con Filomena Miranda le pregunté sobre la relación entre el término aimara *qamaña* y *utjaña*, los cuales se traducen ambos como “viviente”. Su respuesta compleja relacionó *utjaña* con *uta*, residir en una comunidad en la tierra comunal. Me dijo que uno no puede tener *qamaña* sin *utjaña*. Según ella, aquellos que no tienen *utjaña* están *waccha* y pueden volverse *misti*. Aunque vive gran parte del tiempo en La Paz, alejada de sus tierras comunales, ella mantiene su *utjaña*, que

ahora la está convocando a compartir el gobierno. El año próximo gobernará con su hermana. La hermana de Filomena reemplazará a su padre, y por lo tanto será *chacha* dos veces, ya que su comunidad es *chacha* tanto como su padre. Filomena misma será *chacha* y *warmi*, ya que gobernará en lugar de su madre en una comunidad *chacha*. Mi posición es que traducir *chacha* y *warmi* como hombre y mujer le hace violencia a la relación comunal expresada mediante *utjaña*. Filomena traduce *chachawarmi* al español como opuestos complementarios. La nueva constitución boliviana, el gobierno de Evo Morales y los movimientos indígenas de Aby Yala expresan un compromiso con la filosofía de *suma qamaña* (a menudo traducido como “vivir bien”). La relación entre *qamaña* y *utjaña* indica la importancia de la complementariedad y su inseparabilidad del florecimiento comunal en la producción constante de equilibrio cósmico. *Chachawarmi* no es separable de *utjaña* en significado y práctica; más bien ambos constituyen una sola pieza. Por lo tanto la destrucción de *chachawarmi* no es compatible con *suma qamaña*.¹⁴

Ciertamente no estoy abogando no leer, o no “ver” la imposición de las dicotomías humano/no humano, hombre/mujer, o varón/hembra en la construcción de la vida cotidiana, como si eso fuera posible. Hacerlo sería esconder la colonialidad del género, y borraría la misma posibilidad de sentir—leer—el tenso habitar en la diferencia colonial y las respuestas a partir de éste. Al marcar la traducción de *chachawarmi* a hombre/mujer, me doy cuenta de que el uso de *hombre* y *mujer* en la vida cotidiana de las comunidades bolivianas, incluyendo el discurso inter-racial. El éxito de la compleja normatividad de género introducida con la colonización que entra en la constitución de la colonialidad del género ha convertido esta traducción colonial en un asunto cotidiano, pero la resistencia a la colonialidad del género es también vivida lingüísticamente en la tensión de la herida colonial. La borradura política, la tensión vivida del lenguajear—de moverse entre

modos de vivir en el lenguaje—entre *chachawarmi* y hombre/mujer constituye la lealtad a la colonialidad del género a medida que borra la historia de resistencia contra la diferencia colonial. La *utjaña* de Filomena Miranda no es vivir en el pasado, sólo en el modo de vivir *chachawarmi*. La posibilidad de *utjaña* hoy depende, en parte, en vidas vividas en la tensión de lenguajear en la diferencia colonial.

III. LA DIFERENCIA COLONIAL

Walter Dignolo comienza *Historias locales/diseños globales* diciéndonos que “El tema principal de este libro es la diferencia colonial en la formación y transformación del sistema mundial moderno/colonial” (Dignolo 2000, ix). A medida que la frase “la diferencia colonial” se desplaza por la escritura de Dignolo, su significado se vuelve abierto. La diferencia colonial no se define en *Historias locales*. De hecho, la disposición a definir no es amistosa con la introducción de Dignolo del concepto. De esta suerte, al presentar algunas de las citas del texto de Dignolo, no estoy introduciéndolas como su definición de “la diferencia colonial”. Más bien, estas citas guían mis ideas sobre resistencia a la colonialidad del género en la diferencia colonial desde dentro de la complejidad de su texto.

La diferencia colonial es el espacio donde se pone en juego la colonialidad del poder. (Dignolo 2000, ix)

Una vez que la colonialidad del poder se introduce en el análisis, la “diferencia colonial” se hace visible, y las fracturas epistemológicas dentro de la crítica eurocéntrica del eurocentrismo se distinguen de la crítica del eurocentrismo, anclado en la diferencia colonial.... (37)

Nos he preparado para escuchar estas afirmaciones. Se puede mirar el pasado colonial, y como observador/a, ver a los nativos negociando la introducción de creencias y prácticas a la vez que negociar el ser asignado a posiciones inferiores y ser visto como contaminante y sucio. Claramente, ver esto no es ver la colonialidad. Más bien es ver a las personas—a cualquiera, en realidad—obligadas bajo circunstancias difíciles a ocupar posiciones de-

¹⁴ Es importante para mí no “traducir” aquí. Hacerlo le permitiría a ustedes entender lo que digo, pero no realmente, ya que no puedo decir lo que quiero decir una vez traducidos los términos. Por eso, si no traduzco y ustedes piensan que entienden menos, o no entienden en absoluto, pienso que podrán entender mejor por qué esto funciona como un ejemplo de pensamiento ubicado en la diferencia colonial.

gradantes que los convierten en seres que les producen asco a los superiores sociales. Ver la colonialidad es ver la poderosa reducción de seres humanos a animales, inferiores por naturaleza, en una comprensión esquizoide de la realidad que dicotomiza lo humano de la naturaleza, lo humano de lo no humano, y que impone una ontología y cosmología que, en su poder y su constitución, no permite toda la humanidad, toda posibilidad de comprensión, toda posibilidad de comunicación humana, a los seres deshumanizados. Ver la colonialidad es ver a la vez al *jaqi*, a la persona, el ser que está en un mundo de significado sin dicotomías, y a la bestia, como ambos reales, ambos compitiendo bajo diferentes poderes de supervivencia. De este modo, ver la colonialidad es revelar la misma degradación que produce dos interpretaciones de la vida y un ser interpretado por ellas. La sola posibilidad de tal ser reside en su habitar plenamente esta fractura, esta herida, donde el sentido es contradictorio y a partir de esta contradicción se construye nuevamente un nuevo sentido.

[La diferencia colonial] es el espacio donde las historias *locales* que inventan e implementan los designios globales se encuentran con las historias *locales*, el espacio donde los designios globales tienen que ser adaptados, adoptados, rechazados, integrados o ignorados. (Mignolo 2000, ix)

[La diferencia colonial] es, finalmente, la ubicación tanto física como imaginaria donde la colonialidad del poder está en funcionamiento en la confrontación entre dos tipos de historias locales desplegadas en diferentes espacios y tiempos alrededor del planeta. Si la cosmología occidental es el punto de referencia históricamente inevitable, las múltiples confrontaciones de dos tipos de historias locales desafían las dicotomías. Las cosmologías cristiana e indígenas en Estados Unidos, las cosmologías cristiana y amerindias, las cosmologías cristiana e islámica, las cosmologías cristiana y Confuciana, entre otras, sólo ponen en escena dicotomías cuando las miramos una por una, no cuando las comparamos en los confines geohistóricos del sistema mundial moderno/colonial. (Mignolo 2000, ix)

De esta suerte, no se trata de un asunto del pasado. Se trata de la geopolítica del conocimiento. Se trata de cómo producimos un feminismo que tome

los designios globales para la energía racializada de varones y de hembras, y borrando la diferencia colonial, tome esa energía para usarla hacia la destrucción de los mundos de sentidos de nuestras propias posibilidades. Nuestras posibilidades yacen en la comunalidad más bien que en la subordinación; no yacen en la paridad con nuestro superior en la jerarquía que constituye la colonialidad. Esa construcción de lo humano está viciada hasta los tuétanos por su relación íntima con la violencia.

La diferencia colonial crea las condiciones para las situaciones dialógicas en las cuales una enunciación fracturada se pone en juego desde la perspectiva subalterna como respuesta a la perspectiva y al discurso hegemónicos. (Mignolo 2000, x)

Sólo se puede trascender la diferencia colonial desde una perspectiva de subalternidad, de descolonización, y por lo tanto, desde un nuevo terreno epistemológico donde funciona el pensamiento de frontera. (45).

Veo estos dos párrafos en tensión entre sí precisamente porque si el diálogo va a hacerse con el hombre moderno, su ocupación de la diferencia colonial involucra su redención pero también su auto-destrucción. El diálogo no sólo es posible en la diferencia colonial, sino que es necesario para aquellos que se resisten a la deshumanización en localidades diferentes e inter-mezcladas. De este modo, sólo se puede lograr el trascender desde la perspectiva de la subalternidad, pero hacia una novedad de ser.

El pensamiento de frontera... es una consecuencia lógica de la diferencia colonial... [El] locus fracturado de la enunciación desde una perspectiva subalterna define el pensamiento de frontera como respuesta a la diferencia colonial. (x)

Es también el espacio donde la restitución del saber subalterno está teniendo lugar y donde está emergiendo el pensamiento de frontera. (ix)

Las diferencias coloniales, alrededor del planeta, son la casa donde reside la epistemología de frontera. (37)

Estoy proponiendo un pensamiento de frontera feminista, donde la liminalidad de la frontera es un

terreno, un espacio, una frontera, para usar el término de Gloria Anzaldúa, no sólo una fractura sino una repetición infinita de jerarquías dicotómicas entre espectros de lo humano desprovistos de alma.

A menudo en el trabajo de Mignolo la diferencia colonial se invoca en niveles distintos de los subjetivos/intersubjetivos. Pero cuando lo está usando para caracterizar el “pensamiento de frontera”, según él interpreta a Anzaldúa, piensa en ella poniéndolo en juego. Al hacerlo, él entiende el locus *de ella* como fracturado. La lectura que yo quiero realizar ve la colonialidad del género y el rechazo, la resistencia, y la repuesta. Se adapta a su negociación siempre de manera concreta, desde adentro, por así decirlo.

IV. LEYENDO EL LOCUS FRACTURADO

Lo que estoy proponiendo al trabajar hacia un feminismo descolonial es aprender unas acerca de las otras como personas que se resisten a la colonialidad del género en la diferencia colonial, sin necesariamente ser una persona con acceso a información privilegiada de los mundos de sentidos de los cuales surge la resistencia a la colonialidad. Es decir, la tarea de la feminista descolonial comienza por ver la diferencia colonial, enfáticamente resistiendo su propio hábito epistemológico de borrarla. Al verla, ella ve el mundo con nuevos ojos, y entonces debe abandonar su encantamiento con “mujer”, con el universal, y comenzar a aprender acerca de otras y otras que también se resisten ante la diferencia colonial.¹⁵ La lectura opta contra la lectura socio-científica y objetivante, tratando más bien de comprender a los sujetos, su subjetividad activa enfatizada a medida que la lectura busca los locus fracturados en la resistencia a la colonialidad del género en el punto de partida coalicional. Al pensar el punto de partida como coalicional debido a que el locus fracturado es común, las historias de resistencia a la diferencia colonial son el sitio donde debemos *fijarnos*, aprendiendo unas de otras y otras. La colonialidad del género se siente como ejercicios de poder concretos, intrincadamente relacionados, algunos cuerpo a cuerpo, algunos legales, algunos

dentro de un salón donde las mujeres indígenas hembras-bestiales-no-civilizadas se ven obligadas a tejer día y noche, otros en el confesionario. Las diferencias en cuanto a la concreción y lo intrincado del poder en circulación no se comprenden como niveles de generalidad; la subjetividad encarnada y lo institucional son igualmente concretos.

A medida que la colonialidad infiltra cada aspecto de la vida mediante la circulación del poder en los niveles del cuerpo, el trabajo, la ley, la imposición de tributos, y la introducción de la propiedad y la desposesión de la tierra, su lógica y eficacia son enfrentados por diferentes personas concretas cuyos cuerpos, sí mismos en relación y relaciones con el mundo de los espíritus no siguen la lógica del capital. La lógica que siguen no es aprobada por la lógica del poder. El movimiento de estos cuerpos y relaciones no se repite a sí mismo. No se vuelve estático ni osificado. Todo y todos continúan respondiendo al poder y lo hacen la mayor parte del tiempo con resistencia—lo cual no quiere decir en abierto desafío—de maneras que pueden o no ser beneficiosas para el capital, pero que no son parte de su lógica. A partir del locus fracturado, el movimiento logra retener modos creativos de pensar, de conducirse, de relacionarse, que son antitéticas a la lógica del capital. El sujeto, las relaciones, el terreno y las posibilidades son transformados continuamente, encarnando un tejido desde el locus fracturado que constituye una recreación creativa, habitada por personas. La adaptación, el rechazo, la adopción, el no tomar en cuenta, y la integración no son nunca simples modos aislados de resistencia cuando son realizados por un sujeto activo gruesamente construido mediante el residir en la diferencia colonial con un locus fracturado. Quiero ver la multiplicidad en la fractura del locus: tanto la puesta en juego de la colonialidad del género como la respuesta de resistencia desde un sentido de sí de subalterna, de lo social, del sí-misma-en-relación, del cosmos, todos afianzados en una memoria de pueblo. Sin la tensa multiplicidad, solamente vemos o bien la colonialidad del género como un logro, o una memoria congelada, una comprensión del sí-misma osificada en relación con un sentido precolonial de lo social. Parte de lo que veo es movimiento tenso, personas moviéndose: la tensión entre la deshumanización y

¹⁵ Aprender las historias de unas y otras ha sido un ingrediente importante para comprender las profundas coaliciones entre mujeres de color de Estados Unidos. Aquí le doy un nuevo giro a este aprendizaje.

la parálisis de la colonialidad del ser, y la actividad creativa de estar siendo.

Una no se resiste a la colonialidad del género sola. Una se resiste a ella desde dentro de una forma de comprender el mundo y de vivir en él que es compartida y que puede comprender las acciones que una emprende, permitiendo así el reconocimiento. Las comunidades más bien que los individuos hacen posible el hacer; una hace con otro/otra, no en aislamiento individual. El paso de boca en boca, de mano a mano de prácticas, valores creencias, ontologías, espacio-tiempos y cosmologías, todos vividos, la constituyen a una. La producción de lo cotidiano dentro del cual una existe produce el sí-misma de una a medida que suministra vestido, alimentos, economías y ecologías, gestos, ritmos, hábitats y sentidos de espacio y tiempo particulares, significativos. Pero es importante que estos modos no son simplemente diferentes, sino que incluyen la afirmación de la vida por encima de la ganancia, el comunalismo por encima del individualismo, el “estar” por encima de la empresa, seres en relación en vez de divisiones dicotómicas una y otra vez en fragmentos organizados jerárquica y violentamente. Estos modos de ser, de valorar y de creer han persistido en la respuesta de resistencia a la colonialidad.

Finalmente, marco aquí el interés en una ética de coalición-en-proceso en términos a la vez de estar-siendo y de estar-siendo en relación que se extiende y se entreteje con su base en la gente (Lorde 2007). Puedo pensar el sí-misma en relación con la respuesta a la colonialidad del género en la diferencia colonial desde un locus fracturado, respaldado por una fuente alternativa de sentido que hace posible las respuestas elaboradas. La dirección de la posibilidad de fortalecer la afirmación y la posibilidad del sí-misma en relación no reside en un repensar la relación con el opresor desde el punto de vista de los oprimidos, sino mediante un adelanto de la lógica de la diferencia y la multiplicidad y de la coalición en el punto de diferencia (Lorde 2007). El énfasis está en mantener la multiplicidad en el punto de reducción—no en mantener un “producto” híbrido, que esconde la diferencia colonial—en las tensas elaboraciones de más de una lógica, que no serán sintetizadas sino trascendidas. Entre las lógicas en operación están las muchas lógicas que se

enfrentan a la lógica de la opresión: muchas diferencias coloniales, pero una lógica de opresión. *Las respuestas desde los locus fragmentados pueden estar creativamente en coalición*, un modo de pensar en la posibilidad de coalición que asume la lógica de la descolonialidad, y la lógica de la coalición de feministas de color: la conciencia oposicional de una erótica social (Sandoval 2000) que asume las diferencias que hacen creativo el estar-siendo, que permiten puestas en juego que son totalmente desafiantes de la lógica de las dicotomías (Lorde 2007). La lógica de la coalición es desafiante de la lógica de las dicotomías; las diferencias nunca se ven en términos dicotómicos, pero la lógica tiene como su oposición la lógica de poder. La multiplicidad nunca se reduce.

Así, marco esto como un comienzo, pero es un comienzo que afirma un término profundo que Maldonado Torres ha llamado el “giro descolonial”. Las preguntas proliferan en este momento y las respuestas son difíciles. Ellas requieren poner, nuevamente, el énfasis en metodologías que funcionan con nuestras vidas, de modo que el sentido de responsabilidad es máximo. ¿Cómo aprendemos unas de otras? ¿Cómo hacerlo sin hacernos daño pero con la valentía de retomar el tejido de lo cotidiano que puede revelar profundas traiciones? ¿Cómo entrecruzarnos sin tomar el control? ¿Con quién hacemos este trabajo? Lo teórico es inmediatamente práctico. Mi propia vida—las maneras de emplear mi tiempo, de ver, de cultivar una profundidad de duelo—se ve animada por una gran ira y dirigida por el amor que nos enseñan Lorde (2007), Pérez (1999), y Sandoval (2000). ¿Cómo practicar unas con otras al involucrarnos en diálogo en la diferencia colonial? ¿Cómo saber que lo estamos haciendo?

¿No es cierto que aquellas de nosotras que rechazamos la oferta hecha repetidamente por mujeres blancas en talleres, grupos de concientización, conferencias, talleres, y reuniones de programas de estudios de mujeres veíamos la oferta como un cierre de la puerta a la coalición que podría realmente incluirnos? ¿No es cierto que experimentamos un sentido de reconocimiento tranquilo, pleno y sustancial cuando preguntamos: “¿Qué quieres decir con ‘Nosotras’, Mujer Blanca?” ¿No es cierto que rechazamos la oferta desde la posición de Sojourner

Truth y que estábamos listas para rechazar su respuesta? ¿No es cierto que rechazamos la oferta en la diferencia colonial, seguras de que para ellas sólo había una mujer, una sola realidad? ¿No es cierto que ya nos conocemos unas a otras como veedoras múltiples en la diferencia colonial, concentradas en

una coalición que ni comienza ni termina con esa oferta? Nos estamos moviendo en una época de cruces, de vernos unas a otras en la diferencia colonial construyendo una nueva sujeta de una nueva geopolítica feminista de saber y amar.

Referencias

- APARICIO, Juan Ricardo, and Mario Blaser. [Manuscrito sin publicar.] La “Ciudad Letrada” y la insurrección de saberes subyugados en América Latina.
- CALLA, Pamela, and Nina Laurie. 2006. Desarrollo, poscolonialismo y teoría geográfica política. In *Las displencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*, ed. Nina Laurie and Maria Esther Pozo. Cochabamba, Bolivia: CESU-UMSS.
- DEAN, Carolyn. 2001. Andean androgyny and the making of men. In *Gender in pre-Hispanic America*, ed. Cecilia Klein. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- GUAMAN Poma de Ayala, Felipe. 2009. *The first new chronicle and good government: On the history of the world and the Incas up to 1615*. Austin: University of Texas Press.
- GUNN Allen, Paula. 1992. *The sacred hoop: Recovering the feminine in American Indian traditions*. Boston: Beacon Press.
- LAQUEUR, Thomas. 1992. *Making Sex: Body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
- LORDE, Audre. 2007. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley: The Crossing Press.
- LUGONES, Maria. 2003. Street walker theorizing. In *Pilgrimages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppression*, ed. Maria Lugones. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- . 2007. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia* 22 (1): 186–209.
- MALDONADO Torres, Nelson. 2008. *Against war: Views from the underside of modernity*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- MARCOS, Sylvia. 2006. *Taken from the lips: Gender and eros in mesoamerican religions*. Leiden and Boston: Brill.
- MIGNOLO, Walter D. 2000. *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- OYEWUMI, Oyeronke. 1997. *The invention of women: Making African sense of Western discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PEREZ, Emma. 1999. *The decolonial imaginary: Writing chicanas into history*. Bloomington: Indiana University Press.
- POZO, Maria Esther, and Jhonny Ledezma. 2006. Género: trabajo agrícola y tierra en Raqaypampa. In *Las displencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*, ed. Nina Laurie and Maria Esther Pozo. Cochabamba, Bolivia: CESU-UMSS.
- QUIJANO, Anibal. 1991. Colonialidad, modernidad/racialidad. *Peru Indígena* 13 (29): 11–29.
- . 1995. Modernity, identity, and utopia in Latin America. In *The postmodernism debate in Latin America*, ed. J. Beverley, M. Aronna, and J. Oviedo. Durham, N.C.: Duke University Press.
- , and Immanuel Wallerstein. 1992. *Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system*. ISSA1 134:549–47.
- SANDOVAL, Chela. 2000. *Methodology of the oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SILKO, Leslie Marmon. 2006. *Ceremony*. New York: Penguin Books.
- SILVERBLATT, Irene. 1990. *Taller de historia oral Andina. La Mujer Andina en la historia*. Chukiyawu: Ediciones del THOA.
- . 1998. *Moon, sun, and witches*. Princeton: Princeton University Press.