

Diálogo de saberes

**La transición histórica hacia
la sustentabilidad de la vida**

Enrique Leff
Coord.

Diálogo de saberes

Diálogo de saberes : la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida / Alberto Acosta ... [et al.] ; Coordinación general de Enrique Leff. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-308-019-9

1. Historia. 2. Filosofía Clásica. I. Acosta, Alberto II. Leff, Enrique, coord.

CDD 190

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

Diálogo de saberes

La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida

Enrique Leff
(coord.)



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora
de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory, Marcela Alemandi

y **Ulises Rubinschik** - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital
desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida (Buenos Aires:
CLACSO, marzo de 2025).

ISBN 978-631-308-019-9



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras
colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no
necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia
Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi.
La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre
el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones
e interpretaciones expresadas.



Suecia
Sverige

Índice

Prefacio. La Apertura del Diálogo de Saberes a la Significancia de la Vida más allá del Logos Humano	11
<i>Enrique Leff</i>	
Devenir de la vida y trascendencia histórica. Las vías abiertas del diálogo de saberes.....	65
<i>Enrique Leff</i>	
Diálogo de saberes: desafíos y perspectivas en América Latina.....	95
<i>Maya Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar</i>	
Diálogo de saberes, la trama fundacional y el modelo analítico con algunas experiencias subalternas. Apuntes para el debate.....	135
<i>Dimas Floriani</i>	
Volver a atar el nudo gordiano de la vida. Diálogo de saberes alrededor de la Naturaleza como sujeto	169
<i>Alberto Acosta</i>	
Logros y limitaciones de la ciencia europea en Tierra del Fuego en el siglo XIX.....	211
<i>Ricardo Salas</i>	
Filosofía zapoteca, diálogo de saberes y transición poscivilizatoria	267
<i>Juan Carlos Sánchez-Antonio</i>	

“El agua nos encuentra”. El relato del agua de un encuentro de saberes323
Eliana Guerrero y José Luis Grosso

Chiekekü We / Volver al Nosotros. Ayunka eñaru Mmakariyü
je jüchonñü / Pensar en el hacer de la Tierra y sus hijos.....361
José Ángel Quintero Weir y Elizabeth Pirela

Sobre los autores y autoras391

*A Carlos Walter Porto Gonçalves,
aliado incondicional de los Pueblos de la Tierra;
cómplice imprescindible de la Vida.*

Prefacio

La Apertura del Diálogo de Saberes a la Significancia de la Vida más allá del Logos Humano

Desde el “primer comienzo” de la filosofía, desde la intuición de Heráclito sobre la *Physis* como la potencia emergencial de todo lo existente –de la vida– y de su dominación a través de lo que el “oscuro de Éfeso” denominó el “Logos humano” (Leff, 2018), una de las cuestiones fundamentales a las que se ha enfrentado el pensamiento humano ha sido la comprensión de las condiciones de la vida: una comprensión que lleva por condición un *ethos*, una responsabilidad humana hacia la vida. En su hermenéutica de Heráclito, Heidegger asentaba que “en el λόγος, en el enunciado, lo esencial es el decir en el sentido de hacer manifiesto, de dejar ver y aprehender cada ente como es” (Heidegger, [1943-1944] 2012, pp. 238-239). Pero solo del ente se dice que *es*, porque, al presenciarse, se presta al decir del lenguaje, a ser *recogido* por el λεγείν. El Ser no *es*, porque no se presencia; y en ese sentido, la φύσις, como la potencia emergencial de todo lo existente, tampoco *es* en la forma del ente, porque se mantiene oculta a la presencia. Pero sobre todo recalco:

El λόγος, el enunciado, el juicio, se muestra como actividad del hombre solamente en un campo particular del ente, en el del ser humano [...]. En cuanto al comportarse capaz de enunciar, el λόγος pertenece al *ethos* [...] el hombre es aquel ente dentro del ente en el todo, cuya

esencia es caracterizada por el ἦθος (Heidegger, [1943-1944] 2012, pp. 239-240).

Sin embargo, los modos de comprensión de la humanidad sobre su mundo –su ética de la vida– no se reducen a un pensamiento homologizador, a un comportamiento común, a un modo totalitario de decir, de afirmar y de inscribirse en la vida. A partir de la publicación de *Racionalidad ambiental* (Leff, [2004] 2022), apuntamos que tal categoría filosófica y sociológica se asentaba en la diversidad y complejidad emergente de la vida, en una *política de la diferencia* y una *ética de la otredad*. Estos principios rompían con la visión del idealismo filosófico que miraba hacia el futuro en el sentido de una trascendencia histórica entendida como la “superación” (*Aufhebung*) del conflicto de la vida a través de un saber que ascendía hacia un “saber absoluto”, que desde la idea originaria de la metafísica en la reducción del pensar a la unidad del Ser “trascendía” hacia la homologación del conocimiento a través de la unidad de la ciencia y la constitución de un pensamiento unidimensional. A su vez, desafiaban un modo de comprensión del mundo que ha cristalizado en el régimen ontológico del Capital que reduce la totalidad de los entes al valor unitario del mercado y a la forja de un mundo globalizado bajo la lógica del proceso económico que rige los destinos de la vida. Los principios de la racionalidad ambiental, como un sintagma disyuntivo de la historia de la metafísica, habrían de expresarse en *otra visión de la historia* a través del diálogo de saberes; como el encuentro entre diversos modos de comprensión del mundo que derivan de la diversidad cultural a la cual ha conducido la evolución creativa de la vida.

Desde la irrupción de la crisis ambiental hace medio siglo, la comprensión de este acontecimiento histórico y la respuesta a su desafío han generado una pléyade de teorías y reflexiones desde diferentes perspectivas intelectuales y culturales, al tiempo que ha generado nuevas disciplinas en los diversos campos de la ciencia. La crisis ambiental ha sido vinculada al desconocimiento de

las ciencias sobre la dinámica de un mundo movilizadopor la intervención del proceso de acumulación de Capital sobre el metabolismo de la biosfera; de una Ciencia fragmentada y sobreespecializada incapaz de haber previsto tal acontecimiento y de ofrecer un paradigma comprensivo y holístico sobre la complejidad ambiental para orientar la transición hacia un mundo sustentable. La cuestión ambiental fue diagnosticada como un “problema del conocimiento” (Leff et al., [1986] 2000), y las ciencias fueron convocadas a responder al desafío de internalizar una “dimensión ambiental” dentro de sus paradigmas tradicionales. De allí la generación de un universo de nuevas disciplinas que llevan el prefijo “eco” o el adjetivo “ambiental”. La interdisciplinariedad y transdisciplinariedad emergen como un antídoto y un método para construir nuevas estrategias y políticas públicas, y en general para orientar las acciones ciudadanas ante la crisis ambiental.

En el correr de los años recientes, y sobre todo durante las últimas dos décadas, se fue dando un proceso de apertura de la academia desde el problema de la interdisciplinariedad y la interculturalidad hacia una cuestión más crítica de la *transdisciplinariedad*, que trasciende las fronteras de los paradigmas que engloban o articulan disciplinas aisladas, como han sido los esquemas estructuralistas, las teorías de sistemas o el principio de una “ecología generalizada”, que pretende constituir paradigmas inter- o transdisciplinarios para efectuar una “ecologización de los saberes” a través de articular un pensamiento complejo (Morin, 1980, 1993) y unas ciencias de la complejidad (Maldonado, 2011).

Empero, en una conferencia en el VI Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental, celebrado en Argentina en 2009, al reflexionar sobre los aportes más significativos del pensamiento ambiental latinoamericano al diálogo de saberes, afirmé que la mayor deuda era el no haber rescatado e incorporado los modos propios de pensar y vivir de las poblaciones indígenas de Abya Yala. En tanto que la ecología política latinoamericana ha penetrado a lo largo de la última década en la indagatoria sobre los imaginarios

de sustentabilidad de los Pueblos de la Tierra, se ha abierto la vía para saldar esta deuda, explorando la manera como se ha dado a lo largo de la historia tal encuentro de saberes; y sobre todo para pensar la construcción del futuro –más allá de la dialéctica de la historia inscrita dentro del pensamiento metafísico de la filosofía trascendental– como un proceso de “transición” hacia un mundo sustentable a través del diálogo de saberes.

En este sentido, se ha abierto el campo de la ecología política al diálogo con los saberes de los pueblos tradicionales, de donde han surgido nuevas categorías y conceptos, palabras y voces significantes, imaginarios y semioprácticas de vida, que son ya resultado de dichos diálogos. Con el propósito de abrir esta indagatoria, convocamos a un encuentro entre los académicos, líderes indígenas y activistas protagonistas de estos procesos emergentes para analizar la emergencia de estos nuevos campos discursivos y de experiencias emancipatorias con el propósito de dar consistencia al concepto del diálogo de saberes; sobre todo en la vertiente de la fecundidad del encuentro y fertilización del conocimiento científico y académico, de los saberes expertos y las sabidurías tradicionales. Para ello, fue organizado el seminario “Diálogo de saberes: la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida”, el cual se llevó a cabo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM durante el primer semestre de 2023.

Los autores de los capítulos que integran este libro son un grupo selecto de pensadores y activistas que han emprendido el compromiso de pensar la otredad constituyente del diálogo de saberes junto con los actores de esas “otredades”; de los saberes “otros” instituidos en las cosmovisiones, los imaginarios y las prácticas de los pueblos indígenas de nuestra América Latina. Otras personalidades emblemáticas en la fragua de esta vertiente de la ecología y ontología política declinaron participar por circunstancias de sus propios compromisos de vida. Lamentamos en particular y profundamente la pérdida en el camino de nuestro entrañable amigo Carlos Walter Porto Gonçalves, a quien está dedicado este libro,

uno de los autores más lúcidos, creativos y comprometidos con la institución de esta práctica del diálogo de saberes, que ha dejado su huella indeleble en el pensamiento ambiental latinoamericano y en la proyección de las luchas de *reexistencia* (término por él acuñado) de los pueblos amazónicos, de los cerrados brasileños y de toda la Abya Yala.

En la convocatoria al seminario sobre el diálogo de saberes señalábamos:

[L]a idea tras este Seminario es la de escribir un libro colectivo sobre la fecundidad del *diálogo de saberes*, apuntalando tal concepto en sus experiencias de vida sobre los caminos y perspectivas que viene abriendo el diálogo de nuestras categorías conceptuales con las propias de los pueblos y comunidades con quienes ustedes vienen trabajando en el campo de la ecología política (pueblos de las florestas, los cerrados y las aguas; pueblos mapuches de Chile, pueblos andinos quechuas y aimaras, comunidades negras del Cauca en Colombia, pueblos Añuu-Wayuu del lago de Maracaibo en Venezuela; pueblos zapotecas de Oaxaca, Masewal-Tutunaku de la Sierra de Puebla y Comcaac del Norte Árido de México. El propósito del Seminario es ir más allá de resaltar el valor y sentido de otros saberes y “saberes otros”, para pensar y plasmar propiamente la fecundidad del diálogo interétnico e intercultural con los conceptos críticos y las categorías filosóficas del pensamiento occidental. El diálogo de saberes es una tarea para pensar y construir los territorios autonómicos sustentables de nuestra América Latina / Abya Yala. Se trata de plasmar la riqueza de experiencias que abren brechas para legitimar, a través de categorías críticas, estrategias conceptuales y de una semiopraxis descolonizadora los derechos existenciales y territoriales de pueblos y comunidades a su patrimonio biocultural; para reinventar sus identidades y recrear sus saberes ancestrales, reorientándolos hacia la construcción de territorios sustentables de vida; para instituir nuevas formas de producir y convivir, de existir y reexistir, con su naturaleza. Para pensar “el hacer del mundo y sus elementos” (Ayunka eñaru Mmokaar je Nüchonnü); o como dice el Códice Masewal, “para seguir soñando y diseñar los planes de vida para los siguientes 40

años". Se trataría pues de "decanar, destilar y plasmar" estas experiencias en clave del *diálogo de saberes en la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*. Seguramente a través de las reflexiones que surgirán durante la elaboración de estos textos iremos ampliando las perspectivas y los horizontes que abren estos estudios a través del intercambio de conceptos y categorías, ideas y pensamientos, sintagmas y argumentos, para decir los nuevos modos de "vivir bien" en diversas lenguas. El propósito es mostrar la creatividad y productividad que brota del encuentro de otredades entre el discurso teórico, académico, intelectual, con las otras maneras de sentipensar, de decir, actuar, vivir, afirmar la existencia de los pueblos en las condiciones de la vida (lo que los mapuches denominan "*Mapün Kimün*"). De esta manera, el libro vendría a apuntalar el sentido del diálogo de saberes en el contexto de la interculturalidad como proyecto civilizatorio, evitando reducirlo al concepto de inter o transdisciplinariedad en el campo académico (Enrique Leff, Comunicación enviada a las personas convidadas al seminario).

El seminario constituyó un rico y prolífico espacio de diálogo sobre diversos casos y diferentes perspectivas de abordaje del encuentro de los saberes tradicionales con los saberes académicos y modernos, en particular con las categorías y conceptos del discurso de la colonialidad del saber y la sustentabilidad ambiental. Los textos que contiene este libro son la expresión de las experiencias y reflexiones vividas por sus autores.

El libro inicia con el texto "Devenir de la vida y trascendencia histórica: las vías abiertas del diálogo de saberes", con el cual fue convocado el seminario, cuya intención no era más que la de incitar a la reflexión y al diálogo dentro de la perspectiva a la que apuntaba el proyecto. No he considerado oportuno insertar las reflexiones que en mí suscitaron los diálogos del seminario en una revisión de ese texto, o escribir un nuevo capítulo para esta publicación, habiéndome limitado a articular breves comentarios sobre los diferentes textos del libro en este prefacio.

En el primer capítulo, “Diálogo de saberes: desafíos y perspectivas en América Latina”, Maya Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar se proponen “explorar si el diálogo de saberes puede ser una opción frente al reto de generar nuevas formas de conocer y comunicar a favor de la vida, y de ser así cuáles serían los desafíos de su aplicación”. Los autores consideran que el sentido del diálogo de saberes emerge ante el imperativo de preservar la diversidad de la vida y de las culturas como

un deber ser ético y político que involucra a actores diversos con intereses comunes para crear plataformas de colaboración horizontal y de respeto epistémico y ontológico en la construcción de un marco cognitivo, discursivo y de acción para encauzar las alianzas entre actores diversos: ambientalistas, pueblos originarios, campesinos, afrodescendientes y los defensores de sus derechos.

Para Maya Lorena y Arturo, el diálogo de saberes conlleva asimismo un propósito estratégico:

construir alianzas contrahegemónicas, lo que implica establecer interacciones cognitivas entre actores con sistemas de conocimientos distintos, dispuestos a conjuntar sus conocimientos y experiencias para conseguir objetivos de interés común y compartir con equidad los beneficios mediante el diálogo y la concertación.

En los principios aquí expuestos, queda implícita la idea de que los “saberes expertos” –los conocimientos científicos e investigaciones académicas, los enfoques interdisciplinarios y paradigmas transdisciplinarios, los criterios y pronósticos de los programas internacionales de respuesta a la crisis socioambiental, las estrategias de la “economía verde” y el “desarrollo sostenible”– no solo son insuficientes, sino que reproducen las mismas fallas del sistema. En consecuencia, para alcanzar una mayor y mejor comprensión de la crisis civilizatoria por la que atraviesa la humanidad,

es necesario superar el marco epistemológico y ontológico de la modernidad hacia otros modos de comprensión de las condiciones de la vida. Esa sería la apuesta del diálogo de saberes: más allá de responder a un principio de “democracia en el conocimiento”, apunta hacia la fecundidad del saber a través del encuentro conflictivo entre diversos modos de cognición de la vida.

Para definir el sentido social, la constitución epistemológica y el campo de acción del sentido estratégico del diálogo de saberes, antes de recurrir a una axiomática conceptual, los autores adoptan un sentido práctico a partir de las expresiones de diversos actores sociales que manifiestan sentirse involucrados en procesos que implican un “diálogo de saberes”. Estos fueron entrevistados, y sus testimonios fueron publicados en su libro *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento* (Pérez Ruiz y Argueta Villamar, 2019). Algunos de ellos fueron seleccionados para este texto, “como indicativas de la complejidad de los procesos que se están desarrollando en nuestro continente en este paradigma colaborativo”. Entre estos testimonios, Catalina Campos, antropóloga ecuatoriana, afirma que el diálogo de saberes, además de considerarse como un paradigma colaborativo, debe ser una herramienta política para operar un cambio estructural social que sirva para restituir y ejercer derechos.

En efecto, la equidad epistémica es un problema esencial del diálogo de saberes, de manera que la realización de este encuentro e intercambio bajo el principio de *otredad* rompe con cualquier pretensión de igualdad y conmensurabilidad entre saberes en esencia disímbolos. Este problema entraña el de la imposible traducción entre los lenguajes de los saberes indígenas y académicos, tema que ha atravesado la historia misma de la antropología y sus empeños de establecer paralelismos con la “ciencia folk” o los saberes tradicionales de los pueblos, cuyas cosmovisiones, mundos de vida y prácticas pretenden develar para la mirada científica. Como lo manifiesta Bernardo Caamal, agrónomo maya, el diálogo

de saberes ha operado en su cultura desde el *tsikbal* –concepto del diálogo en lengua maya–, en la apropiación del conocimiento académico por los saberes indígenas para reforzar sus propios intereses.

La esencia de estos testimonios expresa que la condición por antonomasia para el diálogo de saberes es el *principio de otredad*. Ello significa la disposición de todas las partes involucradas a escuchar las razones del “otro”, aun cuando le parezcan “sinrazones”. Ello implica reconocer la legitimidad de los actores del diálogo dentro de sus propias comunidades como un principio esencial para alcanzar acuerdos por consenso a través del diálogo, los cuales puedan aplicarse dentro de la comunidad, poniendo en práctica un principio de “otredad inter- e intracomunitario”.

En su análisis de varias experiencias con pueblos tradicionales, los autores identifican tres tendencias en el ejercicio del diálogo de saberes. La primera tendencia es la “etnocéntrica y colonizadora”, en la cual prevalece la intención de conocer para incorporar/integrar los saberes y la riqueza cultural de los pueblos en beneficio de los sistemas científicos de conocimiento. Bajo pretexto de actuar en nombre del desarrollo de la humanidad, se mantiene la práctica colonial de secularizar los saberes tradicionales y cosificar sus expresiones culturales, subordinando al “otro” a los intereses de las empresas e instituciones hegemónicas que promueven el “diálogo de saberes” como una estrategia de expropiación de los saberes “otros” para capitalizarlos en la lógica de la ciencia misma.

Uno de los peores ejemplos es el caso de la etno-bio-prospección, proceso a través del cual las empresas de biotecnología se han apropiado de los saberes etnobotánicos de los pueblos para producir alimentos procesados y medicamentos, registrando dichos saberes como “derechos de propiedad intelectual”. Dentro de esta tendencia se ubican las estrategias de la geopolítica del “desarrollo sostenible” –el Protocolo de Kioto, el Mecanismo de Desarrollo Limpio y las estrategias de implementación conjunta, incluyendo el Programa REDD, la economía verde y el Green New Deal–, donde

la preservación de la biodiversidad y el riesgo climático, así como los derechos existenciales y territoriales de los pueblos, quedan sujetos al poder soberano del Capital, al cual está a su vez subordinada la soberanía de los Estados nacionales y sus gobiernos democráticamente electos, sean neoliberales o progresistas, de una “izquierda” o una “derecha” cada vez menos diferenciables desde la perspectiva de la sustentabilidad de la vida.

La segunda tendencia es la “intercultural integradora”, la cual busca entablar un diálogo intercultural en el que predomina la verticalidad y los presupuestos teóricos y éticos de la modernidad, así como acciones que finalmente subordinan los saberes tradicionales de los pueblos a los principios epistemológicos de la ciencia, a sus prácticas académicas o a sus fines comerciales. La “hibridación de los saberes” se convierte en el objetivo y finalidad de un diálogo que se ejerce generalmente en espacios controlados por los actores hegemónicos que detentan el control de los escenarios interculturales.

Finalmente, la tendencia “intercultural colaborativa y descolonizadora” es aquella en la que se establece un diálogo de saberes en la interacción entre actores con sistemas distintos de conocimiento, habiendo acordado principios de horizontalidad, respeto y justicia como un marco ético para la colaboración conjunta en la construcción del problema a resolver, su diagnóstico y la distribución de sus beneficios; ello implica considerar los saberes tradicionales en los criterios para la toma conjunta de decisiones, en los procesos de seguimiento y en la evaluación de los resultados, haciendo valer los principios de autonomía y libre determinación de los diversos actores sociales involucrados.

Hoy podemos identificar diversas experiencias en América Latina en las cuales el diálogo entre saberes tradicionales y académicos ha resultado en nuevas estrategias de sustentabilidad local. Entre ellas, Argueta Villamar y Pérez Ruiz destacan el programa Agroecología Universidad Cochabamba (AGRUCO), en Bolivia, en la construcción de alternativas para un desarrollo endógeno

sostenible en territorios rurales a partir del diálogo intercultural entre el conocimiento científico y los saberes indígenas y campesinos, del cual ha derivado la creación de nuevos contenidos para la formación de pregrado y posgrado, promoviendo así investigaciones participativas y programas de desarrollo integrales, considerando la vida espiritual, social y material de los pueblos tradicionales. A este caso se suma la experiencia del proyecto de la Escuela Chinampera Tlamachtilyan Chinampaneca, impulsado por colectivos de productores de las chinampas del sur de la Ciudad de México y académicos de diversas instituciones universitarias, localizada en la región sur de la Cuenca de México, que es ejemplo de “uno de los territorios de vida más antiguos e importantes de Mesoamérica y del mundo”. La Escuela Chinampera es un espacio para “saber, hacer, pensar e imaginar el futuro de la vida chinampera” a través del diálogo de saberes entre pobladores locales, académicos e instituciones gubernamentales, con el fin de legar ese patrimonio biocultural (Boege, 2008) a las nuevas generaciones.

Los autores concluyen afirmando que la práctica del diálogo de saberes, antes de propender a la resolución de los problemas de las asimetrías sociales, económicas y epistémicas, así como de la subordinación de los sistemas de conocimiento de las culturas y de los pueblos tradicionales, puede contribuir a visualizar el camino y organizar alianzas que permitan apuntalar transformaciones de mayor alcance y profundidad estructural en la construcción de un mundo sustentable.

Por su parte, en el texto “Diálogo de saberes, la trama fundacional y el modelo analítico con algunas experiencias subalternas: apuntes para el debate”, Dimas Florianí coloca como trama para el debate el trauma de la conquista como el acontecimiento histórico ejemplar que impuso su “voluntad unilateral al otro, es decir,

un monólogo imponente”, estableciendo la condición que habrá de superarse para lograr un diálogo de saberes en condiciones de equidad epistémica y cultural. Para ello, nos dice Dimas, será necesario abandonar las perspectivas sistémicas y

reposicionar a estos actores subalternos en otros lugares de poder [...] considerando el nivel social de los procesos institucionalizados de formación y deliberación de opinión, para oponerse a los grupos dominantes [...] para asegurar que los actores de borde construyan estrategias tendientes a la autonomía.

Es en este contexto que se plantean las “disputas por los significados de la naturaleza, los territorios y los modos de vida de inmensas poblaciones ubicadas en los márgenes del sistema hegemónico de poder”.

Para Floriani, siguiendo a Jürgen Habermas,

es la asociación de personas con capacidad de juzgar lo que permite la formación de una opinión pública crítica y posibilita introducir la cuestión de la legitimidad discursiva de la política: lo público, de interés colectivo, [lo cual] necesita ser probado argumentativamente.

En este sentido, “recoge la voz y el discurso argumentativo de nuevos intérpretes de la cuestión socioambiental representados por pensadores autóctonos pertenecientes a poblaciones indígenas y tradicionales”. Floriani aborda la dinámica del proceso de organización de movimientos de resistencia de segmentos importantes de estas poblaciones, destacando sus “ecologías de prácticas y saberes” como prácticas y saberes ecológicos acumulados por la experiencia a lo largo de la historia. En este contexto, comparte algunas experiencias propias con diversos productores agroecológicos, pueblos indígenas y quilombolas, así como sobre las metodologías construidas por colectivos de investigadores y actores involucrados.

Dimas señala con certeza que lo que se pone en juego en el proceso de diálogo de saberes es un intercambio de interpretaciones

sobre los saberes de los otros: este “juego” está implícito ya en la interpretación de las alegorías en una lengua, en las que se plantea el desafío de desentrañar los enigmas mismos que encierra la comprensión de las condiciones de la vida; enigmas que también están en el uso estratégico de la lengua en la confrontación entre diferentes lenguas pertenecientes a diferentes culturas, como el arma privilegiada de la conquista.

En esta reflexión, Floriani se apoya en el Nobel de Literatura Jean-Marie Gustave Le Clézio para señalar el punto extremo del imposible diálogo de otredades entre “[e]l oro, las armas modernas y el pensamiento racional contra la magia y los dioses” (Le Clézio, 1992, p. 9), que anunciaba el “lento, difícil e irresistible progreso de una destrucción” ecológica y cultural implantado por la conquista. En este contexto, el insigne antropólogo e historiador francés Christian Duverger relata en su libro *Memorias de Hernán* (2023) el acontecimiento histórico de este encuentro de saberes, que ha quedado sellado de manera emblemática por la fecundación de La Malinche por el conquistador Hernán Cortés: el nacimiento del mestizaje, que marca los destinos de las identidades de los pueblos latinoamericanos en sus propios territorios de vida y allende sus fronteras. Se trata de la incorporación genética del “juego de otredades” –del encuentro de cosmovisiones diferenciadas entre modernidades occidentales y visiones de mundos de vida autóctonos– que no disuelve el mestizaje, sino que lo proyecta hacia un desencuentro mayor: el de la racionalidad de la modernidad y los derechos existenciales de los Pueblos de la Tierra, que hoy se expresan en sus luchas de resistencia y reexistencia frente al poder soberano del Capital.

En la apertura del campo de una nueva geopolítica global, donde se juegan las estrategias emergentes de dominación y emancipación de la vida, Floriani rescata en un pie de página las ideas propuestas por Isabelle Stengers en torno a la “ecología entre las prácticas científicas y políticas”, que ella asemeja a una “farmacología”. Más allá del guiño que hace al *pharmakon* de Platón –que

Derrida vinculó con los devaneos de la razón, el *pseudos* del Logos y la Escritura, y la dosificación de la locura ante el rigor de la razón–, Stengers lo relaciona con la dosificación de las formas de percepción de la realidad a través del consumo de las drogas. Desde esta perspectiva, postula una posible armonía entre los conocimientos científicos y los derivados de otros saberes, planteando

el problema democrático por excelencia: la producción activa de saberes de la parte de los grupos que se comprometen políticamente a partir de su propia situación [...] y son obligados a negociar políticamente el uso de sus propios saberes con los grupos interesados (Stengers, 2009).

Ciertamente, la política de la diversidad, la diferencia y la otredad a la que se abre el diálogo de saberes plantea una conflictualidad entre las diversas formas de significación que emanan de las diferentes configuraciones de las formas de percepción, de los impulsos inconscientes y las codificaciones de la mente humana en diferentes contextos culturales; de las estrategias de poder en el saber (Foucault, 1980), que abren horizontes más allá de la cosmológica derivada de una economía del conocimiento o una ecología de los saberes en el conflicto de la vida (Leff, 2020).

Floriani centra su reflexión en la condición de subalternidad de los sujetos sometidos al sistema dominante, sea por la conquista, la colonia o la racionalidad de la modernidad. Siguiendo el pensamiento de autores y actores sociales críticos de las luchas de resistencia de los pueblos indígenas de Abya Yala, como Ailton Krenak, Davi Kopenawa y Antonio Bispo dos Santos, señala que tal historia de dominio se está convirtiendo en una fuerza de emancipación, abriendo la pregunta sobre la disposición y la capacidad de los actores situados en los bordes del sistema hegemónico para generar respuestas “entre una situación límite de sometimiento y de exclusión, y otra que apunta hacia la posibilidad de construcción de proyectos de autonomías socioambientales”. El diálogo de saberes abre una indagatoria sobre

situaciones en las que las poblaciones tradicionales buscan afirmarse como tales, en interacción con algunos de los elementos constitutivos del sistema hegemónico [...] diferenciando proyectos que construyen autonomías socioambientales y situaciones en las que existen condiciones plenas para la autodeterminación comunitaria.

Bajo estos principios, Dimas Floriani señala, como ejemplo de procesos de diálogos de saberes, la investigación emprendida por Adriano Fabri con los pueblos ashaninkas de Acre, en la Amazonía brasileña, y la comunidad Mapu Lahual de los mapuches de la Selva Valdiviana, en el sur de Chile. También menciona las experiencias en curso y proyectos ya realizados en los que se encuentra directamente involucrado mediante actividades académicas de investigación y formación de posgrado, así como actividades de proyección comunitaria, las cuales involucran la cooperación y diálogo con actores públicos, comunitarios y académicos agrupados en la Universidad Unitinerante, proyecto concebido por la Casa Latinoamericana (CASLA) de Curitiba, Brasil.

Estas experiencias ponen el acento en la relación “entre la región y la cultura local como un contrapunto creativo al modelo hegemónico de sociedad históricamente impuesto”. Floriani expone ejemplos en los que el patrimonio biocultural y la agroecología generan procesos alternativos de relación entre sociedad y naturaleza, así como instancias políticas que producen nuevos significados para las ideas de naturaleza, ciencia y democracia – apropiadas y colonizadas por el mercado globalizado y el Estado centralizador–, en un espacio dialógico en el que se expresan “voces populares y autonomías dentro de las realidades socioterritoriales locales”. Desde la Red CASLA-CEPIAL (Congreso de Educación y Cultura para la Integración de América Latina) y a través de un diálogo interinstitucional con cinco programas de posgrado, Dimas Floriani promueve una acción colectiva integradora de las ecologías de saberes académicos y saberes culturalmente enraizados en los sistemas de prácticas de las poblaciones tradicionales.

El estudio concluye con la presentación de los resultados de algunas de las tesis dirigidas por el propio Dimas Floriani, donde se destacan los procesos de resistencia y reexistencia de pueblos tradicionales, como los ashaninkas de la Amazonía, los mapuches de la Selva Valdiviana, los mbyá guaraníes y los quilombolas de Paiol de Telha, en sus luchas de emancipación, por mantener sus modos de ancestralidad, para reconquistar sus territorios y establecer nuevas formas de acción y organización política decoloniales y contracoloniales, “anclados en la llama espiritual que induce una resiliencia profunda para la reanudación del territorio expropiado a lo largo del siglo XX”.

De esta manera, este estudio coloca en el centro de sus reflexiones los obstáculos y posibilidades para emprender un diálogo de saberes, que remite a las condiciones y situaciones históricas que han generado un sometimiento desde el origen de estos “desencuentros” inaugurados por la Conquista y su desarrollo a través de la “colonialidad del poder, del saber y del ser”. Mas al mismo tiempo pone el acento en la inmensa capacidad de los pueblos subyugados para reconfigurar sus identidades. En este contexto, se identifican diferentes estrategias de resistencia a través de las formaciones híbridas en las que estos “sujetos ecológicos”, ubicados en los márgenes de los sistemas hegemónicos, tejen sus ecologías de saberes y prácticas, con la posibilidad de generar alternativas interpretativas contrahegemónicas para construir autonomías socioambientales. Empero, como señala Dimas Floriani,

quedan pendientes aún muchas preguntas y dudas sobre si los resultados de estas acciones producen efectivamente un cambio de rumbo y de actitudes frente a los inmensos y serios desafíos que plantean la transición ecológica y las nuevas formas de sociabilidad en un contexto de profunda crisis climática global.

En ese sentido, se abre la pregunta sobre las promesas que encierra el diálogo de saberes como una estrategia en la cual, a través del encuentro de otredades entre visiones alternativas y contrapuestas,

haya de surgir una comprensión más justa de la vida, que pueda alcanzar una disposición de los diversos sujetos históricos para pasar del régimen dominante del Capital a un “consenso para la vida”, capaz de deconstruir la racionalidad insustentable de la modernidad y orientar las formas de intervención de la humanidad sobre el metabolismo de la biosfera hacia la construcción de un mundo sustentable: de una política para la convivencia en la diversidad, la diferencia y la otredad, conforme con las condiciones de la vida.

En su ensayo “Volver a atar el nudo gordiano de la vida: diálogo de saberes alrededor de la Naturaleza como sujeto”, Alberto Acosta aborda uno de los temas más novedosos en tiempos recientes en el campo de la ecología política, que porta en ciernes el mayor desafío para la humanidad: su capacidad para operar un “giro copernicano” en el campo de la jurisprudencia hacia la institución de los derechos emergentes de la Naturaleza. Más allá del reto teórico que representa emprender la deconstrucción del paradigma “normal” de la ciencia jurídica y la construcción de un nuevo paradigma en el campo del derecho, la transferencia de la justicia humana a la Naturaleza implica un desafío ontológico y epistemológico que trasciende todo esfuerzo de reconstitución paradigmática que pudiera surgir desde el “logocentrismo de la ciencia” o de un esfuerzo de construcción interdisciplinaria para relacionar el campo del derecho con otras disciplinas, como la ecología o la bioética. Se trata de una cuestión que atañe al problema de la justicia humana ante los procesos propios de la Naturaleza y los destinos de la vida, que cuestiona al dualismo cartesiano que ha erigido un muro que separa al mundo humano de la Naturaleza de la cual proviene y a la cual pertenece, construyendo un dique que impide armonizar el flujo material y simbólico entre cultura y Naturaleza –entre

res cogitans y *res extensa*–, lanzándolo a la deriva del ecocidio del planeta.

En este sentido, el problema en torno a los derechos de la Naturaleza no es una cuestión que pueda dirimirse en el campo de las disciplinas científicas, sino que nace justamente de los principios éticos de la vida y de otros saberes –de los saberes de los pueblos tradicionales que se saben provenir y *ser* Naturaleza, pertenecer a la Pachamama–, que reclama un diálogo de saberes para la reconstitución del paradigma jurídico que responda al derecho existencial de la vida. La institución de los derechos de la Naturaleza demanda un saber ecológico sobre las condiciones que deben respetarse para preservar la vida; pero más allá de que estos puedan ser instituidos desde el conocimiento objetivo de las ciencias de la vida, implica los derechos de los pueblos a “su Naturaleza”, para establecer una jurisprudencia capaz de tutelar sus derechos existenciales a reconstruir sus territorios de vida desde su patrimonio biocultural y las condiciones de la vida.

Como señala Acosta, construir los derechos de la Naturaleza es un acto de trascendencia del conocimiento que funda la modernidad, del conocimiento como instrumento de poder de una modernidad que ha externalizado a la Naturaleza, trazando el camino hacia el exterminio de la vida, motivo que justifica otorgarle derechos de existencia a la Naturaleza. Como bien afirma Alberto:

Solo el hecho de superar aquel mandato que ordenaba y ordena aún dominar, derrotar y hasta destruir la Naturaleza, en nombre del “progreso”, que se mantiene desde la colonia hasta estos años republicanos, con todo tipo de gobiernos, ya es en sí un paso civilizatorio. Y este paso es posible, en especial, gracias a las luchas de resistencia y reexistencia de los pueblos originarios y de innumerables y diversos sectores populares y de movimientos sociales que defienden sus territorios, sus comunidades, sus culturas.

En este sentido, el propósito de instituir los derechos de la Naturaleza implica emprender un diálogo de saberes, entendido

como el encuentro y confrontación entre los procesos legitimados por los derechos establecidos en el sistema jurídico de los derechos positivos, individuales y privados, y “los más diversos procesos emancipadores con los que intentamos superar la larga noche de la modernidad”. Alberto Acosta resalta así que los derechos emergentes de la Naturaleza nacen de un impulso emancipador de la vida, y para ello es fundamental “*reencontrarnos* los seres humanos con la Naturaleza, estableciendo simultáneamente las condiciones que nos lleven a superar todas las formas de explotación y dominación de la vida. Y ese reencuentro pasa por aceptar que somos Naturaleza”. En este sentido, señala que la seguridad jurídica que se concentra tradicionalmente alrededor de la propiedad privada debe ser repensada desde raíces comunitarias que incorporan los sistemas de justicia social y justicia ecológica de los pueblos. De esta manera, “una nueva e integral seguridad jurídica tendrá que observar también la vigencia de los derechos de la Naturaleza en estrecha relación con los derechos de los pueblos”.

En efecto, los derechos de la Naturaleza nacen del reclamo de los derechos existenciales de los Pueblos de la Tierra. En este complejo escenario,

el tránsito de la Naturaleza-objeto a la Naturaleza-sujeto cobra cada vez más fuerza. Esta última noción vive en muchos pueblos indígenas y afro desde tiempos inmemoriales. Y esta transición se nutre también de las luchas para proteger la Naturaleza y de [...] diversos ámbitos filosóficos, científicos, jurídicos, teológicos, incluso literarios.

Ello implica una “revolución copernicana” para superar el “divorcio entre humanidad y Naturaleza propiciado por la modernidad”. El diálogo de saberes abre esa posibilidad a partir del encuentro de las potencialidades de los saberes de las culturas originarias y los aportes del pensamiento ambientalista y ecologista, así como de múltiples visiones que provienen del pensamiento crítico de la modernidad.

Alberto Acosta analiza este proceso a través de la institución de los derechos de la Naturaleza en la Constitución de Montecristi en Ecuador por los años 2007 y 2008. Tal acto político-jurídico implicó en su forja un verdadero diálogo de saberes,

que tendió puentes entre las visiones indígenas relacionadas a la Pacha Mama y las múltiples defensas comunitarias de la Naturaleza. En Ecuador, la coyuntura durante la redacción constituyente, la intensidad del debate y el compromiso de un grupo significativo de asambleístas, afincados en profundas visiones indígenas y apuntalados por el acumulado histórico de luchas ecologistas, permitieron que finalmente se aceptara la iniciativa de que la Naturaleza sea asumida como sujeto de derechos.

A partir de esta experiencia, Acosta remarca que las raíces de los derechos de la Naturaleza –sobre todo en Ecuador– están profundamente arraigadas en el mundo indígena, si bien las ramas de este “gran árbol de mestizaje intercultural” se enriquecieron de contribuciones no indígenas y fue el resultado de diversos conflictos socioambientales en la Costa, la Sierra y la Amazonía ecuatoriana (Varea, 1997a, 1997b, 1997c).

Si bien los derechos de la Naturaleza en la Constitución ecuatoriana no provienen exclusivamente de una “matriz indígena”, ya que a esta se sumaron las luchas de resistencia de diversos grupos ecologistas, Acosta insiste con razón en que, más allá del concepto de Naturaleza forjado por la ciencia moderna, fue fundamental el hecho de que las comunidades indígenas comprenden profundamente en sus imaginarios de vida que la Pacha Mama es su Madre, y que “esa Madre no requiere derecho alguno para que la amemos, respetemos y protejamos, siempre que la asumamos como tal, como nuestra Madre Tierra”. Este punto es fundamental, en el sentido de que el reclamo de instaurar los derechos de la Naturaleza no nace de la conciencia de una falta en el ser cultural de los pueblos tradicionales, que ya la tienen incorporada en su propio *ethos* de vida, sino que emerge como una salvaguarda de sus derechos

existenciales ante el acoso de la modernidad occidental y la violencia del expansionismo del capitalismo extractivista, que avanza en un proceso de acumulación por desposesión de sus territorios de vida.

En suma, nos dice Alberto,

la Constitución misma, incluyendo los derechos de la Naturaleza, nació de una construcción colectiva: de una *minga* democrática [...]. Y esa *minga* hizo honor a su esencia propia de comunidades vivas, en las que se emplea esta institución de ayuda mutua y colaboración recíproca en el ámbito comunitario para conseguir el bien común.

Este proceso de institución del imaginario colectivo de los derechos de la Naturaleza en la Constitución ecuatoriana ha empezado a resonar –a dialogar– en otras latitudes del planeta. De esta manera, relata Alberto, sus efectos se pueden reconocer en los avances legales en Colombia, Bolivia, India, Nueva Zelanda, Estados Unidos, Panamá, España y Alemania, entre otros países, los cuales ofrecen múltiples aportes y enseñanzas derivadas de diálogos de saberes con diversas comunidades indígenas o afro, así como del rescate de los derechos bioculturales de los pueblos. Entre estas experiencias, Alberto Acosta destaca la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra de Tiquipaya, aprobada en abril de 2010 por miles de personas provenientes de todos los continentes, convocadas por el gobierno boliviano para buscar salidas a la grave crisis civilizatoria, que resultó en un mandato que vincula los derechos del Vivir Bien con los derechos de la Naturaleza.

Alberto Acosta abre en su estudio otra veta importante del diálogo de saberes: más allá de la sincronía de los saberes que se encuentran, confrontan y fertilizan impulsados por los conflictos socioambientales en la actualidad, señala la necesidad de reconocer la diacronía de dichos diálogos. Estos no solo se refieren al diálogo interno que realizan las propias etnias con sus saberes ancestrales en los procesos de reinvención de sus identidades, sino que pone en diálogo a los pensadores –filósofos y juristas– que

han sido precursores de los derechos de la Naturaleza. Acosta nos recuerda que las reflexiones de Spinoza contribuyeron a abrir la puerta a lo que hoy se denominaría “sustentabilidad”, y advierte que la relación del mundo indígena con la Naturaleza sintoniza con el concepto de sustentabilidad plasmado por Hans Carl von Carlowitz (1645-1714).

La propuesta de instituir los derechos de la Naturaleza se ha venido inscribiendo dentro de la idea de una *Democracia de la Tierra*, reconociendo que los derechos humanos individuales y colectivos deben estar en armonía con los derechos de otras comunidades naturales de la Tierra, que los ecosistemas tienen derecho a existir y seguir sus propios procesos vitales. En esta perspectiva, la diversidad de la vida adquiere un valor intrínseco en los derechos de la Naturaleza, comprendiendo que los ecosistemas tienen valores propios independientes de su utilidad para el ser humano. De esta manera, la Democracia de la Tierra “radica en la relación armónica de la Naturaleza con comunidades basadas en la justicia social, la democracia descentralizada y la sustentabilidad ecológica”. Acosta advierte que incorporar estos principios como un *ethos* de vida “demanda cambios profundos en todas las facetas de la vida, sea en el ámbito jurídico, económico, social y político, pero sobre todo cultural”. Esta transformación de las disposiciones humanas para aprender a vivir dentro de la Naturaleza –en las condiciones de la vida– implica otorgarle un valor intrínseco a ella y, vale decir, a la vida. Ello habrá de tener otros efectos en los cambios paradigmáticos que coloquen el derecho existencial de la vida en el centro de las disposiciones de la humanidad ante la naturaleza. Estos principios de los derechos de la Naturaleza implican la necesidad de establecerlos como fundamentos biocéntricos para la construcción de otra economía que se plantee como metas mínimas la sustentabilidad y la autosuficiencia de los procesos económico-naturales. En este sentido, la institución de los derechos de la Naturaleza se convierte en la condición para efectuar una revolución paradigmática en el modo de producción, desmontando la

lógica del Capital para fundar una bioeconomía en los potenciales productivos de la Naturaleza (Leff, [2004] 2022, 2021b).

Finalmente, Alberto Acosta concluye reflexionando sobre la manera en que los diálogos de saberes habrán de llevar a la humanidad a “entender y cambiar el mundo”, a “construir otras sociedades y otras economías con otras lógicas y marcos político-culturales”, “descolonizando sin pausa nuestro pensamiento” y generando “estrategias capaces de estimular permanentemente la generación de procesos sinérgicos, teniendo horizontes emancipadores que orienten las diversas gestiones”. De esta manera, la humanidad deberá deconstruir la racionalidad de la modernidad, desmontar sus estrategias de poder, revertir las inercias de auto-destrucción y desandar el camino del progreso que ha roto el vínculo de la vida humana con las condiciones de la vida, con un *ethos* inscrito en los imaginarios sociales de los pueblos tradicionales, con la inmanencia de la vida que les permite ser y sentirse parte del cosmos y de la Naturaleza.

El dilema al que se enfrenta el justo reclamo de otorgar derechos a la Naturaleza es el de saber si este proceso de restauración humana habrá de darse a través de una jurisprudencia biocéntrica de nueva generación, mediante la construcción de un nuevo paradigma jurídico de los derechos de la Naturaleza que pueda reclamarse y dirimirse a través del sistema de justicia de sociedades democráticas modernas, o si la institución de dichos derechos debe pensarse como un giro copernicano en la propia condición existencial de la humanidad, un nuevo *ethos* a través de la constitución de un *saber de la vida*. Es decir, como una nueva institución imaginaria de la humanidad y una disposición para vivir dentro de las condiciones de la vida, más allá de la instauración de un sistema coercitivo que actúe en la moderación de los impulsos, de las razones y de los modos de intervención de la humanidad sobre el metabolismo de la vida en la biosfera.

En su estudio “Logros y limitaciones de la ciencia europea en Tierra del Fuego en el siglo XIX”, Ricardo Salas explora el otro lado de la moneda del acontecimiento histórico de la conquista de las tierras más australes de los pueblos de Abya Yala, a través de la mirada de la ciencia convertida en el “caballo de Troya”, mediante el cual arriban a los territorios “primitivos y salvajes” de América las potencias europeas en la expansión imperial del Capital a escala planetaria. En un sentido “inverso” al análisis de los procesos de hibridación y las luchas de descolonización a través del diálogo de saberes, Salas pone el acento en las consecuencias del “no diálogo” entre la mirada colonizadora de Fitz Roy y Darwin y los saberes ancestrales de los fueguinos, habitantes de la Tierra de Fuego. Los documentos redactados por el propio Fitz Roy en su expedición del buque HSM Beagle por los mares australes entre 1828 y 1836 son la fuente de una literal hermenéutica de lo inaudible del diálogo no efectuado entre los exploradores de estos territorios nativos. Como expresa Ricardo Salas, “este viaje por los mares australes abrió una rica veta interdisciplinaria para realizar un análisis epistémico de la ciencia ‘hegemónica’ decimonónica y mostrar las consecuencias de no haber realizado diálogos interculturales genuinos, lo que hoy se denomina ‘diálogo de saberes’”.

A través de esta hermenéutica, nos dice Salas, no solo se escucha el estruendoso saber del colonizador, sino que, “a partir de la reconstrucción de los vestigios documentales dejados por sus propios autores, se producen intersticios y coyunturas que permiten vislumbrar de algún modo la otredad fueguina [...] y en particular del patrimonio iconográfico del pueblo yagan”. Desde esta contextualización histórica, Ricardo Salas busca

superar las visiones dicotómicas que predominan en algunos trabajos que construyen en la imposibilidad dialógica producto del monolingüismo de tales empresas científicas, y sobre todo corregir una visión ingenua del encuentro y desencuentro de los Pueblos de la

Tierra y del Mar en términos de una insondable incommensurabilidad y de la imposibilidad de la traducción [entre sus respectivos saberes].

La hipótesis de trabajo de Ricardo Salas, sustentada en la metáfora de la traducción, lo lleva a plantear que, a pesar de las enormes asimetrías histórico-culturales de la época, se puede reconocer que la “ciencia europea” logró de alguna manera traspasar las barreras lingüístico-culturales, generando espacios de intercomunicación en el marco de una visión europea y colonial que finalmente mostró sus propios límites epistémicos. De esta manera, busca superar “la matriz epistémica de una única explicación de la vida que no considera suficientemente las ideologías del poder cognitivo que va operando en ellas” y “propender hacia una universalidad plural que fomente el diálogo genuino de experiencias y de mundos”. En breve, Salas cuestiona la interpretación naturalista y positivista decimonónica para proponer una visión biocultural de la ciencia, para enlazar los “plurales caminos cognoscitivos en que se expresa la multifacética experiencia humana” en el contexto de

los actuales desafíos sociopolíticos y el devenir de nuevas políticas del reconocimiento [...] del protagonismo que lograron los pueblos indígenas de Chile en el proceso constituyente de los últimos tres años, así como el testimonio de los representantes de los pueblos fueguinos.

A través de esta clave hermenéutica, Salas interpreta el diálogo de saberes como “una dinámica cognoscitiva y existencial”, proponiendo

avanzar en una crítica de las operaciones cognoscitivas en todas estas teorías de la cultura y, sobre todo, someter sus enunciados etnológicos sobre los pueblos concebidos como inferiores, a fin de llevarlos a un planteo propiamente epistémico que nos muestre, al mismo tiempo, los logros y las limitaciones de esos primeros ejercicios cognoscitivos.

Para Ricardo Salas, la hermenéutica histórica del diálogo de saberes requiere recontextualizar todos los saberes y conocimientos operando una crítica epistemológica y ontológica de los conocimientos y formas de espiritualidad de las culturas nativas. Salas advierte que, para que la ciencia pueda aspirar a ser genuinamente universal en una perspectiva intercultural y decolonial, debe incorporar una “plena conciencia de las limitaciones de sus acercamientos a las visiones que tienen los otros”. En este sentido, el diálogo de saberes abre horizontes inéditos para la creación de un nuevo proyecto civilizatorio para la humanidad.

Para alcanzar tales objetivos en el ejercicio de la hermenéutica histórica de un genuino diálogo de saberes, Ricardo Salas cuestiona lo que faltó al paradigma dominante de la ciencia natural británica para lograr una comprensión socioantropológica de los llamados “pueblos primitivos” y si las categorías utilizadas en estas memorias en inglés no se ajustaban a lo que significaban sus supuestos términos análogos en las lenguas de los pueblos fueguinos. Desde ese cuestionamiento, afirma Salas que

la hermenéutica histórica necesita una corrección intercultural, ya que requiere profundizar la comprensión de lo que es la verdadera universalidad plural, que solo puede surgir a partir de una vocación teórico-práctica de una genuina experiencia humana que se instala, epistémica y ontológicamente, en la tensión entre lo propio y lo diferente.

En esta perspectiva, Ricardo Salas advierte que en la palabra *che* y la palabra *ya*, tanto en lengua mapuzungún como en lengua yagan,

es posible distinguir entre la especificidad étnica propia y otras dimensiones de lo que cabría denominar genuinamente humano. Si consideramos *che* como sujeto humano y proyecto personal, y *yamana* (ser humano) y *yagan* (sujeto/a de una etnia fueguina), podríamos visualizar que es la apertura al otro lo que es posibilitado por la misma dinámica del lenguaje.

Ello es lo que abre la posibilidad de pensar y de dar derecho de existencia a “otras formas de humanidad”. En este sentido, el diálogo de saberes busca desentrañar, a través de una hermenéutica histórica, “la riqueza de estas formas de concebir el mundo y, sobre todo, a defender el valor humano de las cosmogonías y teogonías indígenas, así como los modos sapienciales de asumir la dinámica de la vida en su integridad”.

El trabajo hermenéutico que ha realizado Ricardo Salas a lo largo de cuatro décadas con los pueblos mapuches se alimenta de la tradición fenomenológica y hermenéutica que se expresa principalmente en los trabajos de Jean Ladrière en torno a las culturas y en la filosofía de Paul Ricoeur, lo que le ha permitido acercarse a una interpretación del lenguaje religioso mapuche destacando “la relevancia de la cuestión de los imaginarios espirituales para avanzar en una comprensión de la dialogicidad intercultural en territorio mapuche” (Salas, 2022). Tal indagatoria lo llevaría a entender la intercomprensión de “los saberes simbólico-míticos [...] a partir de los parámetros de las teorías especulativas de los filósofos y de las ciencias sociales y de la cultura”. Este pensamiento se ha nutrido de los diálogos filosóficos con autoridades mapuches, como el realizado con Ramón Curivil acerca de los procesos de re-etnificación de los mapuches en Santiago, los cursos dictados con el ngenpin Armando Marileo entre 2009 y 2012 sobre el diálogo entre la filosofía mapuche y la filosofía occidental, y el intercambio de saberes en el terreno de la espiritualidad mapuche con el longkpo José Quidel.

En estos estudios sobre la problemática del diálogo entre los Pueblos de la Tierra y del Mar, Salas destaca que la expresión de estos diálogos no se reduce a una dimensión puramente lingüística, sino que en ellos se pone en juego un conjunto de dinámicas que refieren a la experiencia humana contextualizada en entornos bioculturales específicos, orientada a comprender sentidos y significados a través de un conjunto de dispositivos de traducción que permiten compartir diferentes vivencias humanas del mundo y

dinámicas existenciales, donde se da la posibilidad de un encuentro genuino de diversos mundos de vida. Bajo estos principios, Ricardo Salas pone en práctica un diálogo crítico en los territorios interétnicos del Wallmapu, en el mundo mapuche. Desde la intercomprensión en la cual rescata el valor de las lenguas autóctonas y de las sabidurías indígenas, Salas intenta dilucidar los cruzamientos epistémicos y ontológicos del conocimiento colonizador con la riqueza de los mundos de los pueblos indoamericanos. Así, gracias al trabajo sistemático de diálogos cruzados con el mundo espiritual mapuche, Salas ofrece una hermenéutica histórica para hacer frente a los desafíos de repensar los diálogos en los territorios y mares australes y reinterpretar los mundos de los pueblos fueguinos, en especial del pueblo yagan.

Mas el propio Ricardo advierte:

Este ejercicio no toma aún en cuenta las memorias de los actuales yaganes, las cuales deberán ser parte de un ejercicio posterior. Aquí nos concentramos únicamente en lo que el no *diálogo de saberes* ha invisibilizado respecto a esos mundos fueguinos de vida, y en cómo podrían fecundizarse a través del *diálogo de saberes*.

En este sentido, su estudio conduce a

contextualizar de otra manera la documentación de los exploradores europeos, en relación con los mundos bioculturales y espirituales de las poblaciones humanas que habitaron esas tierras y, en particular, recuperar aspectos de esos mundos fueguinos que quedaron completamente desconocidos e invisibilizados. [...] Se tratará así de escrutar lo que narran esos documentos acerca de las exigencias de la sustentabilidad de la vida y de lo que denominamos hoy el diálogo de saberes.

Salas argumenta que esta hermenéutica del diálogo abre la posibilidad de repensar los destinos de la humanidad a partir del

sentido y valor de las poblaciones autóctonas [...]. Sobre todo, nos permite aprender de ellas en sus modos de interactuar y proteger

los ecosistemas, así como de su vinculación íntima con las dinámicas del cosmos. Estas poblaciones proponen nuevos derroteros para reconstruir la dinámica de la vida [...] de la degradación de la humanidad en sus esfuerzos para resguardar la casa común para las generaciones futuras.

Desde esta postura crítica, Ricardo Salas se propone realizar un “análisis epistémico y teológico [del] encuentro-desencuentro de la racionalidad científica con el mundo biocultural presente en los pueblos de Tierra del Fuego”, buscando llevar la discusión de los presupuestos epistémicos y teológicos al modo de comprender los nichos ecológicos y de dar sentido y valor de las poblaciones más australes del planeta, de manera que permitan situar los problemas actuales.

Salas cuestiona a las ciencias de la cultura que realizan un “análisis externo, que no respondía a la dinámica de los colectivos humanos, los cuales se basaban en la complejidad de los sistemas sociales de parentesco y en una trama intrincada entre los diversos grupos familiares”, así como en “un enorme cúmulo de saberes de su entorno marítimo [...] de las dinámicas de vida en esos difíciles territorios australes, de los lugares de recolección y de pesca, de los cambios atmosféricos y de las mareas”, elementos centrales para comprender cómo se constituyeron culturas sustentadas en valores sapienciales y normas sociales que definían a las sociedades marítimas. Aquí, como en todos los procesos que entraña el diálogo de saberes, el gran dilema a enfrentar es la intraducibilidad de otredades a otras lenguas. No cabe el propósito de tratar de reducir la distancia entre otredades, ni mucho menos pretender disolverlas en un saber común que surja del diálogo de saberes. Más allá de aprender a vivir en la otredad, el desafío de abrir nuevos horizontes hacia la sustentabilidad de la vida plantea la necesidad de dilucidar las condiciones de la vida, tema en el que ha fallado el proyecto científico de la modernidad, entendiendo que también las culturas tradicionales se enfrentan a un déficit del

saber de la vida. No deberíamos idealizar esos saberes culturales que, en muchos casos, llevados por su propia espiritualidad ritual y sus propias estructuras de poder, condujeron a la devastación de sus territorios, como fue el caso de la Isla de Pascua en Chile y el colapso de la civilización maya en Mesoamérica, antes de la conquista.

Ricardo Salas subraya que “lo relevante de la filosofía intercultural es que solo a través de las fronteras porosas de lo humano plural podremos profundizar y perfeccionar nuestra experiencia de seres humanos singulares, abiertos a una humanidad en proceso de maduración de su conciencia”, enfatizando que un genuino diálogo de saberes solo podrá constituirse reconociendo “los lugares de enunciación de los pueblos originarios, enfrentados a un despojo histórico creciente y sistemático de sus mundos espirituales, de sus saberes y sus territorios, de los sentidos ancestrales de sus lenguas y de sus modos milenarios de vida”. Salas concluye planteando que la principal problemática que viene a confrontar el diálogo de saberes en el campo de la ecología política y de una teoría crítica son

las experiencias de sufrimiento de sujetos y pueblos frente a un proceso nihilista, ligado al proceso arrollador del Capital y al predominio de una forma tecnocientífica de producir que elimina las múltiples prácticas de reproducción real y simbólica de la vida.

De este modo,

necesitamos recoger las voces de los sujetos en primera persona para propiciar el reconocimiento de sus propios saberes y prácticas vitales. En este sentido, el protagonismo de los sujetos y de las comunidades humanas es el único camino que permite rectificar el prisma, con el objetivo de resolver los problemas urgentes en torno a la justicia, definida de un modo no simétrico, como lo sugiere un diálogo genuino de saberes.

Queda allí pendiente dilucidar el punto crucial del diálogo de saberes: más allá de reconocer la otredad intraducible entre modos culturales diferenciados de vivir en el mundo; más allá de rescatar, revalorizar y respetar los saberes ancestrales y sus lugares de enunciación; más allá de saldar las diferencias entre verdades diferenciadas y contrapuestas, queda por pensar y poner en práctica la fecundidad misma del diálogo de saberes, del encuentro de diferentes modos de “ser en el mundo”, que, a través de sus conflictividades y solidaridades, vaya abriendo vías más comprehensivas y justas de entendimiento de las condiciones de la vida; y que, a través de sus diferencias, permita transitar hacia un mundo sustentable.

En su ensayo “Filosofía zapoteca, diálogo de saberes y transición poscivilizatoria”, Juan Carlos Sánchez-Antonio abre una nueva vertiente *intracultural* del diálogo de saberes. Más allá de los desafíos que plantea el diálogo *intercultural* de saberes al que apunta Ricardo Salas como el encuentro de dos o más culturas, en este caso emerge una conflictividad más “íntima” de la otredad; no es la del extranjero, el colonizador o el antropólogo intentando comprender, traducir, apropiar o explotar los saberes de los otros, sino la confrontación de la otredad en un territorio comunitario de vida. Se trata de vivir de manera encarnada la tensión de las dos culturas que se funden en los mestizajes culturales. Sánchez-Antonio es la persona que, desde el modo ancestral de vida que lleva encarnado en su ser desde su identidad originaria, se ha abierto a comprender el mundo de la filosofía continental y que, con un título de doctorado a cuestas, vuelve a su propia comunidad a desentrañar los sentidos de vida de su pueblo zapoteco, a vivir el diálogo de saberes desde dentro, desde su herencia como miembro de un Pueblo de la Tierra que reconoce al conocimiento del conquistador desde sus propios saberes ancestrales y ánimos emancipatorios.

Como declara el propio Juan Carlos, en este texto sintetiza

la reconstrucción de larga duración de la filosofía zapoteca, cultura a la que pertenezco; no solo por haber nacido en ella, sino también por hablar y vivir la lengua de los *binniguluz* (gente antigua de la luz) ubicada en Oaxaca, México (Sánchez-Antonio, en prensa).

Este estudio de la filosofía zapoteca

nos permitió clarificar [...] algunos de los conceptos fundamentales que consideramos sostienen el sistema de pensamiento de nuestra cultura. Con ello, mostramos la posibilidad de ver y comprender el mundo, desde unos registros filosóficos milenarios –negados por la metafísica occidental del ser– que son profundamente vitalistas. La metafísica que sostiene el mundo de los *binniguluz* es “un saber de la vida que quiere la vida” [...] porque comprende las relaciones complementarias y diferenciales fuego/agua como condiciones primarias para mantener y reproducir la vida de todos. Esta base ético-ontológica [...] nos suministra conceptos, categorías, valores ético-estéticos y otros sistemas de significación ecológicos que nos permiten comprender, cuestionar y proponer algunas alternativas locales a la actual crisis ambiental y civilizatoria.

Sánchez-Antonio analiza en este texto conceptos básicos de la filosofía de los zapotecos que dan sentido y coherencia a las luchas contra el Capital y el colonialismo patriarcal que hoy emprenden diversas comunidades en el estado de Oaxaca. Para ello, toma relatos cosmogónicos fundacionales de la tradición mesoamericana –particularmente la maya, la mixteca y la zapoteca– para constituir “desde ese *núcleo ético-simbólico* de larga duración compartido en toda Mesoamérica, y probablemente en Amerindia, las bases que conformarán el pensamiento filosófico de la cultura zapoteca”.

Juan Carlos se define como un

académico situado en la zona del no ser fanoniana y en el sur global, [lo cual le permite ubicarse] en la matriz filosófica ambiental de nuestra tradición milenaria y, desde ahí, establecer el diálogo de

saberes con otras tradiciones del pensamiento, como la maya, la náhuatl, la mixteca, la andina, la india, la egipcia y la griega.

Sánchez-Antonio destaca que la historia judeocristiana/greco-latina-cartesiana-germánica es una ontología antropocéntrica cosificadora, calculadora, racional y controladora, que separa y opone el pensamiento del cuerpo, el hombre y la naturaleza. En este sentido, la metafísica dualista occidental dominadora de la vida y el régimen técnico-económico-capitalista-patriarcal son el fundamento de la actual crisis civilizatoria. La soberanía del pensamiento del Ser sobre las condiciones de la Vida se ha globalizado de tal forma que los Pueblos de la Tierra fueron intervenidos por el Logos del capital y sometidos por la Conquista y a través de la Colonia a los designios de la razón instrumental y sujetas al dominio del régimen ontológico cosificador (Leff, 2018, 2019, 2020).

Juan Carlos se plantea establecer su línea de demarcación y superar lo pensable sobre el diálogo de saberes a partir de la deconstrucción filosófica fincada en una *racionalidad ambiental*, abriendo otras formas de comprensión del diálogo de saberes desde su propia cultura. En este sentido. afirma:

Nosotros procuraremos emprender el diálogo de saberes desde nuestra matriz filosófica, y no desde la ontología del tiempo y la facticidad heideggeriana, o de la política de la diferencia deleuziana/foucaultiana/derridariana o la alteridad levinasiana, cuyos aportes son necesarios, pero no suficientes para poder mirar las posibles salidas a la actual crisis civilizatoria.

Frente a nuestras mejores intenciones como intelectuales comprometidos con la vida, siguiendo a Oviedo Freire, Juan Carlos Sánchez-Antonio afirma que

no podemos establecer los diálogos mundiales de saberes desde un discurso occidental o una crítica posmoderna y poscolonial de la modernidad; o intentar generar la crítica eurocéntrica de la metafísica occidental del ser “desde ciertas experiencias periféricas de los

pueblos indígenas, afrocaribeños, negras, negros, etc., pero sin estar situados desde los núcleos duros de sus ontologías y filosofías que son milenarias”.

De esta forma, se plantea el desafío de

fomentar los diálogos de saberes y vivires desde lugares de enunciación realmente inéditos e impensables para la razón occidental [...] para] salir fuera del círculo vicioso de la metafísica occidental, colonial, capitalista, patriarcal, etc., desde las filosofías ambientales de los pueblos del sur global que nos permitan la construcción de un mundo sustentable para la diversidad de la vida, siguiendo diseños y haceres ecológicos que han venido desarrollando los pueblos originarios desde hace miles de años.

Con altura de miras y una comprensión de la indefectible cosmolítica en la que se plantea el diálogo de saberes como encuentro entre los saberes tradicionales y la ciencia moderna, y como la apertura hacia la convivencia en lo múltiple de la vida, Juan Carlos declara

no pretender encerrarse en las metafísicas ambientales de nuestros pueblos, sino más bien tomar como criterio ético-ecológico la matriz filosófica milenaria de nuestras culturas, para subsumir creativamente los aportes positivos y emancipadores de la ciencia y la tecnología occidental en diálogo creativo con las culturas del sur y del norte global.

Desentrañando la estructura y conceptos fundamentales de la filosofía zapoteca, Sánchez-Antonio afirma que “la estructura filosófica del mundo zapoteco es dual y se compone de dos fuerzas primordiales: *obscuridad* y *luz*, que dieron comienzo a todo lo que existe en el universo, en el cosmos y la vida existente en el planeta”. Tomando como referencia el *Códice Vindobonensis* de los mixtecos sobre los mitos cosmogónicos fundacionales, nos transmite que para esos pueblos “en el principio todo era oscuridad, no había tiempo, ni espacio. De la oscuridad surge la luz –pareja

primordial de la oscuridad–, y con ello el tiempo-espacio, los días y las noches, la vida, el calendario y el lenguaje”. Según el *Popol Vuh*, en el origen todo estaba en silencio y en reposo en la oscuridad, “los gérmenes de las cosas estaban puestos [...]. Entonces [vino] la Palabra [...] la palabra que es la luz y, con ella, se instaure la claridad del mundo” (Popol Vuh, [1701-1703] 2019, p. 21). Así, en la filosofía maya-zapoteca, la palabra instaure la claridad del mundo, de manera análoga a la pretensión de la metafísica occidental y del Logos humano, que sin embargo habría de derivar en el Iluminismo de la Razón, causa de la decadencia hacia la oscuridad antrópica de la crisis civilizatoria.

Ese es el nudo gordiano que habrá de desatar el diálogo de saberes, el de la diferencia originaria entre lo Real de la oscuridad cósmica y la luz enegecedora del Orden Simbólico, de donde emerge la voluntad de dominio sobre la vida y el desafío de superarlo mediante una mejor comprensión de las condiciones de la vida. Mas, desde la oscuridad cósmica se despliega también “el aliento vital (*pi-tào*) del mundo; ambas fuerzas primigenias oscuridad/luz, fuego/agua, como pareja primordial, representan y constituyen [...] la estructura cósmica del principio de la vida”. El *pi-tào* zapoteco vendría a ser un concepto análogo al *élan vital* de Bergson. En una visión cósmica, hoy emulada por la biotermodinámica de la vida, en la filosofía náhuatl esta fuerza autogenerativa es significada por la voz *moyocoyatzin*: *Ayac oquiyocux*. La oscuridad es la energía primordial que contiene todo dentro de sí; es la “concentración de la materia en un solo punto: la expresión plástica de la suma de las energías, del máximo poder concebible” (Bonifaz-Nuño, 2011, p. 31) de la emergencia y evolución creativa de la vida. El Sol es la causa primera de todas las cosas, pues su energía irradia luz y calor (Hernández-Díaz). Sánchez-Antonio establece una analogía entre la noción heraclítea de *Physis*, entendida “como el impulso y potencia del caos que genera lo múltiple y lo diverso que emerge como el primer despliegue esencial de la vida desde el cosmos” (Leff, 2018), y el *pi-tào* en la filosofía zapoteca, que representa “la

potencia de vida, la fuerza vital que anima la emergencia y permanencia de la vida en el mundo”.

Empero, la gran pregunta que emerge de este diálogo interfilosófico es saber si el “logos zapoteco” logra nombrar las condiciones y el devenir complejizante y el metabolismo de la vida. El dualismo cartesiano marca el desgarramiento de la vida –la alienación del Orden Simbólico de la inmanencia de la vida en la filosofía occidental–, el momento en el que la disyunción de lo Real y lo Simbólico alcanzó un punto crítico en la historia de la metafísica al separar la naturaleza de la cultura. La pregunta que se abre a la filosofía zapoteca –como a la náhuatl y a otras filosofías de los pueblos tradicionales– estaría encaminada a dilucidar si las “dualidades” en las que están fundados sus imaginarios permiten conjugar la diferencia entre lo Real de la Vida y el Orden Simbólico que emerge en la generatividad de la vida, en la inmanencia propia de la vida.

Juan Carlos responde afirmando:

Podemos comprender, entonces, una filosofía dual de la relación equilibrada fuego/agua como sustento de todo, engendradora y generadora de la vida [...] ya que ellos sostienen en una relación de oposición complementaria “el eterno devenir del cosmos, repetido en ciclos anuales, registrado en el calendario...”.

Y divinizado en los imaginarios de estos pueblos sobre el movimiento perpetuo de la vida en la tierra.

Por su parte, Miguel León-Portilla expone el fundamento que sostiene la dualidad de la relación oscuridad/luz, fuego/agua como el motor primordial de todo en la filosofía náhuatl, cimentado en el *Ometéotl*, el principio ambivalente que constituye el origen y sostén de todas las fuerzas cósmicas del universo, las cuales sustentan y producen la vida (León-Portilla, [1956] 1976).

Indagando sobre los conceptos más abstractos y genéricos de la filosofía zapoteca, Juan Carlos señala que, para Gregorio López y López, la noción que mejor representa el pensamiento zapoteca

es la que se expresa por el vocablo *guenda* o *quèla*, como lo registró Córdova en el Valle de Oaxaca. El *quèla* o *guenda* se relaciona con lo femenino, la mujer, la madre o *huicana* de todas las cosas, principio de vida que pare, cría y cuida el *ser* de todas las cosas. El principio de todo que contiene todo es la madre, generadora de vida, de la luz y del mundo (López y López, 1961). *Guenda* vendría a ser la manera como los zapotecas nombran el Ser. En este sentido, “*Guenda* pare todo; pare actos, pare pensamientos, pare al mundo y a Dios [...] pare también el habla misma, pare la palabra, pare el logos” (López y López, 1961, p. 16). *Guenda* o *quèla* no solo es la “inagotable energía” que “pare” todo lo existente, sino que ella misma, al parir el logos, es “anterior al *mundo*”; es la condición primera (preontológica) del habla.

Siguiendo a Cabrera-Cabrera, Sánchez-Antonio señala que el campo semántico *Gaa* o ‘Ga’ indica el final de un ciclo y principio del siguiente (Cabrera-Cabrera, 2010), el lugar de la recreación de la vida, de lo que emerge y retorna emergiendo, haciendo eco de la doctrina del eterno retorno de Nietzsche. En el *guenda* resuena la filosofía heideggeriana del *Ereignis* como la fuente originaria del Ser. Juan Carlos ha querido superar las falsas interpretaciones ontológicas y antropológicas de su filosofía zapoteca desentrañando sus sentidos más propios desde las fuentes más auténticas de la interpretación de la lengua zapoteca. Emerge, sin embargo, la pregunta, una inquietud insoslayable para acercarnos a un legítimo diálogo de saberes, que no puede obviar cuestionarnos hasta donde León-Portilla, López y López o Cabrera-Cabrera han podido sustraerse del bagaje de la filosofía occidental –de la ontología del ser– en su interpretación de las culturas náhuatl, maya o zapoteca, para evitar quedar atrapados en la ontología del ser o en la doctrina del eterno retorno, de las que pretenden emanciparse.

Finalmente, en la interpretación de Sánchez-Antonio sobre la dualidad luz/oscuridad, parece dominar una tonalidad nihilista en el sentido de una inclinación hacia la disolución de la vida en el caos originario cuando afirma:

Sin embargo, todas las cualidades de la luz/movimiento/vida desaparecerán cuando el movimiento perpetuo (que no es eterno) entre la energía primordial luz/obscuridad se detenga, y esto va suceder en algún momento, ya que la luz/movimiento, que es temporal/tiempo, retornará a su origen, a las obscuridades primordiales que resguardan todo.

Mas, en tanto se cumplen esos tiempos que presagian la “muerte entrópica del planeta”, lo que corresponde a la humanidad es

emplear el criterio ético-ecológico que nos suministran las filosofías de nuestros pueblos milenarios para subsumir, dialógicamente, los aportes de la ciencia occidental, pero también los de Asia, África y Oceanía, en la construcción de un nuevo mundo, una nueva forma de comprender, hacer y vivir la vida, en profunda conexión con la Madre Tierra.

En este punto crítico sobre el enigma del destino de la vida, se tensan los sentidos de las homologías del Logos humano en las diversas culturas de la humanidad y sus diferencias en los modos de comprensión de las condiciones de la vida, las cuales fecundan el diálogo de saberes.

En su entrega “‘El agua nos encuentra’. El relato del agua de un encuentro de saberes”, Eliana Guerrero y José Luis Grosso exploran otra veta novedosa del diálogo de saberes. En ella, lo que proponen es dar un paso más en la comprensión de una semiopraxis emancipadora. Más allá de un giro paradigmático o esteticista en la expresión pictórica de los mundos de la vida, lo que se pretende es extender el poder de la semiótica a través de otros medios expresivos que trasciendan el logos, el discurso y la palabra. El agua, fuente y condición de vida, será el eje articulador del encuentro de saberes: dejar que ella llegue para fertilizar la vida, abriéndose a una “conversación con el ser territorial *agua*”.

La pintura *Mujer-cerro*, de Eliana, dice, más allá de las palabras, la fuerza generadora de la vida. “Mamita achachila”, como las gentes del común la llaman, “amada fuerza materna que sostiene, hace crecer y lleva a plenitud: abuelita del cerro”. Un arte plástico que refleja el imaginario de un pueblo, que moviliza una prosa poética para decir-se: “¿Cuál es la voz que descifra, la que ha osado en describirla, plantándole ojos y lágrimas, traduciendo en letras su silencio e inmensidad?”. Así, José Luis y Eliana buscan entender cómo interviene este encuentro de saberes de comunidades territoriales en la crítica del saber académico e intelectual, en la crítica del arte y en la crítica de los feminismos. Eliana enfatiza que, en su hacer, su lengua es la imagen. Por eso dibuja, pinta, hace murales. Su arte prescinde de palabras. Propone así un “diálogo no verbal”, que implica una dimensión sensorial del encuentro, más allá del diálogo tal como acostumbramos a entenderlo, en una conversación que es interacción entre lo Real de la Vida y las formas simbólicas de la comprensión de la vida. Aunque las imágenes circulan también entre las palabras que están escritas en este libro, ellas intervienen de un modo singular e irreductible en este texto, “salpicando con sus sentidos y afectos, haciendo derivar al habla por sus cursos de sentido”. Al expresar su imaginario de la vida a través de un arte que prescinde de las palabras, enfatiza que el diálogo de saberes debe abrirse a la relación con fuerzas o seres no humanos, como el agua, la tierra, la flora y la fauna. La memoria del agua que manifiesta Eliana en sus imágenes es su modo de “abrazar la ancestralidad, [...] abrazar a la *abuela*, reconocer a la *madre*” como la presencia femenina en todos los órdenes de la naturaleza y de la vida.

La fecundidad del encuentro de saberes se incuba en la fertilidad de la vida: una fecundidad que se nutre

de la dualidad, sobre todo la reciprocidad que significa el diálogo no dicho, que es ida y vuelta. De hecho, nuestros pueblos originarios llamaban (en quichua) “ayni” a ese intercambio, ese ida y vuelta, no lineal, no jerárquico, circular, abierto, colectivo.

En el mural *Pachamama*, obra colectiva de mujeres en la Casa de la Cultura de Andalgalá, Eliana pinta a

una *doña afroandina* aguardando con ensoñación, certeza, experiencia ancestral, la salida del *Inti (sol)*, con el viento zonda flameando sus trenzas. Las ventanas en los cerros, como si fueran espejos, abren volumen hacia la inmensidad del “*manqha-utku-pacha*”: el “*espacio-tiempo de abajo-adentro*”, donde muertos, vetas minerales y aguas de abajo siguen creciendo en una relación fecunda e interminable con el “*pacha de arriba*” y el “*pacha de aquí*”, donde crecen árboles, plantas y cardones, donde traza su línea de agua el *Río Grande*, territorio de *La Aguada*. Una de las plantas es una jarilla (hierba medicinal), y acompaña el mural un poema que nombra los *guyos* (todas las hierbas) y sus poderes curativos. La *Pacha* cuida de todos.

La apaisada extensión del mural semeja el diseño de una vasija en lo ancho de su circunferencia, trayendo asimismo el “cuarto *pacha* andino”: el “*ñawpaj-pacha*”, “*espacio-tiempo viejo que vuelve, renovando todo desde antiguo*”, o “*awa-pacha*”, “*espacio-tiempo del fondo oscuro, que no se puede tocar, pero todo lo envuelve*”.

Este “mural vasto en su extensión cósmica, que nos pone en la *inmensidad de las eras, nos da saber sin palabras y nos ubica en esta era que habitamos de la mano de Pachamama y Tata Inti en el territorio*”.

Para Eliana y José Luis, entablar un diálogo de saberes es entrar en conversación con los seres del territorio. Para ello, conformaron en 2010 la Asamblea El Algarrobo, junto al árbol, a la orilla de la ruta que va hacia el cerro. Allí vienen librando, junto a los demás seres territoriales,

una lucha contra las empresas multinacionales y el gobierno provincial y nacional, en defensa del cerro: el Nevado del Aconquija, del agua que baja de él, y la plaza de la ciudad, debajo de la cual circulan vetas de oro. Resisten el extractivismo de minerales y metales que afecta muy sensible e irreversiblemente la vida, el habitar, los suelos, animales y vegetales, el paisaje.

Eliana y José Luis están así comprometidos por la defensa, el cuidado, la gratitud y la celebración del agua.

José Luis Grosso busca así “deslogizar” la semiopraxis, todo aquello que es “interacción y conversación, pero que no siempre tiene una expresión verbal y que ahonda siempre cuerpo(s) adentro todas las lenguas”, para conectar el “discurso de los cuerpos” en el diálogo de saberes como una semiopraxis del agua, entendiendo que toda semiopraxis implica la relación con los seres no humanos. José Luis se pregunta:

¿Qué nos debería pasar a los académicos, a los intelectuales, a los escolarizados, a los urbanizados [...] para cruzar ese límite epistémico que nos frena y nos protege defensivamente para no entrar en un encuentro, en una conversa, en una interacción con los seres no humanos?

Y responde:

No deconstruir el Logos, sino deslogizar, una semiopraxis más allá del sentido lógico. Abandonarnos al juego de la entropía-neguentropía sintiente [...] cuidar las relaciones en las que esos seres territoriales están sosteniendo las fuerzas neguentrópicas en las que es posible la vida.

José Luis Grosso lanza así el desafío de comprender lo Real de la Vida, más allá de otras “lógicas de sentido” (Deleuze, [1969] 1989), a través de otros modos de “sentir la vida”. Mas este “impulso superador” de toda sujeción de la vida al Logos humano, ¿no estaría cayendo en un fatuo deseo de emancipación de las configuraciones del Orden Simbólico en la psique humana ignorando o negando el acontecimiento que propiamente constituye al *ser humano* –el ser constituido por el lenguaje que codifica al *animal racional* (Aristóteles)–? ¿No pretende así sustraerse del Orden Simbólico que lo habita de manera indefectible para conducir nuestras vidas conforme a otras prácticas de sentido, a una semiopraxis fuera de los sentidos del logos? ¿O se trataría de retornar, abandonarnos

y fundirnos nuevamente en el juego termodinámico de la entropía-neguentropía del cosmos, sometiéndonos a la atracción de los cuerpos por reducción de gradientes, a la simbiogénesis de la vida, al puro encuentro de los cuerpos fuera del Orden Simbólico, previo al acontecimiento de la diferencia entre lo Real y lo Simbólico que constituye la propia condición de la vida humana? Lo cual no niega la imperiosa necesidad de indagar los *saberes de otras maneras de habitar*, de pensar la vida “de otro modo que Ser” (Levinas, [1978] 1999). Porque ciertamente la “cuestión territorial” reclama una “*alteración epistémica* necesaria para que el *encuentro disloque el lugar de enunciación* y no quede capturado y encapsulado en el perspectivismo de ‘*otras ontologías*’”. Porque es necesario des-ontologizar la comprensión de la vida; “*cruzar el tenaz límite epistémico del ‘logocentrismo de las ciencias’ y del ‘logocentrismo fonocéntrico’ tout-court* (Derrida, [1967] 2000)”.

Empero, más allá del desafío de subvertir el orden del Logos humano y deconstruir sus configuraciones epistemo-lógicas, a lo que apunta el diálogo de saberes es a hacernos cargo de nuestro ser simbólico. La pregunta que emerge desde las perspectivas que abre el diálogo de saberes es saber si la humanidad puede emanciparse del orden colonial que ha generado la historia de la metafísica y la capitalización de la naturaleza para hacer valer y ejercer los derechos existenciales, culturales y territoriales de pueblos y comunidades; lo que implica dismantelar el orden ontológico del Capital y deconstruir la racionalidad de la modernidad. El interrogante que surge en este punto es saber si puede ejercerse una jurisprudencia a favor de la justicia ambiental y la emancipación de la vida fuera del cerco del Logos humano y de la jaula de racionalidad que ha incrustado en el mundo. En la política real, no basta con manifestar el derecho a los “*otros modos que ser*” de los pueblos tradicionales. El reclamo de los derechos territoriales de los Pueblos de la Tierra, establecidos en el orden jurídico y legal que pretende legitimar la expansión a sangre y fuego del Capital, implica instituir un nuevo orden jurídico fundado en los derechos existenciales de la vida.

Más allá de las posibilidades que abre una democracia deliberativa a través de una racionalidad comunicativa dentro del sistema de justicia establecido, el dilema que se plantea es el de saber si podrá “la *sensibilidad* ser la puerta que permita volver a la raíz”. ¿A la raíz de la vida anterior al logos? ¿A una justicia de la vida sujeta a las condiciones de la vida capaz de superar las falsificaciones que introduce el Logos humano? El ejercicio de la justicia socioambiental rompe el esquema de la democracia deliberativa concebida como un ejercicio de la racionalidad comunicativa en el que la balanza de la ley se inclina a favor de juicios de valor sometidos a la crítica racional, al reclamo de derechos a través de la capacidad argumentativa de “sujetos de derechos” sujetos a un “saber de fondo”, un logos homologador de sus diferencias, como pretende Habermas (1989, 1990). Pero la institución de la justicia de la vida no podrá prescindir de la palabra humana: no imagino a un animal, a un ecosistema, o a un río presentándose ante un juzgado a reclamar los derechos intrínsecos de la Naturaleza sin la intermediación de seres humanos, quienes, valiéndose de los derechos instituidos en los principios constitucionales, los códigos jurídicos y ordenamientos legales establecidos –v. gr. los derechos de la Naturaleza en la Constitución de Montecristi de Ecuador, el derecho a la consulta previa e informada de la Convención 169 de la OIT–, los hagan valer a través de juicios y sentencias contra las empresas extractivistas y sus derechos de propiedad intelectual, o contra las políticas, proyectos, programas y acciones ecocidas y etnocidas del Estado nación en aras del progreso y la modernidad.

Como bien señalan José Luis y Eliana, en el fondo del diálogo de saberes yace la imperiosa necesidad “de *alterar la manera de habitar*: una *revolución del habitar*”. Es el imperativo de habitar el planeta en las condiciones de la vida, acogiéndonos a la hospitalidad de la Tierra. La justicia ambiental reclama instaurar los derechos comunes a los bienes comunes de la humanidad, a través de su diversidad cultural, de una política de la diferencia y de una ética de la otredad. José Luis Grosso la nombra “hospitalidad excesiva de

comunidades territoriales”. El diálogo de saberes abre el acceso a la circulación de lo común, como *communitas* (del latín *cum-munere*, *co-munere*). Mas la constitución de esos derechos existenciales de la vida no puede evitar ser instituida a través de la significancia de la palabra, a través de estrategias discursivas que inscriban esos nuevos sentidos de la vida en un nuevo orden jurídico como la institución imaginaria de una nueva sociedad (Castoriadis, [1975] 2010).

Para Eliana y José Luis, ello conduce al rompimiento del

modelo civilizatorio occidental desde los *sentidos territoriales de las comunidades humanasnohumanas que resisten/callan/soportan/exceden/emergen* [para] *habitar otro espacio-tiempo* [a través de una] *conversación-interacción abierta e infinita, un senti-pensar entre afectos y señas [...]* *una hospitalidad radicalmente abierta que diversifica la relación entre otros, una comunidad incoincidente y diversa de un nos-otros [...]*, *un saber estar en la crianza en el andar territorial hacia su plenitud.*

Así se expresa, a través de la palabra escrita, una nueva semiopraxis que busca superar la ceguera y el dominio del Logos humano para caminar hacia aprendizajes colectivos, territoriales, comunitarios y enfrentar el conflicto de la vida (Leff, 2020); para generar un saber de las condiciones de la vida que reabra los cauces del tránsito histórico hacia su sustentabilidad.

La reflexión sobre el diálogo de saberes se radicaliza en el texto “*Chikekü We / Volver al Nosotros – Ayunka eiñaru Mmakariüyü je jüchonñü / Pensar en el hacer de la Tierra y sus hijos*”, de José Ángel Quintero Weir y Elizabeth Pirela. Si bien José Ángel declara no ser portavoz de los Añuu, por su boca habla la palabra Añuu y dice: “Cuando Juyakai decida no regresar”, como lo “dijeron las más antiguas abuelas; las que vieron, vivieron y regresaron al cuerpo y nombres de sus ancestros animales cuando a nuestras aguas

arribaron los *Allegados*". A través de su escritura hablan las voces de la naturaleza de los Añuu proclamando:

Joutei, el viento, nuestro Gran Padre, y *Juyakai*, el lluvia, nuestro Gran Tío, son gemelos y no pueden separarse. Ellos, mellizos, nacieron como parte de la primera generación que habitó la Tierra; por eso, siempre viajan juntos por el mundo, y, aunque parezca que cada uno anda por su cuenta, la verdad es que no hay llovizna sin brisa o viento sin tempestad. Porque las aguas del mar y del lago, o los ríos de las montañas, crecen o descienden en el mismo vuelo de *Joutei* junto a su hermano *Juyakai*, pues ambos vuelan en el mismo giro del tiempo que hace la Tierra en su caminar.

Para el pueblo Añuu, estar en este mundo es estar enlazados en el tejido de la vida, vivir *dentro* de la "piel del mundo", en el metabolismo de la naturaleza, en el devenir de la Tierra, que en su caminar se hace *Katürei*, que todo lo teje en su vuelo, que "los convierte en coloridos hilos con los que hace el tapiz que cuenta la vida de su eterna historia". Empero, en su camino se encuentra con "más fiero enemigo: *Waünnü/Yolujá*, cuyo poder no solo está en su invisibilidad, sino, sobre todo, en su capacidad de apoderarse y habitar en el cuerpo de plantas, árboles, animales e insectos, y aun ocultarse en el corazón de las personas". De esta manera, los Añuu no solo nombran los espíritus malignos que asechan a la naturaleza, sino lo que Freud llamara lo *unheimlich*, lo más siniestro del alma humana, la voluntad de dominio y destrucción de la vida, pues "el *Waünnü/Yolujá* multiplica su poder y peligro cuando la envidia, la ambición y la codicia humanas son el aire y la sangre que alimenta su deseo y propósito de destruir toda vida creada por *Juyakai* con sus aguas divinas".

De esta manera, los Añuu han pensado el conflicto de la vida desde el origen de los tiempos humanos, la confrontación entre la potencia creadora de la vida y la voluntad de dominio, la pulsión ecocida que aniquila la vida. Las abuelas habrían anticipado

la crisis ambiental que vendría a apagar la vida en la Tierra, reconociendo que

llegará ese tiempo en el que *Waiinnü/Yolujá* se adueñe finalmente del corazón de toda la gente, y el espíritu maligno de su ambición y codicia arrasará con todos los bosques, los ríos, las montañas, la gente. Ese será el día que *Juyakai* decidirá no regresar por un muy largo tiempo. Entonces, el rostro del cielo se secará y se agrietará en su piel como por la sequía la piel de la tierra. Las aguas de abajo escapan por las grietas del cielo y toda vida bajo el cielo morirá. El Ojo del mundo se habrá apagado, estará ciego.

Pero más allá del fatalismo que pudiera presagiar esa cosmovisión, los Añuu derivan sus principios para habitar el planeta como un

proceso social o colectivamente realizado; por tanto, exige un acuerdo previo acerca de la forma de ver, sentir y relacionarse con el espacio geográfico que el grupo territorializa. Por mejor decir, es necesario establecer un acuerdo social sobre la perspectiva común con la que rige y orienta su proceso de territorialización.

Los Añuu llaman *Eirare* a esta perspectiva originaria del proceso de territorialización, como el “*lugar de ver, sentir y vivir el mundo*, que impulsa y guía todo el proceso de producción y reproducción de la vida”. De esta manera, nos dicen José Ángel y Elizabeth que,

desde su propio *Eirare*, los diferentes grupos humanos orientan y ordenan sus relaciones ecológicas con la naturaleza y el mundo, así como sus relaciones sociales y de poder, tanto al interior del grupo como con todas aquellas otras comunidades de seres, humanas y no humanas, con quienes el grupo está obligado a compartir de forma permanente o circunstancial los distintos lugares/tiempo del espacio que territorializa [...], así como] las ideas y conceptos con los que simbólicamente concebimos y expresamos tales relaciones en nuestras lenguas, y con los que sustentamos el proceso de creación de los instrumentos, herramientas y demás mediaciones tecnológicas, necesarias para la producción y reproducción de la vida en el territorio.

Los Añuu piensan su existencia como un “estar dentro del mundo”, lo que implica un

emparejamiento en la existencia de todas las comunidades (humanas y no humanas), como necesaria complementariedad para la común producción y reproducción de la vida en el contexto creado por la ontológica pertenencia de todas ellas a la Tierra y al mundo.

José Ángel y Elizabeth nos dicen:

Tanto para los Wayuu como para los Añuu, el espíritu de la vida es una energía que los Wayuu llaman *Aseyuu*, y los Añuu, *Ariiyuu*. Es una *energía vital* de transformación que la Tierra recibe en el giro del universo, la cual envuelve todo el planeta; pero que, a su vez, la Tierra emana con el propio giro de su imantado corazón, y rizomáticamente, en rítmicas pulsaciones, emerge por todos los poros de su piel como energía de vida de todos los lugares/tiempo por ella creados en su constante caminar por el universo.

Para estos pueblos, la Tierra es un cuerpo vivo, con espíritu, cuyo metabolismo reproduce constantemente su vida y la de todas las comunidades de seres que, al interior de su cuerpo, o sobre su piel, reciben su *Aseyuu/Ariiyuu* o *energía vital* con la que reproducen su existencia.

En este sentido, vivir humanamente dentro del mundo implica “pisar suavemente la tierra”, como dice Ailton Krenak. Es aprender a vivir en las condiciones de la vida, territorializar la vida en un mundo capaz de crear y ejercer un *Eiña* integrado al metabolismo de vida, generando con su *hacer* el nuevo tiempo del retorno a la inmanencia de la vida. Para ello, nos dicen los Añuu en boca de José Ángel Quintero Weir, los humanos necesitamos establecer un *horizonte ético*, para guiarnos en nuestras relaciones ecológicas con la naturaleza y el mundo; pero también en nuestras relaciones sociales de poder, que los Wayuu definen como su constante

caminar como camina la Tierra (Wakuaipa), única forma de producir y reproducir su vida como cultura Wayuu, emparejada a la vida de

todas las otras comunidades (humanas y no humanas) presentes en los lugares/tiempo/órganos del cuerpo del mundo en su particular espacio territorial.

Así, el *Eirare* orienta una nueva comprensión del modo de *estar dentro* del mundo siguiendo “los *lugares/tiempo* que la Madre Tierra, con su propio giro y desplazamiento a través del universo, va creando de forma constante con la *energía vital* de su *Ariiyuu*”. Estar dentro de la vida conjuga el diálogo de saberes con un “diálogo de haceres” (Bozzano y Canevari, 2020).

De esta manera, los pueblos tradicionales conjugan en sus imaginarios la “dualidad” de lo Real de la Vida y la Vida Simbólica. El problema de la diferencia de lo Real y lo Simbólico, al que debe responder la ontología política y conjugarse en un diálogo de saberes que apunte hacia la sustentabilidad de la vida en el planeta Tierra, no radica tan solo en que los Pueblos de la Tierra tengan su propia comprensión de vivir *dentro del mundo*, sino en poner en consonancia la diversidad de modos de “ser y estar en el mundo” con las condiciones de sustentabilidad de la vida, sobre todo las impuestas por el pensamiento metafísico y por el régimen ontológico del Capital. José Ángel lo expresa como

el emparejamiento de todas las comunidades de seres como parte del proceso metabólico de la Tierra. Así, el *hacer* para producir y reproducir la vida de toda comunidad está sujeto al *hacer el tiempo* del mundo. Por ello, toda comunidad (humana y no humana) orienta el tejido de su territorio *en su* desplazamiento y *por él*, que siempre se corresponde a un transcurso que libera a la Tierra para el ejercicio de su propio *hacer*.

Empero, la convivencia de los diferentes mundos de vida de la humanidad ha sido dislocada y la sustentabilidad de la vida trastocada por la intervención del orden ontológico del Capital en el metabolismo de la biosfera, así como por las jerarquías de poder y la falta de una ética de la otredad de las comunidades ancestrales.

El problema al que pretende responder la ontología política y el diálogo de saberes es en el fondo la restauración de las condiciones de la vida de la biosfera y la convivencia de los diferentes modos culturales de habitar el planeta. Para Pirela y Quintero Weir –como para los Añuu, los Wayuu y todos los Pueblos de la Tierra–, tal saneamiento de la vida implica una “vuelta al Nosotros”, a Nosotros, a la conjugación de las otredades que conforman la trama de la vida. Se trata de “des-ontologizar” la vida, de dismantelar el régimen ontológico que convirtió al mundo en una “civilización de la mercancía” (como dice Davi Kopenawa), reduciendo ontológicamente todo lo existente al valor del mercado; un régimen que ha conducido al “umbral del muy posible y catastrófico ‘salto sin alas al abismo’ de eso que ellos denominan como ‘civilización humana’”, para construir una “civilización de la vida”, un mundo humano fundado en las condiciones de la vida.

Para ello, antes de “aprender a morir en el Antropoceno”, la humanidad deberá aprender a vivir en las condiciones de la vida. Ciertamente, los pueblos han sabido con-vivir con su muerte desde sus tiempos ancestrales, desde antes de que el “hombre civilizado”, el *Dasein*, entendiera su condición de “ser hacia la muerte”. Pero como hemos venido observando, más allá de la espiritualidad de sus cosmovisiones que les permite “vivir dentro del mundo”, de su resiliencia y resistencia a ser exterminados por el proceso globalizador ecocida y etnocida, los Pueblos de la Tierra no escapan a su “más fiero enemigo: *Waünnü/Yolujá*”, no solo el otro que los amenaza desde afuera, sino su propio Otro, que indefectiblemente llevan *dentro* como seres simbólicos.

Como ben-dice José Ángel, la pregunta a responder es: “¿Cómo recuperar el camino de nuestro *hacer* humano como constante tránsito en la sustentabilidad de la vida?”. Como viene diciendo José Luis Grosso, se trata de poner en práctica otra semiótica de la vida, otros modos de comprensión de la vida, acordes con las condiciones de la vida. El diálogo de saberes abre esos senderos como disposición al diálogo con otros saberes, al encuentro con lo Otro

inexpresable por el Logos y la Razón. Esa disposición exige un *corazonar* –como lo entienden los Añuu-Wayuu, así como los pueblos indígenas de Abya Yala y en general los Pueblos de la Tierra– que se articula en cinco principios, “como los dedos de una *Mano*”, con los que “debemos templar nuestras vidas en un permanente *cor-tar/compartir* [...] para *Buen Vivir* [a través del] *Buen Con-vivir* entre todos los diferentes *Nosotros* que estamos dentro del *Ojo del Mundo*”. *Corazonar* implica incorporar un

principio de *Responsabilidad* [...] que] exige *Responder* por todo y por todos: por lo que decimos y por lo que callamos; por lo que hacemos y por lo que dejamos de hacer, ya que, así como necesitamos de los otros para sustentar nuestra vida, igual los otros nos necesitan para sustentar la suya.

Sobre estos tres principios se erige la *Autonomía (Aureei)* que

señala el camino de pensar y hacer de acuerdo al caminar de la Tierra [...] guiado por la *Sabiduría* y no por la mera inteligencia, pues [...] la inteligencia solo está en la cabeza, mientras que la sabiduría (*Ke'in-taa*) reside en el corazón.

Ante el nihilismo de la razón, la filosofía occidental ha buscado un “principio vida” (Jonas, 2000) que permita a la humanidad volver al principio de la vida, privilegiando un modo de *ser dentro de la vida* a través de una fraternidad originaria y el reconocimiento de una indefectible otredad como condición de la vida (Levinas, [1978] 1999). Para apostar por la vida a través del diálogo de saberes, se requiere una disposición humana, una responsabilidad por la vida humana en la Tierra. En ese sentido, Hans Jonas ha proclamado un “principio de responsabilidad” (Jonas, 2004), un nuevo imperativo categórico: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana sobre la Tierra”. Empero, difícilmente podrá la bioética que surge de Occidente instaurar tal mutación en los ánimos de la humanidad “civilizada”. En cambio, los Pueblos de la Tierra –muchos

pueblos del Abya Yala– tienen esa disposición incorporada en su imaginario del *Chikekü We* o volver al Nos-otros. Es por ello que, sin idealizar los saberes ecológicos de estos pueblos, podremos apostar a poner en los cinco dedos de sus manos una esperanza de vida. En ese sentido, cobra significancia la palabra de Ailton Krenak: *nuestro futuro es ancestral*.

La sustentabilidad de la vida no habrá de surgir de la soberanía del orden ontológico del Capital, del poder de la razón, de las determinaciones del Logos humano, de una palabra maestra o un pensamiento unidimensional. El diálogo de saberes abre las vías de la historia al encuentro de otredades de los diversos modos de comprensión de las condiciones de la vida, permitiendo que por las venas de nuestros cuerpos circule la sangre de la vida, impulsada por los latidos y las pulsiones que brotan del *corazonar* de la vida. Así, el diálogo de saberes abre las compuertas del tiempo para liberar las aguas que fertilizan la tierra –*Juyakai*, la lluvia, impulsada por *Joutei*, el viento del sur–, dirigiéndolas hacia nuevos horizontes de vida, integrando en armonía la diferencia originaria de lo Real de la Vida y la Vida Simbólica, fecundando los territorios de vida de las comunidades humanas y no humanas. De este modo, se conjugan los discursos de las diferentes lenguas en los cursos de la naturaleza y en el metabolismo de la vida en la biosfera.

De esta manera, el diálogo de saberes labra los senderos y genera los sentidos que operan la transición histórica que conduce hacia la sustentabilidad de la vida en el planeta Tierra, dentro de las condiciones que la hacen posible.

Enrique Leff
10 de febrero de 2025

Bibliografía

Boege, Eckart (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. Ciudad de México: INAH/CDI.

Bonifaz-Nuño, Rubén (2011). *Elogio del espacio. Apreciaciones sobre el arte*. D. F., México: UAM/El Colegio Nacional/UNAM.

Bozzano, Horacio y Canevari, Tomás (2020). *Transformar diálogos de saberes en diálogos de haceres*. Buenos Aires: CONICET/EDULP.

Castoriadis, Cornelius ([1975] 2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

Derrida, Jacques ([1967] 2000). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.

Duverger, Christian (2023). *Memorias de Hernán*. México: Grijalbo.

Foucault, Michel ([1968] 1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.

Jonas, Hans (2000). *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta.

Jonas, Hans (2004). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Ciudad de México: Herder.

Habermas, Jürgen (1989). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Buenos Aires: Taurus.

Habermas, Jürgen (1990). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Buenos Aires: Taurus.

Heidegger, Martin ([1943-1944] 2012). *Heráclito*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.

Leff, Enrique ([2004] 2022), *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza* (2ª ed. corregida). México: Siglo XXI Editores.

Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Leff, Enrique (2019). *Ecología política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Leff, Enrique (2020). *El conflicto de la vida*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Leff, Enrique et al. ([1986] 2000). *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. Ciudad de México: Siglo XXI.

León-Portilla, Miguel ([1956] 1976). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Distrito Federal: UNAM.

Levinas, Emmanuel (1978 [1999]). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme.

López y López, Gregorio (1961). *Esquema del pensamiento filosófico zapoteca* [Tesis de maestría]. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Maldonado, Carlos Eduardo (2011). *Termodinámica y complejidad. Una introducción para las ciencias sociales y humanas*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Morin, Edgar (1980). *La méthode. La vie de la vie*. París: Editions du Seuil.

Morin, Edgar (1993). *Introducción al pensamiento de la complejidad*. Barcelona: Gedisa.

Pérez Ruiz, Maya Lorena y Argueta Villamar, Arturo (2019). *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina*:

investigación colaborativa y descolonización del pensamiento. Ciudad de México: JP Editores/CONACYT/International Science Council.

Stengers, Isabelle (2009). A representação de um fenômeno científico é uma invenção política. *Instituto Humanitas Unisinos*. http://www.unisinos.br/_ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=17212

Varea, Anamaría (Coord.) (1997b). *Ecologismo ecuatorial. Conflictos socioambientales en las ciudades*. Quito: CEDEP/Abya Yala.

Devenir de la vida y trascendencia histórica

Las vías abiertas del diálogo de saberes

Enrique Leff

La ontología del ser, el devenir de la vida y la crisis ambiental del planeta

Hace 3.800 millones de años ocurrió un acontecimiento insólito en el universo: en la galaxia donde arde el fuego del astro que gobierna nuestro sistema solar, surgió la vida en el planeta Tierra. A partir de ese remoto tiempo, la vida ha evolucionado movilizadora por la reducción de gradientes termodinámicos, gracias a la fotosíntesis y a través de la simbiogénesis de la vida, en el laberinto de la creatividad complejizante de la vida. En el largo proceso evolutivo de las formas de la vida, se erigió en el reino animal el *Homo erectus* que habitó el planeta a lo largo del Pleistoceno, hace unos 1.8 millones de años. En la conjugación del gesto y la palabra (Leroi-Gourhan, 1964-1965) ocurrió otro acontecimiento aún más enigmático: del humus de la Tierra y en la evolución de la vida se fue configurando el Orden Simbólico de la vida humana. Así, vino al mundo el *Homo sapiens sapiens*, el ser humano pensante constituido por el Logos, por el grito y la palabra, por el lenguaje, los símbolos y el discurso.

Muchos miles de años después, se grabarían en piedra las primeras inscripciones simbólicas, de las que son emblemáticas las representaciones del arte rupestre paleolítico de Chauvet (37.000-33.500 años atrás) y de Lascaux (aproximadamente 18.000 años atrás) en Francia, así como las cuevas de Altamira, en el norte de España. Se estima que la escritura jeroglífica se comenzó a utilizar hacia 3.300 a. C., aproximadamente en la misma época en la que surgió la escritura cuneiforme en Mesopotamia. La escritura marca la diferencia originaria, la disyunción de lo Real de donde emerge el Orden Simbólico (Derrida, [1967] 2008) que caracteriza al ser humano. Los primeros textos bíblicos de la Torá del Antiguo Testamento datan aproximadamente del 900 a. C. Fue apenas hace unos 2.500 años, en la cumbre de la civilización de la Antigua Grecia, que el pensamiento, el lenguaje y la palabra se articulaban en el Logos humano, en una intuición-intelección de las cosas del mundo atraídas por el pensamiento del Ser. Fue el “primer comienzo” del pensamiento filosófico occidental, de la ontología que, como pensamiento del Ser, habría de marcar la historia de la metafísica y los destinos de la historia humana. Parménides (nacido c. 515 a. C.) acuñó el pensamiento humano en la unidad del Ser y el Pensar. En una intuición tan deslumbrante como el *fuego de la vida*, Heráclito (c. 535-c. 475 a. C.) pensó como *Physis* la potencia emergencial de todo lo existente y la evolución creativa de la vida; pero al mismo tiempo comprendió la manera como el Logos humano, en su forma de aprehender la diversidad de lo múltiple, en su recolección de la *Physis*, la redujo al concepto genérico y universal de lo Uno. Quedó allí sembrado el germen de la destinación del Ser en el devenir de la diversidad complejizante de la vida, constreñido por la unidad del concepto, a la representación de la Idea y a la medida de la ratio. Los destinos de la vida serían intervenidos por el pensamiento humano como las represas contienen y desvían el libre curso natural de las aguas de los ríos. La *ontología del ser*, que alcanzaría su momento culminante con el *iluminismo de la razón* en la larga odisea de más de dos mil años de la historia de la

metafísica, habría deslumbrado al mundo moderno, proyectando sus propias sombras en la comprensión de la vida.

La crisis ambiental es el efecto histórico más contundente de la intervención del Logos humano en el devenir de la *Physis*, de la imposición del *principio razón* y del dominio de la racionalidad de la modernidad sobre las condiciones de la vida (Leff, 2018). Empero, la vida en la Tierra siguió transformándose, en una coevolución de la naturaleza y de las culturas, junto con la organización de las diversas comunidades humanas que han habitado el planeta. El lenguaje humano se multiplicó en la Torre de Babel, dando lugar a una diversidad de los saberes del mundo y de modos de significación de la vida (Steiner, 2001). Pero las lenguas forjadoras de los muchos mundos de vida de los Pueblos de la Tierra fueron intervenidas por el Logos y sometidas al dominio de la razón por la Conquista y a través de la colonia, sujetas a la voluntad de poder instituida por la racionalidad de la modernidad. Estos saberes ancestrales que han resistido a su exterminio renacen en el *fin de la historia*, en la emancipación de la vida de la jaula de hierro de la razón. Hoy, esa dispersión de saberes se reencuentra en el mundo globalizado, movilizado por la intervención forzada del régimen ontológico de la tecnoeconomía que invade sus autonomías constitutivas y por el espíritu de supervivencia y emancipación que anima a los movimientos emergentes de *reexistencia* de sus mundos de vida, afianzada en los derechos existenciales de los Pueblos de la Tierra. En ese laberinto de la vida, en el entramado de la historia, se configura el diálogo de saberes para reconducir los destinos de la vida ante la crisis civilizatoria que enfrenta la humanidad.

El diálogo de saberes que pone en juego la crisis ambiental no solo se refiere al intercambio de miradas y opiniones sobre las cuestiones que aquejan al mundo y en las cuales están comprometidos diferentes intereses y confrontados puntos de vista diversos. No apunta solamente hacia una ética para acoger diversas posiciones y dirimir sus controversias dentro de una democracia deliberativa sujeta a los procedimientos de una racionalidad comunicativa

(Habermas, 1989, 1990). No es una metodología para propiciar un intercambio intercultural o para promover la fusión entre diferentes disciplinas con el propósito de construir esquemas inter- o transdisciplinarios de conocimiento. El sintagma “diálogo de saberes” funda un sentido categorial que refiere al encuentro entre diferentes seres culturales, a la diversidad de modos de comprensión del mundo y de modos de ser-en-el-mundo. En este sentido, el diálogo de saberes viene a suplantarse la comprensión del sentido la historia instaurado en la filosofía moderna por el idealismo trascendental: la idea de la trascendencia histórica pensada desde la racionalidad kantiana, la dialéctica del saber absoluto de Hegel o la contradicción en la lucha de clases de Marx.

La historia natural adquiere un sentido trascendental desde el momento en el que el modo propio de ser de la vida –su potencia emergencial, sus mutaciones y transformaciones en la evolución creativa de la vida– es dominado por el modo de comprensión del ser, del encuadre del pensamiento metafísico de la modernidad en el que se configura la filosofía trascendental de Kant, Hegel, Marx y Husserl. Empero, el *ser* y la *vida* son categorías universales que solo alcanzarán su autocomprensión y su sentido más propio desde los modos de existencia que se forjan en los lenguajes de las culturas diversas que constituyen los modos de vida humana en el planeta. Es desde esa perspectiva que se abre *otra filosofía de la historia*, en la que adquiere su sentido propio el diálogo de saberes. De esta manera, se activa un retorno hermenéutico, en el sentido en el que el pensamiento vuelve sobre lo ya pensado (Heidegger) para desentrañar los sentidos de la historia. El diálogo de saberes se constituye así en otro modo de comprensión de la generación de otras verdades históricas: de otros modos de producción de la existencia humana y de construcción de otros mundos posibles.

Es en este sentido que el diálogo de saberes hace posible pensar la “trascendencia” del mundo dominado por el régimen ontológico de la tecnoeconomía hacia de una *racionalidad ambiental* fundada en las condiciones de la vida. Tal transición no puede entenderse

como un estado emergente del ser –su epocalidad ecológica o ambiental–, sino como un proceso histórico más complejo que debemos pensar como el encuentro infinito entre lo Real y lo Simbólico, en el devenir complejizante de la vida, intervenido por el Orden Simbólico: el Logos, la Ratio, el *ego cogito*, la racionalidad; por la *falta en ser*, que moviliza la voluntad de poder hacia el dominio de la vida, y el proceso de emancipación de la vida, que lleva a la *reterritorialización de la vida* en la *rempropiación¹ cultural de la naturaleza*. Esto ocurre a través de un diálogo de saberes, entendido como un encuentro de seres culturales constituidos por sus saberes, en el campo de la *ontología política*.

El enigma de la vida –que de la vida haya surgido una forma de *vida simbólica* antitética con lo *real la vida*– llama a pensar las condiciones de la vida olvidadas en la historia de la metafísica por el privilegio y la dignidad del pensamiento del Ser. La crisis ambiental, como signo del riesgo de muerte de la vida, activa la responsabilidad de la humanidad ante este acontecimiento histórico generado “humanamente”, convocando a un diálogo de saberes como una condición de convivencia y sustentabilidad de los

¹ Adopto aquí el neologismo “empropiar” como traducción del término “*enowning*”, con el cual Parvis Emad y Kenneth Maly resuelven la difícil traducción del concepto heideggeriano de *Ereignis* desde el título de su obra *Contributions to Philosophy: (From Enowning)* (Heidegger, [1937-1938] 1999). Este término pone de manifiesto el hecho fundamental de que el Ser no se apropia de los entes de la misma manera en que uno se apropia de un objeto o extrae algo de alguna parte para hacerlo propio, como toda cultura se ha apropiado de la naturaleza, convirtiéndola en su patrimonio biocultural, o como el capitalismo expropia a la naturaleza. *Empropiar* significa hacer propio algo dentro de la inmanencia del ser empropiador, porque propiamente le pertenece o porque emerge de sí mismo, de la misma manera en que la vida, en su diversidad emergente y complejizante, pertenece a la vida misma. En el campo de la ontología política, la *empropiación de la naturaleza* adquiere el sentido de pensar los modos emergentes de reinvención de las identidades y la reinscripción de los imaginarios y prácticas de los pueblos en la inmanencia de la vida, así como de la autonomía en el manejo de su patrimonio biocultural dentro de las condiciones de la vida. Este modo de empropiación es una utopía que, sin pretender la reunificación entre lo Real y lo Simbólico –la fusión de la diferencia originaria en un monismo ontológico–, permite distinguirlo de los modos tradicionales de apropiación cultural y de la expropiación capitalista de la naturaleza.

diversos modos de existencia de la vida. Este diálogo abre los caminos de la historia hacia nuevos horizontes para la construcción de territorios de vida fundados en una ontología política de la diversidad, la diferencia y la otredad. En esta reapertura de la historia, el pensamiento ético-político inscrito en la categoría de *racionalidad ambiental* ejerce la crítica del pensamiento metafísico y de la razón logocéntrica, para elaborar los conceptos que permitan comprender de manera consistente el sentido de la *cuestión ambiental* y las causas de la crisis ambiental. De este modo, este pensamiento busca abrirse hacia el horizonte de lo posible en el plano de la inmanencia de la vida, orientado hacia la construcción de un futuro *sustentable, durable y con sentido*, conforme con las condiciones *termodinámicas y ecológicas, simbólicas y culturales* de la vida.²

La construcción de la sustentabilidad de la vida llama a pensar las condiciones de la vida. Para ello, convoca a los diferentes modos de comprensión del mundo y de la vida –a los diversos sentidos de la existencia– que, a través de sus estrategias de poder,

² La consistencia posible de una comprensión de la cuestión ambiental, fundada en una racionalidad ambiental que se configura dentro de una ontología política de la diversidad, la diferencia y la otredad, nos obliga a atender las advertencias de Jacques Derrida en su reflexión transontológica, fuera del cerco del Logos y desde la perspectiva de una ética de la otredad, cuando señala “la imposibilidad de traducir mi relación con el Otro dentro de la coherencia racional del lenguaje –esta contradicción y esta imposibilidad no son signos de ‘irracionalidad’ sino el signo de que ya no es posible derivar inspiración alguna *dentro* de la coherencia del *logos*, que el pensamiento ha quedado suprimido en la región del origen del lenguaje como diálogo y diferencia. Este origen, como condición concreta de la racionalidad, es nada menos que ‘irracional’, pero no podría ‘incluirse’ en el lenguaje. Este origen es una inscripción inscrita” (Derrida, 1989a, p. 128). Por su parte, Emmanuel Levinas cuestiona a Heidegger por excluir la otredad ética de la coexistencia ontológica: “La *revelación*, con relación al *conocimiento objetivante*, constituye una verdadera inversión. En Heidegger, ciertamente, la coexistencia es planteada como una relación con otro, irreducible al conocimiento objetivo, pero reposa también, a fin de cuentas, en la relación con el *ser en general*, en la comprensión, en la ontología. De antemano, Heidegger plantea este fondo del ser como el horizonte en el que surge todo ente, como si el horizonte y la idea de límite que incluye y que es propia de esta visión, fuese la trama última de la relación. Además, en Heidegger, la intersubjetividad es coexistencia, un *nosotros* anterior al Yo y al Otro, una intersubjetividad neutra. El cara-a-cara, a la vez, anuncia una sociedad y permite mantener un Yo separado” (Levinas, [1977] 1997, p. 91).

movilizan de manera conflictiva los destinos de la vida en la Tierra. La historia habrá de conducirse a través de un diálogo de saberes en el encuentro de las diferencias entre seres culturales diversos, re-de-letreando los alfabetos, re-articulando la sintaxis y la gramática de sus lenguas, re-significando sus mundos de vida, metaforizando el lenguaje hasta que alcance a re-pensar y re-enactuar la vida desde el fondo de la vida, para sustentar la vida en las condiciones de la vida.

Lo que aqueja hoy a la humanidad ante la crisis ambiental es el enigma del saber posible sobre los destinos de la vida en el planeta, sobre todo por la manera en que son producidos por la racionalidad tecno-económica que interviene la vida, sin poder saber sus efectos en la degradación de las estructuras ecológicas que sostienen y recrean la vida. Es una racionalidad que desconoce sus causas y sus consecuencias: el *no saber del conocimiento* que activa el metabolismo de la biosfera de modos insabibles e incontrolables por el actuar humano, habilitado por un *conocimiento insapiente de la vida* que desencadena el poder de la razón y la potencia de la tecnología.

En esta perspectiva emerge la *sustentabilidad de la vida* como “lo por pensar” de la *Physis* desde la crisis ambiental: de aquello que habremos de recuperar y reconstruir desde los imaginarios y de los procesos de rempropiación de los modos de vida de los pueblos, a través del diálogo de saberes. Pensar este proceso es la condición del hombre que emerge desde su *falta en ser* y que lo impulsa hacia la emancipación pensante de sus modos de ser-en-el-mundo, movilizado por los conflictos de territorialización de la vida, que nacen desde la disyunción originaria entre lo Real y lo Simbólico, y que se han precipitado sobre la crisis ambiental (Leff, 2018, 2020).

La vida quiere la vida. La *voluntad de poder* (Nietzsche), como régimen ontológico que domina, cercena y degrada la vida, que se ha vuelto contra la vida, emerge del fondo oscuro de la vida humana, desde su *falta en ser* (Lacan). En este conflicto deberá configurarse un in-cierto saber de la vida, una diversidad de modos de comprensión de la vida, a través de un diálogo de saberes mediador del

conflicto de sus diferencias. El saber de la vida es un infinito acercamiento a una verdad que se escapa como por una fuerza centrífuga activada por el *logocentrismo de la ciencia* (Derrida, 1989b).³ La vida no sabe de sí misma; el conocimiento siempre corre detrás de la vida que se despliega hacia horizontes infinitos. Tal es la condición del saber de la vida y lo que llama a pensar la crisis ambiental: saber los flujos y los giros entrópico-neguentrónicos que conducen ciegamente la evolución creativa de la vida; saber los modos de productividad que nacen de la generatividad de la *Physis* y se configuran en los diferentes niveles de autoorganización de la materia, desde la simbiogénesis de las primeras moléculas de vida hasta las solidaridades creativas de sociedades neguentrónicas.

Saber la vida se vuelve condición para salvar la vida. Tal saber implica saber los diversos modos de autoorganización y productividad neguentrónica, así como de disipación y degradación entrópica de la energía; saber la *falta en ser* que impulsa la voluntad de poder de la vida humana y moviliza el metabolismo de la biosfera, así como la *voluntad de poder querer la vida*, que impulsa los procesos emancipatorios del ser humano y de los Pueblos de la Tierra; saber todo aquello que ha permanecido oculto tras el despliegue de la vida, pero que se mantiene como condición de la vida; saber aquello de lo que no da certeza el conocimiento científico. Tal es la condición del *saber ambiental* como condición de la vida: un saber que se inscribe en la inmanencia de la vida. En esta in-certeza, la pregunta sobre las condiciones de la vida –¿qué y cómo es la vida?– labra la Tierra para arraigarla en territorios de vida, abriendo los caminos hacia nuevos horizontes de la vida posible.

³ El logocentrismo –aquello que está “centrado” en el Logos (el habla, el discurso, la razón, la ciencia)– es el término acuñado por Derrida para caracterizar cualquier sistema signifiante “estructurado por una valoración del habla sobre la escritura, de la inmediatez sobre la distancia, de la identidad sobre la diferencia, y de la auto-presencia sobre todas las formas de ausencia, ambigüedad, simulación, sustitución o negatividad” (Derrida, [1972] 1981, p. 4, NT 1; traducción propia).

La condición de la existencia humana, los imaginarios culturales y la territorialización de la vida

En el llamado de la vida a un *saber la vida*, emerge el enigma de los modos de inscripción de lo Real de la Vida en el Orden Simbólico del ser humano. En los imaginarios sociales se incorpora lo Real de la Vida como una *trans-figuración de la vida*, instituyendo modos de ser-en-el-mundo donde se despliegan diferentes maneras de pensar y de sentir la vida. En los imaginarios de la vida se instauran hábitos, costumbres y prácticas que no reflejan la Verdad de lo Real, sino que lo reconfiguran simbólicamente en la creación e institución de sus mundos de vida. Estos se manifiestan en un *ethos* y en una praxis de vida sin prueba de falsación científica, cuya realidad se legitima como un derecho de existencia más allá de la veracidad de una correlación objetiva con lo Real. Empero, si estos procesos de incorporación de la vida en los imaginarios culturales no siempre se expresan por medio de la palabra y a través de formaciones discursivas, tampoco podrían eludir el acto reativo, las transfiguraciones simbólicas y las encarnaciones sintientes del lenguaje.

Más allá de la huella que pudiera haber dejado un protolenguaje en el *ethos* de un pueblo, el *imaginario instituyente* (Castoriadis, [1975] 2010, 1997) nace de la creación imaginaria del lenguaje, en su práctica cotidiana, allí donde las tradiciones culturales, los saberes prácticos y la formación de identidades son mediados por la acción comunicativa de una comunidad reflexiva. De esta manera, las comunidades y los Pueblos de la Tierra forman sus mundos de vida no solo por la función poética del lenguaje, sino en sus prácticas de vida: en el *que-hacer-vital* que instauro un modo de ser-en-el-mundo. Al enunciarse lingüísticamente, los imaginarios adquieren un carácter colectivo y dialógico, en el que se manifiesta la fuerza imaginativa, alterativa y prospectiva de un pueblo o comunidad en la invención de sus mundos-de-vida. Estos imaginarios no expresan la intencionalidad de una *noesis*, sino que se

configuran dentro de un magma de significaciones múltiples posibles, cuyo sentido emerge a través de su diferencia semántica con otros enunciados, en una semiopraxis abierta al encuentro de diferentes modos de significancia, puestos en tensión y relación a través del diálogo de saberes.⁴ A través de sus prácticas discursivas –mediante sus experiencias vitales y su semiopraxis con el medio ecológico que habitan–, los imaginarios de los pueblos arraigan en territorios de vida y afirman su derecho de ser-en-el-mundo.

En el reclamo de las comunidades indígenas por sus derechos consuetudinarios, en la reivindicación del “derecho a tener derechos”, se manifiesta la resiliencia del imaginario instituyente de los pueblos. En los procesos de reinención de sus identidades, se redefine y rearraiga la verdad de un pueblo en un territorio de vida. Allí se expresa la verdad de la vida en su co-evolución bio-eco-cultural. La instauración del mundo de vida de un pueblo no es la fundación del ser por *Dasein* genérico, desde una facticidad de la vida en la que se hayan asimilado *a priori* las condiciones termodinámico-ecológicas del medio, ni una intuición o intención que funde fenomenológicamente su mundo-de-la-vida. Un *territorio de vida* se instituye en una praxis histórica, a través de una comunicación

⁴ Los destinos de la vida estarían trazados a través del encuentro conflictivo de diversos modos de percepción y comprensión de la vida, por un diálogo de saberes que está más allá de la conciencia e intencionalidad de un yo subjetivo, de un cogito personal, abierto a la insapiencia de la otredad en la convivencia de diversos mundos de vida. Como señalara Merleau Pontí, “La evidencia del otro es posible porque yo no soy transparente para mí mismo y mi subjetividad arrastra con ella su cuerpo [...] en tanto que lo otro reside en el mundo, que es visible y forma parte de mi campo, nunca es un Ego en el sentido que yo soy para mí mismo [...] El otro no es jamás un ser personal [...] si mis percepciones permanecen excéntricas en relación a mí como centro de iniciativas y de juicios, si el mundo percibido permanece en un estado de neutralidad, ni objeto verificado, ni sueño reconocido como tal, entonces todo lo que aparece en el mundo no está dispuesto de inmediato frente a mí, y puede figurar allí el comportamiento del otro. Este mundo puede permanecer indiviso entre mi percepción y la suya, el yo que percibe no tiene un privilegio particular que haga imposible un yo percibido; ambos no son cogitaciones encerradas en su inmanencia, sino seres que están rebasados por su mundo, y que en consecuencia pueden superarse uno por el otro.” (Merleau Pontí, 1945, p. 405).

intercultural, de un diálogo de saberes con la ciencia y con otros saberes, en un proceso creativo de la vida, sin que ningún *de-signio* de la vida o *a priori* de la razón pueda establecer sus condiciones objetivas a través del método de falsación con una realidad objetiva (Popper, 1973). De allí que los conflictos entre diversos modos de territorialización de la vida no puedan resolverse a través de un principio de equidad racional o de democracia epistémica, porque remiten a una otredad radical de sentidos imposibles de subsumirse en un saber de fondo capaz de dirimir sus diferencias a través de una racionalidad comunicativa (Habermas, 1989, 1990).

Desde la institución de los imaginarios sociales como modos de reconfiguración de la naturaleza en el pensamiento y su incorporación en las prácticas sociales, los modos de ser-en-el-mundo se convierten en vías de territorialización de la vida a través de los sentidos y las significaciones de la cultura. Se abre allí una indagatoria filosófica, antropológica y sociológica sobre los modos de inscripción de la vida en las prácticas vitales de los pueblos y las maneras de movilización del metabolismo de la biosfera desde sus ontologías existenciales. En ese cuestionamiento de las condiciones de la vida, se establece el campo de una *ontología política*, en el encuentro y confrontación entre la racionalidad tecnoeconómica que domina al mundo globalizado y los imaginarios sociales de los Pueblos de la Tierra, en el diálogo de saberes entre seres culturales diferentes, en la forja de un cosmopolitanismo pacífico y de un mundo sustentable para la humanidad.

Los imaginarios sociales se afianzan así en los derechos del ser cultural. Se inscriben en las identidades de un pueblo como un *ethos colectivo*, donde se entretajan relaciones de encuentro, reciprocidad y complementariedad entre los diferentes modos de comprensión y apropiación de la naturaleza, en la evolución complejizante de la vida, en el infinito encuentro de otredades que nace desde el acontecimiento originario de la diferencia irreducible entre lo Real y lo Simbólico, en un diálogo de saberes con lo “otro”, más allá de una autorreflexión del sujeto sobre sí mismo,

dependiente de una conciencia individual del mundo externo y de una comprensión racional del orden ontológico de su realidad; desde otro modo de comprensión que el de una razón capaz de otorgarle una seguridad ontológica del mundo que habita.

La emancipación de los pueblos a través de sus imaginarios instituyentes no podría darse hoy como un retorno a sus autonomías originarias ni como una reflexión de la modernidad sobre sus propios principios sin fundamento. Las perspectivas de sustentabilidad de la vida que parten de los imaginarios sociales abren caminos para la construcción de *otros mundos posibles* en el encuentro con la modernidad y la alteridad de otros mundos tradicionales. Los imaginarios sociales se inscriben en una *política de la diferencia*, referida a los *derechos del ser colectivo* y a la invención de nuevas identidades atravesadas y constituidas por *relaciones de poder en el saber* (Foucault, 1980).⁵ Los imaginarios sociales de la sustentabilidad perviven y se reinventan en un diálogo de saberes, en su confrontación, hibridación y demarcación con los conocimientos expertos de las ciencias, así como en sus alianzas solidarias con otros saberes.

Late allí la potencia de “lo sido de la vida”, como la historia acontecida que permanece viva y activa en el presente, que influye en los flujos de la vida hacia diversos horizontes de vida. En la Tierra, con-fluyen las corrientes de la evolución de la vida y los diferentes modos culturales de habitar la biodiversidad en el metabolismo de la biosfera: de los muchos mundos de vida que han sido y de incontables destinos posibles. Este “haber sido” se remonta a su tiempo histórico y su actualidad presente; a su origen cósmico, neguentrópico y ecológico; a su génesis constitutiva en lo Real de la Vida, hacia sus configuraciones simbólicas, sincrónicas

⁵ Como afirma Foucault (1966), lo originario que se asienta en un imaginario no remite a la esencialidad de un comienzo alejado en el tiempo, a un acontecimiento que se diluye en la historia, sino al núcleo del ser cultural que revive y se resignifica en cada momento en las prácticas cotidianas, en los actos del trabajo, del habla, de la vida misma.

y diacrónicas, con la “facticidad de la vida”. En la conjunción de la potencia creativa aún retenida y no realizada en la organización de la vida con la memoria del “haber sido” de los Pueblos de la Tierra, se juega el “poder llegar a ser lo que pudo haber sido” en la evolución creativa de la vida.

La reducción fenomenológica de Husserl y la *destruktion* hermenéutica de Heidegger, que prometían remontarse a los modos más originarios de la comprensión del ser, no alcanzan a entender los modos en que lo Real de la Vida se ha incorporado en los imaginarios de los pueblos. En la “estructura de comprensión” de los imaginarios sociales, fragua el poder de “hacer ser” como una alteridad radical, donde se despliega no solo la inconmensurabilidad de los mundos de vida del ser cultural y de su lugar en el proceso de globalización, sino su potencia de llegar a ser en el horizonte de lo contingente posible, que abre el diálogo de saberes en el campo de la ontología política. Así, convoca el encuentro entre formas diferenciadas e intraducibles del ser cultural en la apertura de vías alternativas y conjugadas en la construcción social de la sustentabilidad de la vida.

En este sentido, la historia se destina en los modos y ritmos en que la vida, que evoluciona termodinámicamente hacia lo “adyacente posible” (Kauffman, 2003), es movilizada por el magma de significaciones que emerge y se conjuga en el diálogo de saberes. En esta perspectiva, el devenir de la vida en la historia humana ya no podría comprenderse en el sentido de la filosofía trascendental ni como el acontecimiento del *Ereignis* como la “verdad del ser” (Heidegger, [1937-1938] 1999). Es en la historia de la existencia de los Pueblos de la Tierra –entre haber sido presente en el pasado y su potencialidad presente para abrir futuros de vida, para enactuar lo Real dentro de la condición de la realidad del mundo– donde se juegan las posibilidades de la vida: la posibilidad de reabrir la historia y de construir otros mundos posibles desde la potencia emergencial de la *Physis* en su encuentro con los procesos de emancipación y reexistencia de los Pueblos de la Tierra. El enigma

del destino de la vida se conjuga en el diálogo de saberes. En él se juega el misterio del devenir de la vida, en la manera en que, desde las ontologías existenciales, pervive y se resignifica el “haber sido de la vida vivida”, se orienta y acelera la flecha del tiempo en su sentido entrópico, o en la movilización de la potencia neguentrópica en el metabolismo de la biosfera, en el horizonte de lo posible, en la evolución creativa de la vida.⁶

La *historia de la vida* no es la *historia del ser* que se despliega en el mundo, sino la conjugación de diversos regímenes ontológicos y de las ontologías existenciales que movilizan el metabolismo de la vida en la Tierra. La “trascendencia de la historia” es el devenir de la vida, que es destinada por el encuentro de los modos de ser-en-el-mundo de seres culturales que activan el fuego de la vida y reconducen los flujos de materia y energía a través de los diversos modos de comprensión de la vida, que en-actúan la potencia de la vida en sentidos diversos. Es el juego de las ontologías existenciales forjadas en los imaginarios de la vida, que inter-vienen y con-mueven el metabolismo de la biosfera (la geosfera, la atmósfera y la estratósfera); que funden la temporeidad de su existencia en las temporalidades de la termodinámica de la vida. Se abre así la comprensión de la historia de la vida –más allá de la historia del ser–, como la distribución rizomática de diversas mesetas territoriales (Deleuze y Guattari, [1980] 1987), en las que se despliega la *complejidad ambiental* (Leff, 2000) en los anudamientos y desenlaces de lo Real y lo Simbólico.

La territorialización de los imaginarios de la vida no se reduce a la fenomenalidad del cuidado del modo en el que el *Dasein* funda su mundo. Desde las cosmovisiones de un pueblo –la constelación

⁶ Derrida afirma contundente: “El tiempo del pasado en el discurso y el pasado del tiempo en la ek-sistencia son el enigma mismo. No son enigmas entre otros enigmas sino el enigma del enigma, la fuente enigmática en general, la enigmaticidad [... es la] unidad ekstásica de los éxtasis de la temporalidad (presente, pasado, avenir) que constituye el pasado como un avenir habiendo sido, como un avenir estándose presentificando” (Derrida, 2013, pp. 256-257; traducción propia).

de sus relaciones con sus divinidades, con los ecosistemas que habitan, con su comunidad y sus otros–, se instituyen los imaginarios que se territorializan en las prácticas de vida de los Pueblos de la Tierra. En este sentido, el devenir y el destino de la vida no son la “historia del ser”, sino el juego diacrónico del encuentro entre lo Real de la Vida y la vida simbolizada en la polis de la vida social: la conjugación de las corrientes y flujos de la vida en su enlazamiento con los lenguajes, las significancias, los intereses, los poderes y los sentidos de la vida en el diálogo de saberes.

Los derechos de ser en el mundo, la reexistencia de la vida y el encuentro en la otredad

La pregunta por la vida abre el pensamiento para comprender los modos y las vías por las cuales encarnan los principios y las condiciones de la vida en los imaginarios ambientales de los Pueblos de la Tierra, en sus prácticas y en sus actos vitales; la manera como se configura la raíz compleja de una identidad social, de la vida que se inscribe en la osamenta de su historia social y fluye en el metabolismo de la biosfera, reviviendo una identidad originaria y reafirmando una fuerza creativa en su resistencia a la degradación entrópica de la vida, que se expresa en sus estrategias de supervivencia y reexistencia en su encuentro y confrontación con la modernidad. De esta manera, emanan los procesos de emancipación de los pueblos en el campo de la ecología política, donde ejercen sus *derechos de ser en el mundo*; donde los imaginarios culturales fecundan las posibilidades de la vida como el prisma que se abre en el encuentro con diversas formas del ser cultural. En esa perspectiva, podemos visualizar la manera en que la praxis emancipatoria de la vida se bifurca hacia horizontes inéditos, a través del diálogo de saberes, proyectándose hacia la producción de un futuro sustentable generado por la heterogénesis de la vida, ramificándose hacia su diversidad en una política de la diferencia y afianzándose

en una ética de la otredad. En este sentido, la autonomía de los pueblos se ejerce a través de su praxis emancipadora en la fundación de otros mundos posibles como la creación de lo “radicalmente otro”, en la inmanencia de la vida.

En esta visión de las condiciones de la vida humana, inserta en las condiciones de la vida de la biosfera, la relación de otredad en el encuentro intersubjetivo se transfiere hacia un diálogo de saberes, comprendido como el encuentro de seres culturales diferenciados, de identidades colectivas que se miran frente a frente desde el arraigo a sus territorios de vida; que dialogan, intercambian experiencias, construyen alianzas y dirimen conflictos desde mundos de vida diversos, desde sus identidades irreductibles e intransferibles, por la fecundidad de sus diferencias. Esta es la ética política que abre la racionalidad ambiental en la forja de un mundo guiado por la heterogénesis de la *Physis* y el despliegue de la evolución creativa, diversificadora y complejizante de la vida, hacia un futuro sustentable. Es la desembocadura de la historia destinada por la ontología del ser en el océano de la ontología política, en el campo del conflicto entre las vías alternas de territorialización de la vida.

Así, las comunidades afrodescendientes de Colombia, en sus reivindicaciones étnicas y sus luchas para reapropiarse sus territorios biodiversos. reclaman sus derechos de ser (de ser negros), sus derechos al territorio (un espacio para ser), sus derechos a la autonomía (al ejercicio del ser), su derecho a construirse un futuro desde su visión cultural, sus formas tradicionales de producción y organización social (Escobar, Grueso y Rosero, citados por Escobar, 1999, pp. 180-181). La invención de las reservas extractivistas de los seringueiros en la Amazonia brasileña y el proyecto de la Reserva Ecológica Campesina de Los Chimalapas en el sureste de México son ejemplos emblemáticos de la construcción de estos nuevos derechos del ser cultural y de nuevos territorios comunales de vida a

través del diálogos de saberes.⁷ Estas luchas de emancipación son “luchas ontológicas” por sus derechos de ser-en-el-mundo, por sus derechos de darse un mundo territorializando sus identidades, para construirse su propio futuro en el horizonte de lo posible de la vida. Los discursos emancipatorios de los Pueblos de la Tierra son una expresión ejemplar del diálogo de saberes en el campo de la ontología política, al reapropiarse y reformular, desde su identidad cultural, la ontología existencial de Heidegger, la política de la diferencia de Derrida, la ontología rizomática de Deleuze y Guattari ([1980] 1987) y la ética de la otredad de Levinas ([1977] 1997).

El diálogo de saberes va más allá de un diálogo intersubjetivo desvinculado de las condiciones de lo Real de Vida. En este sentido, implica un encuentro de los conocimientos y saberes de la naturaleza con la entropía como la ley límite de la naturaleza en el orden de la vida y de la producción. Tal encuentro es una deconstrucción de

⁷ Un ejemplo de la construcción de nuevos territorios de vida a través del diálogo de saberes es la experiencia de Maderas del Pueblo en la construcción de la Reserva Ecológica Campesina de Los Chimalapas: “partiendo de un intenso proceso de diálogo e intercambio de información con las comunidades indígenas y/o campesinas, dueñas y habitantes de la Región de interés (ellos saben mejor que cualquiera, el qué y el quién de lo que ocurre ahí adentro; nosotros ‘los externos’, podemos saber, investigar y comunicarles el cómo, el por qué y sus consecuencias) provocando con este diálogo –a veces en el sentido literal de la palabra– la reflexión y discusión conjunta, de esos ‘qué’, ‘cómo’, ‘quienes’, ‘por qué’, y de los efectos de todo esto, a mediano y largo plazo, lo cual lleva implícito, no sólo romper distancias, prejuicios discriminatorios y ‘jerarquías mentales’, sino principalmente asumir un compromiso pleno, político, con las comunidades, para la solución de sus ‘qués?’ y caminar juntos hacia el ‘adónde?’ [...] para que, al presentarse gráficamente ante las instancias comunitarias, provoquen la reflexión, la problematización, la discusión y la toma de decisiones –informada y consciente– al respecto [...]. De esta manera, la Reserva Ecológica Campesina no se centra ni identifica únicamente con las “zonas núcleo”, sino con toda la Región, en su conjunto, e incluso más allá, pues los procesos sociales y técnicos así desatados pueden ‘contagiar’ a comunidades vecinas, más allá de los límites regionales, extendiendo su efecto hacia afuera de la propia Reserva Comunitaria. Así entonces, para la Reserva Ecológica Campesina, un decreto (con minúsculas) pasa a ser un elemento coyuntural, cuyo momento depende de muchos factores que convaliden a las propias comunidades, siendo producto de una decisión colectiva consciente, previamente informada, y su carácter ‘oficial’ se transforma en un Acuerdo Comunitario Estatuido (hecho ley propia, plasmada en un reglamento comunitario) (García, 2014).

las verdades instituidas sobre la naturaleza y una reinención de los sentidos de la vida. No es la sumisión a una condición absoluta de lo Real sobre la vida que predestina a la humanidad y al planeta hacia su muerte entrópica, sino la confrontación con la racionalidad teórico-instrumental y el interés cognitivo que gobiernan el mundo globalizado de la modernidad. La entropía es el significante de la razón de la degradación de la vida y, al mismo tiempo, del límite de significación de la razón de la modernidad. Su dominio hegemónico es controvertido en el diálogo de saberes por diferentes realidades construidas desde las fuentes y las fuerzas neguentrópicas de la vida, a través de diferentes imaginarios y prácticas, de distintos regímenes ontológicos y lógicas de sentido. Es esto lo que en el plano de la práctica política lleva a plantear la cuestión estratégica de la ontología política, a pensar la vida dentro de una ontología de la diversidad y una política de la diferencia como la sinergia creativa de la vida. El diálogo de saberes conduce estratégicamente –en el marco de una ética política de la vida– al encuentro entre diferentes “matrices de racionalidad cultural” como modos de “territorialización de la vida” para abrir la historia hacia un futuro sustentable. Allí se inscribe el sentido de la *racionalidad ambiental* como un sintagma disyuntivo de los cursos de la vida en la historia de la metafísica: como un esquema de re-comprensión del mundo de la vida y una filosofía política de la historia en la que el diálogo de saberes se inscribe como el encuentro estratégico entre diferentes seres culturales en la reconstrucción de un mundo diverso, en la inmanencia y dentro de las condiciones de la vida.

La diferencia ontológico-política ha sido pensada en la filosofía europea como la deconstrucción del pensamiento metafísico que ha colonizado al mundo, sin alcanzar a pensar los diferentes modos de construcción de *otros mundos posibles*, desde otros modos de comprender y habitar el mundo. Empero, no es desde el Ser, sino en el Sur donde puede construirse una racionalidad social y productiva sustentable, desde sus potenciales ecológicos y su diversidad biocultural. Es en el Sur donde se radicaliza y arraiga con más

fuerza la potencia ecológica de la vida, activando una política de la diferencia y un diálogo de saberes desde la diversidad cultural. Es en el Sur donde el encuentro de seres culturales, constituidos por diferentes imaginarios y sentidos existenciales –sus diversas formas de “vivir bien”–, resiste a las fuerzas entrópicas desencadenadas por el capitalismo extractivista y moviliza los potenciales neguentrópicos de la biosfera, territorializando sus modos de comprensión de la vida y construyendo otros mundos sustentables posibles.

Surge de allí el desafío crucial de la ontología política: ¿Cómo pensar la construcción de ese nuevo mundo –de un mundo en el que quepan muchos mundos, de un mundo hecho de muchos mundos–, donde puedan con-vivir mundos diversos en su encuentro conflictivo y antagónico, así como en sus alianzas solidarias, bajo el principio de una política de la diferencia y una ética de la otredad? ¿Cómo en-actuar la construcción de otros mundos posibles a través de un diálogo de saberes, donde se contestan, se contrastan, se enlazan y se hibridan las diferentes lógicas de sentido que movilizan los intereses de racionalidades encontradas y alternativas? ¿Cómo se configuran las nuevas identidades culturales y prácticas sociales en su relación con las condiciones de la vida, para contener y disolver los procesos inducidos por la racionalidad de la modernidad que conducen a la degradación entrópica del planeta, y reorientarlos hacia horizontes de sustentabilidad en la construcción de mundos neguentrópicos de vida?

La sustentabilidad es el horizonte en el que se despliega la inmanencia de la vida. El futuro sustentable no es un fin alcanzable mediante la restauración ambiental de la racionalidad hegemónica, a través de la modernización ecológica circunscrita dentro de los principios del *iluminismo de la razón* y la *verdad científica*. La inmanencia de la vida abre las vías hacia el horizonte de la sustentabilidad fundamentada en los derechos de existencia de seres culturales que reconstituyen sus mundos de vida desde sus saberes ambientales, sus imaginarios sociales y sus sentidos vitales.

La sustentabilidad posible será el resultado de la apertura de la historia, reconducida por un diálogo de saberes: el encuentro de los seres culturales diversos que habitan el mundo, constituidos por sus saberes, en su confrontación con los poderes tecno-científicos-económicos y las estrategias de expropiación capitalista del planeta. Y todo ello, a través de sus alianzas con los otros pueblos y sus diferentes saberes, en la *empropiación cultural de vida*, de sus condiciones ecológicas y existenciales.

Ontología política: racionalidad ambiental y diálogo de saberes

La cuestión ambiental llama a comprender los procesos socioambientales en el campo conflictivo de la ontología política, donde se abre la historia al encuentro de la configuración de la metafísica en el orden de la racionalidad tecnoeconómica de la modernidad y las luchas de emancipación de la vida. Estas luchas se inscriben en las perspectivas que abre la categoría de *racionalidad ambiental*, que expresa las condiciones de la vida en este punto crítico de la historia, para reabrir y reorientar la reemergencia de la evolución creativa de la vida en la inmanencia de la vida. Ello conduce a desplegar el concepto mismo de racionalidad –la racionalidad de la modernidad– y a configurar la categoría de *racionalidad ambiental*, en la que puede “recolectarse” en el entendimiento humano los diversos modos de comprensión del orden de la vida y de la acción social, conducentes a la construcción de un mundo fundado en las condiciones de la vida, a través de un diálogo de saberes.

En el concepto de *racionalidad ambiental*, “lo racional” ya no se define en el sentido de la consistencia formal del Logos o de la eficacia operacional o funcional de medios adecuados a fines preestablecidos. La acción social ya no queda encasillada en tipos ideales o puros, donde sigue operando el Logos en la impronta de una razón, en el emplazamiento del *principium rationis* que busca

reducir teórica, conceptual y metodológicamente todo lo existente para poderlo conocer en el modo de la *ratio* y de la técnica, de la relación de causalidad, de la medida de lo previsible y el cálculo de lo controlable mediante una ley general que al condensar, reduce la diversidad de modos de ser, de estar y de actuar en el mundo. La categoría de *racionalidad ambiental* rompe el cerco redundante de la racionalización de la racionalidad de la modernidad, del círculo vicioso de la modernización reflexiva que gira sobre sus propios ejes instituidos de racionalidad. La historia se abre al devenir de la co-evolución bio-cultural en la inmanencia de la vida, a través del diálogo de saberes.

La categoría de *racionalidad ambiental* integra los principios materiales, conceptuales y axiológicos de las teorías que fundan nuevos procesos productivos y procedimientos jurídicos; organiza la constelación de sentidos prácticos del saber ambiental; y analiza la consistencia y eficacia del conjunto de acciones desplegadas hacia la construcción de un mundo sustentable. La *racionalidad ambiental* no es un esquema epistemológico en el que se integra y articula la interdisciplinaridad de los diversos paradigmas científicos que se han configurado por el imperativo de reintegrar al Logos científico las “externalidades” –la degradación ecológica, la desigualdad social, la complejidad ambiental, la subyugación de saberes– que fueron extraditadas del campo de normalidad de la ciencia; ni que “trascienda” su axiomática lineal en el esquema de inteligibilidad del pensamiento o las ciencias de la complejidad. Bajo el marco de comprensión de la *racionalidad ambiental* conviven y se confrontan diversos imaginarios y prácticas sociales, se despliegan sus estrategias de poder y establecen un diálogo de saberes dentro de una política de la diferencia y una ética de la otredad.

La categoría de *racionalidad ambiental* integra los modos de comprensión de diversas organizaciones culturales –los imaginarios, las racionalidades y las prácticas de diferentes formaciones socioeconómicas de los pueblos y comunidades del mundo

globalizado—, dando consistencia y legitimidad a los derechos de los pueblos a resignificar y reapropiarse la naturaleza que habitan, a territorializar y autogestionar su patrimonio biocultural (Boege, 2008) desde sus identidades autonómicas y sus propios modos de ser-en-el-mundo. La *racionalidad ambiental* cultural establece los principios en los que se plasma el diálogo de saberes, entendido como el encuentro de la diversidad cultural y su realización dentro de diferentes organizaciones culturales en sus territorios de vida. De esta manera, conduce hacia un encuentro entre los saberes encarnados en identidades culturales y los saberes que, desde la ética, la técnica y el derecho, fortalecen sus capacidades locales. Se abre así el proceso de globalización al encuentro y rearticulación con otras culturas, dentro de una política de la diferencia, en un diálogo de saberes que no está exento de antagonismos y contradicciones.

La *racionalidad ambiental* no somete la verdad posible de la vida a las condiciones de la verdad científica o a una predeterminación de la historia legitimada por una preconcepción del mundo. El mundo por venir no es el anunciado por un determinismo teleológico. Las estructuras sociales no se transforman simplemente por efecto de sus leyes tendenciales y temporales, sino a través de estrategias de poder en el saber, que reorientan las prácticas que transforman la realidad social y sus leyes internas. La *racionalidad ambiental* lleva en ciernes la semilla fecunda de la vida, que fertiliza el pensamiento y abre el camino de la acción social hacia la construcción de un futuro sustentable. Ese estado futuro es pensado como el “triunfo de la vida”. Esta *apuesta por la vida* (Leff, 2014) se funda en el entendimiento de las condiciones de la vida, en la consistencia de los modos de habitar la vida en su inmanencia. A ese futuro no se accede por la trascendencia de la acción del sujeto autoconsciente, del principio de la razón o de la dialéctica de la historia, sino a través de un encuentro estratégico de los modos diversos de comprensión del mundo que abren los horizontes infinitos de la vida. La *racionalidad ambiental* convoca a un diálogo

de saberes, entendido como un encuentro de seres culturales constituidos por sus saberes en el marco de un cosmopolitanismo democrático, fundado en los principios de la diversidad de la vida, de una política de la diferencia y de una ética de la otredad.

Si la polis era el lugar en el que se revelaba la verdad de la vida entre los ciudadanos reunidos en el ágora de la Grecia antigua, hoy la polis se despliega en las entrañas y la superficie del planeta, en el *orbi mundo*, no como el desencubrimiento de la “Verdad del Ser”, sino en la deconstrucción de la verdad dominante, impuesta por el pensamiento hegemónico –objetivador y homogeneizante– de la racionalidad tecnoeconómica que ordena el mundo globalizado. En la era de la Modernidad, el Logos recolector y unificador de la totalidad de los entes es el logocentrismo de la ciencia, que constituye los pilares axiomáticos y paradigmáticos de las ciencias que fundan los esquemas epistemológicos de los regímenes de racionalidad que gobiernan al mundo globalizado. Allí se inscribe el régimen ontológico del Capital, que reduce el valor de la totalidad de los entes al valor del mercado; y el discurso hegemónico del “desarrollo sostenible”, como estrategia de poder para la capitalización de la naturaleza en la fase ecológica del capital. El futuro de la vida se despliega y se destina en el encuentro conflictivo de diversas verdades históricas, de los modos diversos de ser-en-el-mundo, en la “dialéctica” del diálogo de saberes.

La reapertura de la historia por el diálogo de saberes en la inmanencia de la vida

El desafío histórico que plantea la cuestión ambiental no es la comprensión del ser o del mundo conforme a un paradigma ecológico o a una bioética conducida por el conocimiento científico de la organización biológica que se extiende hacia la conducta humana. La pregunta que abre la crisis ambiental es: ¿de qué forma, y hasta qué punto, la racionalidad de la modernidad instaurada

en el mundo opera como un plano de inmanencia determinante que destina al planeta y a la humanidad hacia la “muerte entrópica del planeta”? La cuestión ambiental lleva a comprender cómo se establece el encuentro antagónico del plano de inmanencia del régimen de racionalidad del capital con el plano de inmanencia de la vida; y de qué manera el pensamiento que se configura en el marco de comprensión de la racionalidad ambiental puede abrir los cauces al despliegue de lo inmanente de la vida para construir un “mundo sustentable”. Se abre allí el desafío de pensar lo “por pensar de la *Physis*”, la comprensión de la manera en que las categorías filosóficas –el entramado de conceptos que giran en la constelación de la racionalidad ambiental: entropía, neguentropía, sustentabilidad, cultura, diversidad, diferencia, otredad, diálogo de saberes– son capaces de movilizar lo Real en el sentido de la vida y de crear nuevos mundos de vida, consistentes con las condiciones de la vida.

Vivir en la inmanencia de la vida no es ajustar el comportamiento humano al dictado de la razón que responde al conocimiento de la vida, pero en el que la existencia humana sigue siendo extraña y el ambiente sigue siendo exterior a la intelección del mundo racionalizado. Vivir en la inmanencia de la vida es la acción reflexiva de saber-se viviendo dentro de las condiciones de la vida. Vivir humanamente implica un *saber-ser-en-la-vida*, comprender-se en la vida. Empero, desde el cerco del pensamiento racional, se abre la posibilidad de un in-cierto conocimiento de las condiciones ecológicas, termodinámicas, simbólicas y culturales de la vida que, sin elevarlo a las alturas del saber supremo de la verdad objetiva de la ciencia, aporta una comprensión que dialoga con la alteridad, la diferencia y la otredad de los imaginarios y los saberes de la vida de los Pueblos de la Tierra. En ese diálogo de saberes, se abren caminos para pensar otros mundos de vida y otros modos de ser-en-el-mundo, para producir, habitar y territorializar la vida en las condiciones de la vida.

Ya sea que el pensamiento vaya jalando por delante o mirando desde atrás las aventuras y despliegues de la vida, su destino es un co-historializar la vida a través de la intervención del pensamiento en los cursos de la vida: no solo es la con-fusión y en-lazamiento de la historia humana en la evolución creativa de la vida, sino el encuentro de diversos modos de ser-en-el-mundo que, en sus coaliciones y confrontaciones, con-mueven y con-ducen el metabolismo de la vida; co-definen con los gradientes termodinámicos la pro-yección de “la vida posible” en su co-evolución complejizante hacia nuevos horizontes de la vida de la humanidad y del planeta. Ese “ser con los otros” no se define tan solo en el encuentro de las individualidades que constituyen la comunidad de un pueblo, en el sentido de un romanticismo conservador que de esta manera funda su ser en el *Blut und Boden* de su tierra natal. El destinal destino común de la vida y de la humanidad habrá de darse en el encuentro de la diversidad cultural, de sus diferentes modos de ser-en-el-mundo, de sus modos de comprender y comprenderse en la vida: en un diálogo de saberes de la vida que, sin dar certeza alguna a la vida, con-mueve, a través de sus modos de comprensión, la existencia de los pueblos y los destinos de la vida en la Tierra.

Es en ese proceso en el que los conceptos científicos y las categorías filosóficas que se inscriben en la inmanencia de la vida, antes de prescribir una verdad de la vida, generan los sentidos que orientan el vacío conceptual de la sustentabilidad;⁸ la *racionalidad ambiental* y la neguentropía confrontan el poder hegemónico que destina la vida hacia la degradación entrópica en el régimen ontológico de la tecnoeconomía. En el campo de la epistemología política, de las estrategias de poder en el saber en el terreno de la cuestión ambiental y de la sustentabilidad de la vida, entra

⁸ El vacío de sentido de la sustentabilidad no se llena mediante los atributos de una red de conceptos que articulan su sentido teórico, los cuales se dislocan y abren hacia el encuentro con otras nociones prácticas y existenciales. De esta manera, los Pueblos de la Tierra rechazan la noción de sustentabilidad que prescribe los significados de la vida. Di-sintiendo, afirman: no queremos la sustentabilidad, queremos “vivir bien”.

en juego la disputa de los sentidos que movilizan la acción social que con-mueve el metabolismo de la vida hacia los horizontes de la sustentabilidad posible de la vida.

El diálogo de saberes en-actúa la evolución creativa de la vida (Bergson, 1907), que emerge de la potencia de lo Real de la Vida y de la alteridad de los sentidos, abriendo el signo y el proceso de temporización de la representación simbólica, como re-petición y re-presentación del mundo (Deleuze, [1968] 1994). El diálogo de saberes hace trascender la historia de la vida más allá del cerco redundante de la modernización reflexiva (Beck, Giddens y Lash, 1994). El diálogo de saberes abre la resignificación del mundo más allá de la epifanía del rostro (Levinas, [1977] 1997), desde la contraposición y confrontación de modos alternativos de ser-en-el-mundo que en-actúan la territorialización de la vida en el planeta, en diversas vías de sentido. En el diálogo de saberes, se rompe el fono-logo-centrismo en el que el signo refiere la identidad de un presente. Al diferirse y confrontarse los sentidos de la vida, se abre la significancia del mundo desde la dis-idencia con el mundo global dominante, orientándose hacia la construcción de otros mundos posibles. Desde la re-identificación del ser cultural y la re-territorialización de la vida, se construye un mundo capaz de congrega a los diferentes mundos-de-vida, decurrentes de la evolución creativa de la vida, en una convivencia pacífica entre los diferentes modos de comprensión de la vida, en la Inmanencia de la Vida..

Bibliografía

Beck, Ulrich; Giddens, Anthony y Lash, Scott (1994). *Reflexive modernization*. Stanford: Stanford University Press.

Boege, Eckart (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. Ciudad de México: INAH/CDI.

Castoriadis, Cornelius ([1975] 2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

Castoriadis, Cornelius (1997). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena*, (35).

Deleuze, Gilles ([1968] 1994). *Difference & repetition* (Trad. Paul Patton). Nueva York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix ([1980] 1987). *A thousand plateaus*. Minnesota: The University of Minnesota Press.

Derrida, Jacques ([1967] 2008). *De la gramatología* (9ª ed.). México: Siglo XXI.

Derrida, Jacques ([1972] 1981). *Dissemination*. Chicago: The University of Chicago Press.

Derrida, Jacques (1989a). Violence and metaphysics. An essay on the thought of Emmanuel Levinas. En *Writing and difference*. Chicago: The University of Chicago Press.

Derrida, Jacques (1989b). *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra.

Derrida, Jacques (2013). *Heidegger. La question de l'être et l'histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. París: Galilée.

Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC/ICAN.

Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses*. París: Gallimard.

Foucault, Michel (1980). *Power/knowledge*. Nueva York: Pantheon Books.

García, Miguel Ángel (2014). La reserva ecológica campesina de Los Chimalapas. En Betancourt, Alberto et al., *Del monólogo a la polifonía: proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de las áreas naturales protegidas (1990-2010)*, México: UNAM.

Habermas, Jürgen (1989). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Buenos Aires: Taurus.

Habermas, Jürgen (1990). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Buenos Aires: Taurus.

Heidegger, Martin ([1927] 1977). *Ser y Tiempo* (Trad. Jorge E. Rivera). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf>

Heidegger, Martin ([1937-1938] 1999). *Contributions to Philosophy (From Enowning)* (Trad. Parvis Amad y Kenneth Maly). Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

Kauffman, Stuart (2003). *Investigaciones: complejidad, auto-organización y nuevas leyes para una biología general*. Barcelona: Tusquets.

Leff, Enrique (Coord.) (2000). Pensar la complejidad ambiental. En *La complejidad ambiental*. México: Siglo XXI.

Leff, Enrique (2001). *Epistemología ambiental*. San Pablo: Vozes.

Leff, Enrique (2002). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder* (3ª ed. corregida y ampliada). México: Siglo XXI.

Leff, Enrique ([2004] 2022). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza* (2ª ed. corregida). México: Siglo XXI.

Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur*. México: Siglo XXI.

Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI.

Leff, Enrique (2020). *El conflicto de la vida*. México. Siglo XXI.

Leroi-Gourhan, Michel (1964-1965), *Le geste et la parole* (2 vols). París: Albin Michel.

Levinas, Emmanuel ([1977] 1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (4ª ed.). Salamanca: Sígueme.

Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Popper, Karl (1973). *La lógica de la découverte scientifique*. París: Payot.

Steiner, Georges (2001). *Después de Babel* (3ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

Diálogo de saberes: desafíos y perspectivas en América Latina

Maya Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar

Presentación

En la actualidad, hablar de diálogo de saberes se ha vuelto de uso común, generándose una diversidad de significados y aplicaciones que hacen necesaria una toma de posición y una aclaración del sentido que se le da a esta noción, lo mismo que del lugar desde el que se enuncia. En este trabajo, presentamos nuestra propuesta de cómo la entendemos y cómo la caracterizamos. Nos apoyamos en las aportaciones de varias personas y organizaciones que realizan trabajo colaborativo entre la academia y los pueblos indígenas y campesinos de América Latina, para explorar si el diálogo de saberes puede ser una opción frente al reto de generar nuevas formas de conocer y comunicar a favor de la vida, y de ser así, cuáles serían los desafíos de su aplicación. Comenzamos por reconocer la imposición de la episteme de Occidente sobre los pueblos considerados “otros” por sus diferencias y su condición subordinada a las potencias coloniales y, en la actualidad, a las hegemónicas en el panorama mundial; la resistencia milenaria de los pueblos a esa

imposición y sus luchas de liberación; la necesaria revisión crítica de las disciplinas científicas y sus interacciones con los pueblos mencionados; así como la consideración de que la gravedad de la situación actual de nuestro mundo obliga a entablar alianzas y colaboraciones entre diversos actores para afrontar la debacle civilizatoria y medioambiental propia del modelo de vida y desarrollo actual. En ese marco, presentamos los beneficios, retos y limitaciones de su aplicación.

La necesidad de un diálogo de saberes

La necesidad de gestar nuevas opciones de cultura, civilización y manejo medioambiental surge del deterioro de la vida, que incluye la destrucción de territorios, naturaleza y pueblos, a causa del afán de ganancias, el establecimiento de megaproyectos y empresas militares, así como el exterminio de quienes se resisten al modelo de desarrollo actual, depredador y provocador del calentamiento global. En oposición a las políticas globales de despojo y destrucción, se ha fortalecido la necesidad de establecer formas respetuosas de colaboración entre diversos actores sociales para emprender luchas conjuntas en contra de la modernidad depredadora, destructora de sociedades humanas y del entorno medioambiental. En ese parámetro de “la doble conservación”, de la vida y de la diversidad cultural, es que está en construcción un marco cognitivo, discursivo y de acción para encauzar las alianzas entre actores diversos: ambientalistas, pueblos originarios, campesinos, afrodescendientes y defensores de sus derechos (Dumoulin, 2019). Y es en ese contexto que emerge y cobra vigencia la noción de diálogo de saberes como una propuesta, como un deber ser ético y político, que involucra a actores diversos con intereses comunes para crear plataformas de colaboración horizontal y de respeto epistémico y ontológico.

Frente a la polisemia del término y la apropiación en provecho de algunos actores hegemónicos, se requiere establecer acuerdos sobre su contenido básico. Nosotros proponemos concebir el diálogo de saberes como un campo de trabajo, de reflexión y de acción que contribuya a encauzar las alianzas entre actores diversos para emprender proyectos orientados al bien común. Es un campo de trabajo porque educadores, pedagogos, sociólogos y otros profesionales han abierto diversos espacios para la realización de actividades y el desarrollo de políticas públicas; es un campo de reflexión para continuar la construcción de una teoría dialógica y profundizar en la caracterización de lo que es la noción diálogo de saberes y sus perspectivas analíticas; y es un campo de acción porque requiere poner en marcha procesos de diálogo de saberes entre colectivos y organizaciones interesados en establecer alianzas contrahegemónicas. Ello implica construir interacciones cognitivas entre actores con sistemas de conocimientos distintos, dispuestos a conjuntar sus conocimientos y experiencias para conseguir objetivos de interés común y compartir con equidad los beneficios mediante el diálogo y la concertación. Asimismo, tiene como condición acabar con la asimetría entre los creadores, portadores y difusores del llamado conocimiento científico y los creadores, portadores y actualizadores de los conocimientos o saberes tradicionales, así como entre actores de pueblos donde existen asimetrías y desigualdades. Ello implica establecer acuerdos y principios éticos para lograr relaciones de respeto, horizontalidad y colaboración, garantizando la equidad en la búsqueda de fines comunes con orientación social y en beneficio del bien colectivo.

La inquietud de generar nuevas formas de diálogo e interacción entre los académicos y los llamados pueblos tradicionales, entre los que están los campesinos, los indígenas y los afrodescendientes, tiene en América Latina varios antecedentes que, como raíces, se extienden hacia diferentes ámbitos de la reflexión y la acción contemporáneas. Han participado en esas experiencias diversas organizaciones sociales, iglesias –como la católica, en la vertiente

de la teología de la liberación—, especialistas, actores y organismos multilaterales —como la UNESCO y la FAO—, que han tenido como reto la emergencia de movimientos sociales anticoloniales que demandan el reconocimiento de los derechos de los pueblos a conservar sus territorios, culturas, idiomas, identidades y formas de vida.

Pioneros en el campo de la colaboración durante el siglo XX fueron Paulo Freire, quien desde Brasil, en los años sesenta, promovió la práctica y teorización sobre una educación popular liberadora e impulsora de la libertad, y Orlando Fals-Borda, con su propuesta de la investigación-acción participativa en Colombia. Ambas fueron experiencias significativas en el reconocimiento del valor de los conocimientos populares, así como en brindar una dimensión política al ejercicio de reflexión y acción derivados del trabajo conjunto entre académicos y sectores subalternos. Estos procesos pioneros se dieron en campos como la educación popular, la educación básica, la salud y, en general, en torno a proyectos de desarrollo social y económico, en los cuales participaron pedagogos, sociólogos, antropólogos, psicólogos, lingüistas y médicos, entre otros, haciendo de este ejercicio de colaboración una tarea inter- y transdisciplinaria, que con el tiempo ha obligado a las disciplinas a repensarse en sus orígenes y sus relaciones con los pueblos con los que interactúan, hasta el punto de que, en la actualidad, se habla de la necesaria justicia epistémica y una impostergable ética social en su desempeño.

En México, en el campo de la agronomía, tenemos como pionero de esa búsqueda a Efraím Hernández Xolocotzi (2014); y en la etnobiología, la ecología y la bioculturalidad, destacan Víctor Toledo Manzur, Enrique Leff, Arturo Argueta Villamar y Eckart Boege (2011), quienes resumen sus reflexiones de varios años en la obra colectiva *Saberes colectivos y diálogos de saberes en México* (Argueta Villamar, Corona Martínez y Hersch, 2011). Mientras que, en Argentina, Brasil, Colombia, Ecuador y Bolivia, destacan las propuestas de autores como Olga María Bermúdez Guerrero (Bermúdez

Guerrero et al., 2005), Lucia Helena de Oliveira Cunha (2006), Nicolás Florianí (2011), María Inés Rivadeneira (2013), Olga Lucía Sanabria Diago (2013), Bibiana Vilá y Hugo Yacobaccio (2013), Manuela Carneiro da Cunha y Elaine Elisabetsky (2015), y Freddy Delgado y Stephan Rist (2016). Estos autores comparten lo que Dumoulin (2005) denomina una misma comunidad epistémica preocupada por la biodiversidad asociada a la diversidad cultural. Según este autor, gracias al activismo de los etnobiólogos, en alianzas con otros actores sociales, principalmente con los pueblos indígenas y los defensores de sus derechos (generalmente antropólogos), han conseguido que financiadoras internacionales, como el PNUD y Banco Mundial, modifiquen sus agendas, dando cabida a políticas destinadas a la conservación de la bioculturalidad.

Desde la antropología crítica, la antropología comprometida, la antropología militante y la antropología marxista, entre otras vertientes, también se ha cuestionado la participación de esta disciplina en las políticas etnocidas e integracionistas de los Estados nacionales, proponiéndose generar antropologías críticas. Algunos autores relevantes del siglo XX para abonar, directa o indirectamente, a la propuesta colaborativa son Rodolfo Stavenhagen (1963, 1971), Pablo González Casanova (1965, 1969), Guillermo Bonfil Batalla (1970), Margarita Nolasco (1970), Mercedes Olivera Bustamante (1970, 2004), Darcy Ribeiro (1973), Stefano Varese (2006, Stefano et al., 1983), Salomón Nahmad (2008), Miguel Alberto Bartolomé (1979, 2003), Alicia Barabas (1989, 2000), Pierre Beaucage (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 2009), Nelly Arvelo-Jiménez (1983), Miguel Chase-Sardi (1972), Enrique Dussel (1973, 1977), Héctor Díaz Polanco (1981), Gilberto López y Rivas (2005) y María Eugenia Choque (2005), entre muchos otros.

Mientras que en el tránsito del siglo XX al XXI hemos visto la influencia de los nuevos movimientos sociales, las luchas autonómicas indígenas, la formación de Estados plurinacionales, las propuestas dialógicas posmodernas, la decolonialidad, el feminismo, la interseccionalidad, los estudios subalternos, las propuestas

pos- y decoloniales, los nuevos impulsos a la interculturalidad, así como las revisiones autocríticas de varias disciplinas. Destacan como inspiradores de las reflexiones epistémicas, ontológicas y políticas, implicadas en las nuevas opciones para la construcción de conocimiento en Latinoamérica: Vincent Crapanzano (1986), Clifford Geertz (1989), James Clifford y George Marcus (1991), Patricia Hill Collins y Margaret Andersen (1992; Hill Collins, 2000), Aníbal Quijano (1992, 2000, 2001), Bruno Latour (1993), Esteban Krotz (1993, 2004a, 2004b), Homi K. Bhabha (1994), Adolfo Colombres (1996), Celia Amorós (1997), Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (1997), Carolyn Ellis y Arthur Bochner (1996), John Gledhill (2000), Judith Butler (2001, 2007), Hugo Zemelman (2000, 2002), Immanuel Wallerstein (2002), Catherine Walsh (2002, 2005, 2008), Gunther Dietz (2003, 2008), Eduardo Restrepo y Arturo Escobar (2004), Walter Mignolo (2005), María Bertely (2007), Daniel Mato (2007), Gustavo Lins Riveiro (Lins Riveiro y Escobar, 2008), Charles R. Hale (2008), Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (2008; Leyva, 2015; Leyva et al., 2015; Sepeed, 2015), Ruth Moya (2009), Boaventura de Sousa Santos (2009), Bruno Baronnet (Baronnet, Mora Bayo y Stahler-Sholk, 2011), Aída Hernández Castillo (2015), Joanne Rappaport (2015), Juan R. Aparicio y Mario Blaser (2015), entre muchos otros.

Desde las experiencias y los testimonios: reflexiones en torno al diálogo de saberes

AGRUCO en Bolivia

Entre las muchas experiencias de investigación y participación llevadas a cabo en América Latina, que incluyen el análisis de los saberes y las prácticas de los campesinos, queremos mencionar al menos una de ellas, entendiendo que escoger alguna excluye muchas otras igualmente valiosas. Consideramos que la experiencia

del programa Agroecología de la Universidad de Cochabamba (AGRUCO), en Bolivia, es muy significativa. En su cuantiosa producción escrita, se plasman muchas otras experiencias similares de América Latina y el mundo.

Desde mediados de la década del ochenta del siglo pasado, el programa AGRUCO se ha propuesto construir alternativas para un desarrollo endógeno sostenible del área rural, considerando la relación campo-ciudad, con base en el diálogo intercultural entre el conocimiento científico y los saberes indígenas y campesinos. Este enfoque busca, por un lado, crear contenidos académicos para la formación del pregrado y el posgrado, y por otro, poner en acción investigaciones participativas y programas de desarrollo integrales, que aborden la vida en sus dimensiones espiritual, social y material (Delgado y Escobar, 2006).

Posteriormente, a través de la Red Internacional COMPAS (Comparando y Apoyando el Desarrollo Endógeno), que se conformó e inició actividades en 1998, se puso en marcha un programa de trabajo colaborativo entre organizaciones campesinas e indígenas e instituciones de desarrollo, centros de investigación y universidades de América Latina, Asia, África y Europa. Este esfuerzo ha contado con el apoyo de la Cooperación Suiza (COSUDE), ETC Ecoculture de Holanda y la coordinación de AGRUCO, de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS), Bolivia.

Este ejemplar y gran proyecto se propuso “contribuir al diálogo intra e intercultural sur-sur y sur-norte, para impulsar un desarrollo sostenible con base en la revalorización y fortalecimiento de los saberes, organizaciones, tecnologías campesinas e indígenas”, y señalan que “el entendimiento más profundo de las cosmovisiones campesinas e indígenas puede permitir conservar la diversidad cultural y biológica del planeta y mejorar la calidad de vida

y bienestar de la humanidad, en una relación equilibrada con la naturaleza” (Delgado y Escobar, 2006).¹

Como ya señalamos, en Abya Yala, nuestra América Latina, hay muchas grandes experiencias destacadas, y en este escenario de búsqueda es imprescindible forjar alianzas entre diversos actores a favor de la vida, así como motivar el trabajo cada vez más colaborativo y comprometido entre los académicos. Al mismo tiempo, los pueblos transitan también desde la desconfianza y las resistencias, activas o pasivas, hacia la colaboración que busca no solo resistir al saqueo y la devastación, sino construir de forma conjunta nuevos horizontes para la conservación de la vida y la convivencia civilizatoria. En este contexto, cobra vigencia el diálogo de saberes como expresión de esa búsqueda y de esa intención, que parte por reconocer como sujetos portadores de sistemas de conocimientos válidos a todos los actores interesados en construir relaciones de respeto, de horizontalidad y de colaboración para la consecución de bienes comunes.

Un sondeo de experiencias en América Latina

Al carecer de bordes precisos, el diálogo de saberes requiere indagar hasta dónde quienes participan en prácticas colaborativas asumen estar llevándolo a cabo y, de ser así, cómo expresan esa búsqueda apremiante de transformar la verticalidad en las relaciones entre los portadores de sistemas de conocimiento distintos. Ello incluye las relaciones entre académicos y tecnólogos con los pueblos tradicionales, pero también de estos pueblos entre sí, reconociendo que existen algunas diferencias y asimetrías entre ellos.

Con la finalidad de conocer cómo se construyen y reflexionan estos procesos, en el año 2018 convocamos a indígenas y no

¹ De la amplia producción escrita, ver también: Delgado y Rist, 2016; Delgado, Rist y Escobar, 2010; Tapia, 2008.

indígenas de América Latina para que nos compartieran sus experiencias. Aquí plasmamos los testimonios de algunos de ellos, indicativas de la complejidad de los procesos que se están desarrollando en nuestro continente en este paradigma colaborativo.² A continuación, se presentan algunas reflexiones sobre qué es el diálogo de saberes, cómo se concibe y cómo se construye su carácter horizontal:

Las fortalezas y/o debilidades de la puesta en práctica de un diálogo de saberes estriba en el grado de madurez de los actores y su disposición al diálogo, fundado en una auténtica ética de la otredad que permita escuchar al otro sin la intención de reducirlo a una norma o de traducirlo a un “saber de fondo”, o a mi propio modo de comprensión de los temas bajo discusión. Debe consistir en un escenario y un formato de encuentro que promueva y facilite el diálogo en términos equitativos y evite la imposición de cualquier concepto o principio que establezca una norma que, consciente o inconscientemente, introduzca un criterio de valor o de verdad que domine sobre los otros [...]. Antes que un paradigma o un método, creo que el diálogo de saberes –pensado y practicado como el encuentro de seres culturales diversos, desde sus autonomías propias y bajo los principios de una ontología de la diversidad, una política de la diferencia y una ética de la otredad– plantea los principios fundamentales para resolver los conflictos socioambientales que aquejan a las poblaciones indígenas, campesinas, afrodescendientes y otras, ante el dominio de la sociedad hegemónica. Pienso además que el diálogo de saberes constituye la categoría fundamental de una nueva filosofía de la historia, en el sentido que los destinos del Mundo, de la Tierra y de la Humanidad, fundados en una ontología de la vida, implica abrir la historia hacia el despliegue de la diversidad biocultural; y que esta historia habrá de darse en el encuentro de los imaginarios, estrategias y prácticas de las diversas culturas que constituyen a la humanidad sobre la construcción de la sustentabilidad posible de la vida en el Planeta (Enrique Leff, comunicación personal, 24 de octubre de 2018).

² Pueden consultarse completos en Pérez Ruiz y Argueta Villamar (2019).

[U]n diálogo de saberes, desde mi entender, sería estar en igualdad de condiciones, que los saberes y/o conocimientos que la ciencia produce tienen el mismo valor que los que producen o tienen los pueblos indígenas. De hecho, ambos pueden ser complementarios [...] y, para los que somos hablantes de una lengua indígena, [...] es importante usarla en el contexto, porque eso ayuda a tener información de primera mano. Segundo, que los problemas, teorías, hipótesis, se generen en el campo [...] y tercero, que las comunidades y pueblos indígenas y no indígenas deben conocer nuestro papel al interior de su comunidad [...]. De esta manera, estaríamos promoviendo una relación horizontal y simétrica, es decir, en igualdad de condiciones (Márcario L. Bautista,³ comunicación personal, 9 de noviembre de 2018).

Mi colaboración ha sido a partir de mi conocimiento metodológico para realizar diagnósticos socioambientales participativos, que han tenido que adaptarse a contextos costeros y pesqueros. La aportación a las comunidades ha sido en la adaptación del dispositivo metodológico al contexto local [...]. Tal vez sin planteárselo en esos términos, considero que sí podría entenderse como un diálogo de saberes, pues implica la construcción de un proceso metodológico en el que dos tradiciones epistémicas confluyen, tratando de superar las barreras y los límites para avanzar hacia un objetivo concreto (Milton Gabriel Hernández,⁴ comunicación personal, 9 de noviembre de 2018).

Sí creo en un diálogo de saberes y es lo que estoy practicando por décadas con el Taller de Tradición Oral y la *Tosepan*. La horizontalidad nunca está dada entre un investigador universitario y sus coinvestigadores indígenas: hay que luchar permanentemente contra actitudes paternalistas incrustadas. Es más fácil aproximarse a ello cuando los coinvestigadores hacen parte de un colectivo organizado con objetivos y visión propia... (Pierre Beaucage,⁵ comunicación personal, 3 de noviembre de 2018).

³ Antropólogo mexicano, *totonaku*.

⁴ Antropólogo mexicano.

⁵ Antropólogo canadiense, *québécois*.

Intentamos coconstruir esta plataforma dialógica con los interlocutores indígenas y no indígenas locales. Los temas centrales, tanto con los tutunaku, maseual y mestizos de la sierra Nororiental de Puebla, fueron propuestos por los interlocutores locales y regionales a partir del reconocimiento de su territorio como la base del movimiento regional, en el cual participan más de 350 comunidades y 29 municipios serranos en contra de los proyectos de turismo de gran calado, que afectaba sus fuentes de agua, fractura hidráulica, mineras, el control comunitario del agua, hidroeléctricas y crimen organizado (Eckart Boege,⁶ comunicación personal, 27 de noviembre de 2018).

Uno de los aspectos fundamentales en el diálogo de saberes es acordar, desde el inicio, los objetivos, el tipo de conocimiento que se pondrá en acción, en manos de quiénes estarán los procesos de toma de decisiones, qué resultados se espera obtener, cuál será el conocimiento generado en la interacción. Además, es necesario acordar la autoría, si el conocimiento estará sujeto a algún tipo de propiedad y sus futuros usufructos:

[...] algunos líderes indígenas nos contactaron vía radio y después asistimos a su petición a las comunidades donde ellos organizaron asambleas muy numerosas. Mucha gente habló, dio su parecer y opinión, hasta que llegaron a un acuerdo y nos solicitaron en específico apoyo técnico y acompañamiento, pero nos pidieron dejar la toma de decisiones de parte de ellos [...]. Se conversó con ellos los términos, expectativas, compromisos y alcances de cada iniciativa de ambas partes (Eglée Zent,⁷ comunicación personal, 9 de noviembre de 2018).

Cuando yo hago trabajos de etnografía, la primera persona que aparece como autor/a es quien da los datos. Aun cuando yo analizo, escribo, etc. [...]. La idea es que, de la interacción, ambas partes salgan “ganando”, [ya que] un diálogo puede ser solamente para cubrir un requisito y ni siquiera entenderse entre sí. Sé que esto está a discusión, pero es importante construir una plataforma que permita

⁶ Antropólogo mexicano.

⁷ Antropóloga venezolana.

alcanzar la cocreación de conocimiento entre personas y entre culturas (Francisco Rosado May,⁸ comunicación personal, 25 de noviembre de 2018).

La mejor experiencia fue la que me dieron algunos milperos y cazadores cuando les leí unos borradores de artículos que escribía, y me corrigieron al grado que tuve que modificarlos tanto que recordé críticas revisiones que Hernández X. me hacía normalmente. Al preguntarles a los campesinos si los podía poner como coautores, me respondieron que mejor solo les agradeciera en el texto; y pues aunque yo lo escribí, ellos lo cambiaron a la realidad, dándome una gran lección: no les interesa aparecer en la luminaria académica, les interesa que lo que se diga sea la realidad (Luis Arias,⁹ comunicación personal, 25 de noviembre de 2018).

Puede considerarse un diálogo de saberes en tanto exista la disposición de las partes involucradas en que así sea. En mi caso, es un diálogo entre el saber práctico y técnico del cine, pero negociando lo que se dice, el cómo se dice e incluso el cómo y desde dónde mirar o encuadrar, así como la finalidad del trabajo colectivo. Yo he puesto a mi disposición los conocimientos que tengo para apoyar diversas causas o diversas historias que quieren ser contadas, sin embargo, yo también he expuesto mis propias necesidades teóricas o creativas y ellas (las tejedoras y mujeres) han accedido a concederme esa parte también. [...] Pienso que es muy utópico pensar en romper las relaciones de poder y que todo sea horizontal, pues el poder está en disputa en todo ámbito y situación [...] Por eso [...] es que estos procesos deben ayudarnos a evidenciar dichas relaciones de poder que se instauran hasta en los más pequeños detalles [...]. Y es en ese proceso de encuentro y desencuentro que poco a poco se van construyendo formas alternativas, pero insisto en que es un proceso de largo aliento y mucho empeño (Mariana Rivera,¹⁰ comunicación personal, 12 de noviembre de 2018).

⁸ Antropólogo mexicano maya.

⁹ Agrónomo mexicano.

¹⁰ Antropóloga y cineasta mexicana.

Son muchas las dificultades implicadas en un diálogo de saberes debido a la historia de sojuzgamiento y subordinación de los pueblos tradicionales, así como al peso de las políticas públicas que han contribuido sustantivamente a la minorización de estos pueblos y sus conocimientos. De modo que uno de los retos es vencer la verticalidad y la imposición hacia ellos, pero, al mismo tiempo, reconocer y tratar de no reproducir la sumisión interiorizada que contribuye a reproducir la desigualdad.

Estimo que la mayor fortaleza que hemos logrado [...] es la conformación de Grupos de Acción Territorial (GAT) que conjuntan los saberes y las capacidades de campesinos, académicos, organizaciones no gubernamentales y funcionarios gubernamentales que trabajan para conseguir un objetivo planteado conjuntamente. [...] Este grupo organiza todo su trabajo con el enfoque de Modos de Vida y tiene como eje central fortalecer la capacidad de los participantes para la definición de objetivos y la toma de decisiones colegiadas. Las debilidades son muchas, pero la más relevante es la cultura peticionista que ha inculcado el gobierno en las comunidades y que la población ha interiorizado profundamente (Manuel Parra,¹¹ comunicación personal, 24 de octubre de 2018).

Entiendo que la actuación de la academia debe huir del peligro de recaer en el llamado “asistencialismo”. Necesita buscar, identificar acciones que puedan ser efectivas, pero sin ponerse al frente en los procesos políticos locales. [...] Tal vez la universidad tenga miedo de abrirse de esa forma porque eso podría generar transformaciones radicales en su estructura [...]. Para mí, es necesario que suceda esa transformación estructural, sobre todo más allá de las actitudes individuales [...]. Considero que esos términos que surgen como “interculturalidad”, “diálogo de saberes”, “encuentro de saberes” o “ecología de saberes” van todos, aproximadamente, en la misma dirección (Spency Pimentel,¹² comunicación personal, 5 de noviembre de 2018).

¹¹ Agrónomo mexicano.

¹² Antropólogo y periodista brasileño.

Considero que superar positivamente la asimetría es uno de los retos más importantes [...]. En mi experiencia facilitando procesos comunitarios a partir de metodologías participativas, los actores locales frecuentemente terminan colocándose a sí mismos en una posición subalterna respecto del agente externo, que es percibido como la encarnación del verdadero saber científico [...]. Pienso que una condición necesaria para avanzar en la construcción simétrica de un diálogo de saberes con una comunidad es la elaboración compartida, bilateral, participativa y abierta de todos los componentes de un proyecto de investigación, siendo sometido finalmente a la aprobación comunitaria a través de la asamblea o de las instancias de decisión pertinentes (Milton Gabriel Hernández, comunicación personal, 9 de noviembre de 2018).

La dimensión política y ética presente en las decisiones que se toman durante un diálogo de saberes se expresa en la incidencia de las políticas públicas de diversa índole, así como en su expresión en programas y proyectos institucionales de desarrollo, extensión y divulgación tecnológica, que imponen sus criterios. Estos se entrelazan con los requisitos propios de las instituciones de investigación y docencia que, al comprender las implicaciones de un diálogo de saberes, imponen sobre los académicos exigencias que los acotan en sus posibilidades:

El diálogo de saberes tiene un fuerte componente político que la academia no puede ignorar [...] más bien, tiene que fortalecer eso y planear que es un diálogo que busca fortalecer la posibilidad de gestión de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas ante el Estado y frente a los tomadores de decisiones, para resolver problemas que les son vitales para su subsistencia y sobrevivencia. Si ese tema no es incorporado por el análisis del rol del diálogo de saberes, creo que termina siendo un ejercicio más académico que un tema que pudiera realmente apoyar a los saberes indígenas [...]. La gran fortaleza de lo académico es que permite identificar los temas, permite planear una metodología que puede ser de comprensión mayor para los tomadores de decisiones en las políticas, y eso puede abrir un diálogo

político con los tomadores de decisiones [...] que le son relevantes a las organizaciones indígenas o los pueblos indígenas. [...] Lo negativo en esto es que ahí lo académico se pierde algunas veces en el protagonismo de lo académico: en las publicaciones, en que se tiene que cumplir un protocolo hacia las universidades [...]. Y eso hace que las organizaciones pierdan interés en la forma en que se presentan los resultados... (Diego Muñoz, comunicación personal,¹³ 5 de noviembre de 2018).

Creo importante que pensemos en el diálogo de saberes, además de como un paradigma colaborativo, como una opción política. Porque creo que el momento en que proponemos mirar y actuar de una forma distinta estamos también proponiendo una nueva forma de hacer política. Una nueva forma de ejercer derechos y de restituir también derechos. Creo que es importante pensar en el diálogo de saberes como una herramienta de cambio estructural social porque, a pesar de los avances normativos, a pesar de los avances de política pública, las estructuras sociales siguen siendo tan coloniales como el primer día. [...] [C]reo que la política pública es necesariamente importante cuando se la piensa en función de los territorios. Creo que esa es una de las cosas importantes para fortalecer los diálogos de saberes. Y desde la academia, es importante también estos procesos de flexibilización, de romper con el conocimiento cartesiano como el conocimiento matriz [...]. Esto no quiere decir que, en nombre de la interculturalidad, vamos hacer una mezcla de cosas, ni mucho menos, sino más bien es pensar en cómo estas diversas matrices de pensamiento, que generan estos diversos conocimientos, pueden entrar en interacción (Catalina Campos,¹⁴ comunicación personal, 11 de noviembre de 2018).

Entre los puntos nodales de un diálogo de saberes está, como se ha dicho antes, que este comprenda, desde la ubicación del problema a resolver, el diagnóstico inicial, los procedimientos a emprender y el conocimiento puesto en juego. Ello que incluye discernir las

¹³ Agrónomo boliviano.

¹⁴ Antropóloga ecuatoriana.

metodologías y los conceptos a emplear, cuidando de no imponer los hegemónicos por el simple hecho de serlos, y de dar cabida a los que provienen de los otros sistemas de conocimiento. Es un proceso en el que la coconstrucción de conocimientos se torna crucial, y con ello el asunto de las equivalencias y las traducciones:

Yo les comentaba que en maya como tal existe un concepto que le llaman *tsikbal*, este concepto significa: desde sus raíces profundas, *tsik* es como despedazar o analizar, como análisis del discurso, y *bal*, de aquello. Por otro lado, *tsik* significa respeto [...]. Acercar el uso de los bioindicadores desde la perspectiva de los pueblos [...] al final me ha permitido, con un colectivo de milperos y de profesionales de las milpas, [...] tener un acercamiento [...] a una nueva propuesta de cómo el mundo maya hace uso de conocimientos que le permiten darle seguridad a la parte alimentaria. Y esto lo hemos compartido en diversos países [...]. Por otro lado, esto también ha permitido que me acerque a distintas universidades interculturales [...]. Así que este diálogo ha permitido trabajar desde el *tsikbal*, que es el concepto del diálogo (Bernardo Caamal,¹⁵ comunicación personal, 13 de noviembre de 2018).

De lo poco que conozco del diálogo de saberes, me parece que en su mayoría se quedan en el ámbito descriptivo y de la traducción literal, y no se llega a la comprensión de “el otro”. Tengo muy poca experiencia en este tema, pero pongo un ejemplo. Un grupo se enfrentaba al problema de asignar recursos (miserables) que se habían conseguido para un proyecto, y se propuso el criterio de “equidad” para distribuir los recursos [...]. Entonces les solicitamos que pusieran su definición de equidad y, después de una larga deliberación, llegaron a la conclusión de que equidad significa “querernos y cuidarnos entre todos; si nos queremos y cuidamos todos vamos a estar bien”. Luego entonces, cada palabra que va a tener un papel relevante en un proceso debe ser reflexionada y redefinida colectivamente hasta llegar a una clara comprensión por todas las partes participantes (Manuel Parra, comunicación personal, 24 de octubre de 2018).

¹⁵ Agrónomo maya.

Para mí, el gran reto del diálogo de saberes es, en primer lugar, reconocer que existen dos sistemas de pensamiento y de generación de conocimiento. Esto lo deberíamos tener claro más a nivel teórico. En una asesoría de tesis, Víctor Toledo me dijo que no podíamos hablar de ciencia campesina porque eran dos marcos epistemológicos diferentes. [...] Hace unos días, don Miguel León Portilla mencionaba que (la palabra) “educación” viene del latín y quiere decir sacar al otro de la rudez, de la ignorancia, en tanto que en náhuatl es *Ixtlamachiliztli*, acción de dar sabiduría al rostro ajeno [...]. Entonces, tendríamos que tener la claridad para abordar cada uno (Adelita San Vicente,¹⁶ comunicación personal, 20 de noviembre de 2018).

Ligado a lo anterior, surge el problema de las posibles limitaciones impuestas por agencias o instituciones que propician o financian el diálogo de saberes, así como las restricciones que pueden venir de las comunidades con las que se interactúa:

Prácticas y saberes sobre el parto en Yucatán: fue una experiencia de coconstrucción y colaboración entre academia y población (pueblo maya). [...] Algo importante es que el proyecto no se contraponía a políticas en salud vigentes. Es más, iba acorde con las políticas de salud intercultural del momento [...]. Los funcionarios de la Secretaría de Salud aprobaron el proyecto, pero cuando íbamos a iniciar nos dijeron que con ese enfoque no se podía llevar a cabo, que había habido una confusión: “Lo sentimos, entendimos que se iban a capacitar a las parteras, pero con el enfoque biomédico que manejamos en la Secretaría” [...]. Para que pueda llamarse un diálogo de saberes, pienso que debe darse una tarea colectiva, donde exista voluntad e interés de los distintos actores/instituciones que favorezcan el diálogo intercultural que busque soluciones a problemas específicos. Que se logren incorporar (previo y mutuo acuerdo) los saberes tradicionales a los científicos (Miguel Güemes,¹⁷ comunicación personal, 8 de noviembre de 2018).

¹⁶ Agrónoma mexicana.

¹⁷ Médico mexicano.

“Eso se llama trabajo social”, le dijeron a Pierre Beaucage al referirse al compromiso de devolver a la comunidad todo lo investigado. Mientras que otro colega más radical, al enterarse que el acuerdo incluía no publicar elementos sensibles, como el de las plantas abortivas, al ser un conocimiento reservado a las partes, este exclamó que eso “era una traición a la antropología”. Y Pierre, convencido de su posición, contestó: “Tal vez he traicionado a la antropología, pero nunca he traicionado a los nahuas” (Pierre Beaucage, comunicación personal, 3 de noviembre de 2018).

Y, por último, señalaremos el difícil problema de identificar en un diálogo de saberes el grado de legitimidad y representatividad de los actores para decidir y realizar el diálogo.

[E]s que, si bien el diálogo de saberes puede funcionar, hay una arena de poder aún dentro de los pueblos indígenas y la representatividad: quién es el indígena y quién es el que habla por él, la voz del indígena (se suplanta), sucede igual de horrible que en el mundo occidental. Yo lo lamento, si desmitifico algo que está particularmente romántico o que está idealizado. [...] Yo, cuando a veces me encuentro en Buenos Aires y te dicen: “yo soy pastora de la Puna”, le digo: “no piba, vos no eres un pastor de la Puna [...]. Sos el hijo de un pastor de la Puna, representas a los pastores de la Puna, pero vos no sos pastor de la Puna, porque si fueras pastor de la Puna, tendrías que estar con tus animales en el corral o llevarlos a pastorear” [...]. Yo creo que justamente los diálogos de saberes sirven siempre y cuando no pasen al nivel racista, ni tanto de nosotros del mundo occidental al mundo indígena, como de los indígenas hacia el mundo occidental. Porque, digamos, hay algunos discursos que yo he escuchado: de que nosotros somos los hijos del Sol, y en nuestra época no había maldad, y resulta que cada dos por tres aparecen sacrificios de niños, ¿viste? Así que, yo, la verdad, creo que la primera cuestión para un diálogo verdadero de saberes es estar consciente de que ambos mundos tienen sus cosas buenas y sus cosas malas. [...] Así que, bueno, creo que hay gente buena y gente mala en todos lados. Y a estas alturas de mi vida, me importa más la gente buena que hay en cualquier lado que

de dónde vienen (Bibiana Vilá,¹⁸ comunicación personal, 18 de octubre de 2018).

La Escuela Chinampera en México

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

La región sur de la Cuenca de México es uno de los territorios de vida más antiguos e importantes de Mesoamérica y del mundo. Se denomina Mesoamérica al territorio que abarca México, Guatemala, Belice, Honduras, El Salvador, parte de Nicaragua y Costa Rica. Fue ahí donde, por las capacidades de observación, experimentación y trabajo cotidiano de los pueblos, la domesticación vegetal floreció al igual que en otras siete regiones del mundo. Como resultado actual, aproximadamente 15 % de las plantas alimenticias del mundo tuvieron su origen en esta gran región (Corona Martínez et al., 2021).

El sistema agrícola chinampero, otra gran creación mesoamericana, surgió en Teotihuacán y después en los lagos del altiplano central que, por su baja profundidad y el ingenio y las capacidades de sus pobladores, fueron el escenario de la expansión de uno de los sistemas de cultivo más originales y productivos del mundo, permitiendo hasta dos cosechas anuales de maíz y hasta cinco de verduras. Las chinampas son islotes rectangulares rodeados de agua, diseñados para manejar el “riego por infiltración”. Se hicieron y se hacen “a mano”; sus suelos son una creación humana con una antigüedad aproximada de más de 4.500 a. d. e. en San Gregorio

¹⁸ Bióloga argentina.

Atlapulco, de acuerdo a datos arqueológicos recientes (Rosales Torres et al., 2022). Creaciones como esta han sido denominado “suelos antrópicos”, similares a la *terra preta amazónica* (Balée, 1994; Bahuchet, 2017; Varese, Apffel Marglin y Rumrill, 2013).

En el marco de esta importante región de alta densidad biocultural, que resiste y persiste por decisión de las familias y asociaciones chinamperas actuales, la escuela es una iniciativa pensada y conversada en las chinampas desde hace algunos años. No se deriva de un ejercicio en escritorio, sino del saber, hacer, pensar e imaginar el futuro de la vida chinampera. Hace unas dos décadas comenzaron los trabajos para la elaboración de los primeros “santuarios chinamperos” para la conservación del *axolotl*, y hace unos doce años la Escuela Los Tres Pescaditos inició la enseñanza de las prácticas chinamperas a niños y niñas de San Gregorio Atlapulco. Por esas fechas, a través de la Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural, fundada por Víctor Manuel Toledo Manzur, tomamos contacto con la Asociación Chinampayolo y conocimos la idea de la escuela. Hacia 2019, con la unión de esfuerzos entre la Escuela Los Tres Pescaditos, las organizaciones Chinampayolo, Casa Badiano de la Cruz, Ollintlali y la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), a través de la Subsecretaría de Planeación y Políticas Ambientales y la Dirección de Agroecología, se impulsaron los trabajos de la escuela, con una generación piloto de jóvenes de Xochimilco y Milpa Alta. Más recientemente, la Secretaría de Educación, Ciencia, Tecnología e Innovación (SECTEI) del Gobierno de la Ciudad de México otorgó un apoyo para la realización de los talleres que darán inicio en breve. Deben destacarse ahí participaciones de la UNAM, a través del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, de la UAM, a través de la Unidad Xochimilco, y de la Universidad Rosario Castellanos, del gobierno de la Ciudad de México.

Como bien se entiende, se trata de las ideas y aspiraciones de personas en organizaciones e instituciones que se proponen lograr la continuidad de los saberes y las prácticas chinamperos, para

legar ese patrimonio biocultural a las nuevas generaciones. La escuela tiene como objetivo contribuir a mantener y acrecentar el sistema chinampero como un territorio de vida en México, para lo cual se han diseñado cuatro talleres: 1) agricultura, 2) cocina tradicional y alimentación; 3) medicina tradicional y salud; 4) arte y cultura, que incluye música, narrativa, idioma náhuatl y grabado.

Algunas de las actividades ya avanzadas incluyen la convocatoria a los talleres, que ha recibido una muy buena respuesta de jóvenes de Xochimilco, Atlapulco, Tlaxiátemalco, Mixquic, Tláhuac y Milpa Alta; el ciclo de conferencias titulado “Chinampería: ayer, hoy y mañana”, compuesto por sesiones que se desarrollaron de marzo a mayo, todos los miércoles de 18 a 20 horas, con una asistencia promedio de ochenta participantes; el Taller Internacional para veinte jóvenes del Voluntariado Joven de la Alianza del Pacífico (Chile, Perú, Colombia y México), cinco por cada país, con equidad e inclusión, quienes estuvieron seis días en México trabajando y conviviendo en el sistema chinampero, con el apoyo de la Secretaría de Relaciones Exteriores del Gobierno de México y el Instituto Mexicano de la Juventud. En breve, se pondrán en marcha los talleres de formación práctico-teórica para la primera generación de jóvenes, mujeres y hombres, que fortalecerán el sistema y el modo de vida chinamperos.

Principales tendencias

Al analizar varias experiencias con pueblos tradicionales, hemos identificado por lo menos tres tendencias claras, aunque en los hechos a veces no se expresen de forma clara y excluyente.

La primera es la tendencia “etnocéntrica y colonizadora”, que se propone conocer para después incorporar o integrar los conocimientos y la riqueza cultural de los pueblos en beneficio tanto de los sistemas científicos de conocimiento como de las culturas hegemónicas. Actúa a nombre del desarrollo de la humanidad, y en

sus prácticas científicas perdura la tendencia colonial de validar, traducir y secularizar los conocimientos, así como de fragmentar y cosificar las expresiones culturales. En ella se subordina al “otro” y predomina la imposición de lo que ese otro debe conservar o destruir de sus conocimientos y sus culturas. Esta perspectiva es etnocéntrica y colonizadora porque, una vez extraído lo que se considera valioso de esos “otros” conocimientos, continúa el deterioro y destrucción de los sistemas que los integran. Esto ocurre mediante el conjunto de políticas públicas, educativas y tecnológicas, entre otras, que inciden en su minusvaloración y su suplantación por los conocimientos y las culturas considerados modernos y universales. Emplea la universalidad y la neutralidad de la ciencia y actúa diciendo que es a favor de toda la humanidad para justificar sus despojos.

La segunda tendencia es la “intercultural integradora”. Si bien plantea reconocer el valor y la importancia de los saberes tradicionales, así como de las culturas subalternizadas, las instituciones y sus actores controlan las interacciones con los pueblos llamados tradicionales, estableciendo los límites de dichas interacciones y de lo que debe ser reconocido y salvaguardados. Además, son ellos los principales beneficiarios, directa o indirectamente, de estas interacciones. En esta tendencia, aun cuando se habla de diálogo de saberes y de diálogo intercultural, predominan la verticalidad y los presupuestos teóricos y éticos de la integración, así como acciones que finalmente subordinan a esos pueblos a sus procedimientos, principios epistemológicos y fines, sean estos académicos, comerciales o de cualquier otro tipo. Al prevalecer, además, la importancia del conocimiento científico en la interacción, persiste la necesidad de traducir, secularizar y validar los conocimientos considerados tradicionales, para garantizar la eficacia utilizable del diálogo de saberes. Así, el conocimiento de los pueblos tradicionales, que siguen siendo considerados “otros”, debe incorporarse a los procesos de generación y transmisión del conocimiento científico para que se reconozcan útiles. Al mismo tiempo, las expresiones

culturales de los pueblos pueden incorporarse a las culturas nacionales y regionales como símbolos de identidad y de la vigencia de la interculturalidad. Una variante dentro de esta perspectiva es el planteamiento de la hibridación como finalidad del diálogo de saberes y del diálogo intercultural, que sucede generalmente en espacios controlados por los actores hegemónicos que detentan el control de los escenarios interculturales, que hacen manejable la diversidad cultural y no ponen en peligro a la sociedad dominante. Además, no cuestionan las relaciones sociales asimétricas ni sus estructuras reproductoras de la desigualdad social y cultural.

Finalmente, hay una tercera vía, la de “autogestión y autonomía”, que busca sustituir la verticalidad por el acuerdo sobre las formas y los fines de la interacción. Esto incluye superar la imposición de conocimientos y sus significados, usual en las prácticas impositivas de traducción y validación, así como modificar la posición asimétrica de los actores implicados en el diálogo de saberes.

Se parte de la premisa de que cada sistema de conocimiento posee una epistemología y lógica propias, e incluye sus propios lenguajes, métodos de creación, sistematización, transmisión y formas de evaluación. Además, cada uno de estos sistemas tiene sus espacios de producción, reproducción, transmisión y desarrollo, sin ignorar las asimetrías ni las relaciones de poder que ha ejercido el saber científico sobre los pueblos subalternizados. Por lo tanto, será necesario fortalecer los sistemas de conocimiento de los pueblos a partir de los principios de autonomía y libre determinación.

De allí que un principio esencial es el de la autonomía de los portadores de cada sistema de conocimiento, en especial de los actores en condición de desventaja, como suelen ser los pueblos tradicionales. Esto resulta crucial ya que importa fortalecer su capacidad de decisión sobre qué, cómo y para qué conservar, transformar y desarrollar sus propios sistemas de conocimiento, en el marco de sus interacciones con los conocimientos científicos. La autonomía se comprende aquí como una condición política en las

relaciones sociales, que en este caso se expresa como la premisa básica para el acuerdo y la colaboración entre actores diferentes. Ello incluye, por una parte, la capacidad de decisión de los actores sobre el proceso de diálogo, y por otro, el fortalecimiento, bajo dirección propia, de sus sistemas de conocimiento. En ese marco, los actores participantes en el diálogo conservan la autonomía sobre su sistema de conocimiento y crean la plataforma para el diálogo que ha de contener, por lo menos: los acuerdos para construir en conjunto el tema o problema que se va a abordar, el diagnóstico, los objetivos, los procedimientos, los conocimientos puestos en acción, la toma de decisiones, los resultados que se obtendrán, la distribución de los beneficios obtenidos, los usos de los resultados y el conocimiento así generado. Es importante agregar que se debe privilegiar siempre el uso social y los beneficios colectivos. Incluso en dicha plataforma podrán incluirse las reformas legales y, en su caso, constitucionales que permitan cumplir con los objetivos del diálogo, en términos de respeto, equidad, horizontalidad y justicia social, cultural y epistémica.

Tensiones del trabajo colaborativo: entre la imposición y la autonomía

Nadie ha dicho que el diálogo de saberes sea una tarea fácil, ni que no esté llena de problemas y retos; además, seguramente contará con opositores desde varios frentes. Por ello, es tarea fundamental que nos propongamos identificar en nuestro quehacer colaborativo cuándo, a pesar de nuestra voluntad personal o colectiva, estamos participando de experiencias impositivas, de suplantación, destrucción o saqueo, así como en la imposición de proyectos y programas; y cuándo, en efecto, estamos abonando a propiciar espacios participativos que apuntan a fortalecer la capacidad de decisión y autonomía, tanto de aquellos con quienes interactuamos como de nosotros mismos.

Entendemos que existen casos de colaboración que, desde inicio, se formulan como de respeto y horizontalidad, pero que, con el tiempo y bajo diversas dinámicas, algunos actores suplantando a otros con menor capacidad de decisión y acción; mientras que hay otros procesos inversos, en los que se parte de la imposición y, en el trayecto, la experiencia se transforma, gracias a la propia acción y agencia de los actores involucrados, en un proyecto de alto sentido de corresponsabilidad y colaboración. Además, pueden presentarse situaciones en las que, en lugar de eliminar las asimetrías, estas se disfrazan o solo cambian de extremo, y son los antes subordinados quienes, a partir de cierto momento, comienzan a detentar el poder para decidir y terminan siendo impositivos.

Algunos de los procesos que se proponen y que deben analizarse bajo una mirada crítica y evaluatoria son los siguientes:

- a. La gestación de la iniciativa, es decir, quién, cómo, por qué y para qué se propone la colaboración y el diálogo de saberes; quiénes son los actores que la proponen, desde qué posición y con qué recursos presupuestales involucrados.
- b. Procedimientos para la construcción de los acuerdos y consenso social alrededor de ellos.
- c. Tipo de objetivos, formas de decidirlos y resultados esperados.
- d. Recursos involucrados (tierras, agua, bosques, suelo, cultivos, etc.).
- e. Tipo de propiedad de los recursos (individual o colectiva) o bienes comunes, no susceptibles de privatización, ni individual ni colectiva.
- f. Manejo y usufructo de bienes comunes (territorios, agua, aire, conocimientos, ceremonias, etc.) para el proyecto.
- g. Actores participantes, jerarquías de poder y posición social (de los internos y externos).

- h. Fuentes y montos de financiamiento en cada etapa.
- i. Reglamentos y mecanismos para la toma de decisiones.
- j. Importancia y papel de los conocimientos científicos.
- k. Importancia y papel de los conocimientos tradicionales.
- l. Propiedad, usufructo y utilización del conocimiento puesto en marcha y del generado en la experiencia.
- m. Propiedad, usufructo y distribución de los productos y beneficios generados.
- n. Sentido del proyecto sociocultural y ambiental que se propone (perspectiva civilizatoria).
- o. Otros procesos que se postulen.

Debe señalarse que poner atención en factores como los mencionados no garantiza que se logren relaciones de horizontalidad y de justicia social y epistémica. Sin embargo, son elementos básicos que los participantes de un proyecto colaborativo deben atender para evitar el predominio de la tendencia hacia la imposición y la subordinación, y lograr la participación autónoma y respetuosa de los involucrados. La revisión permanente de los elementos señalados permitirá, en todo caso, hacer las modificaciones necesarias y reencauzar las propuestas y sus componentes. Sobre todo, se podrá contribuir a fortalecer la autonomía de los actores y los sistemas de conocimiento que hoy se encuentran en desventaja.

Es evidente que el diálogo de saberes, como práctica, reflexión y acción, no se plantea como la vía para resolver estructuralmente los problemas de las asimetrías sociales, económicas y epistémicas, ni tampoco como la solución total para resolver la subordinación que aqueja a los sistemas de conocimiento y las culturas de los pueblos tradicionales. Pero sí puede contribuir a visualizar y organizar el camino desde el cual, mediante colaboraciones y alianzas, apuntalar transformaciones de mayor alcance y profundidad estructural.

Palabras finales

Importa señalar que el planteamiento del diálogo de saberes intercultural colaborativo y descolonizador es una creación latinoamericana, que reconoce sus raíces en dos de nuestros autores ya clásicos: Paulo Freire y Orlando Fals-Borda, y que se ha enriquecido con las aportaciones de un gran conjunto de académicos y estudiosos, hombres y mujeres, que han fortalecido el diálogo de saberes como campo de trabajo, reflexión y acción. De allí que se aprecie claramente la existencia de una comunidad epistémica en México y en nuestra América, cuya obra ha dado un fuerte impulso a una línea de pensamiento descolonizador y colaborativo en el mundo.

Ahora bien, como hemos insistido en otros textos, esa comunidad epistémica ha trabajado de manera cercana y solidaria con los movimientos y colectivos de las organizaciones indígenas, campesinas y afrodescendientes de América Latina, construyendo grupos de trabajo interculturales y transdisciplinarios como una forma de avanzar hacia la coconstrucción de saberes, basados en el respeto, la inclusión, la horizontalidad y el cuidado permanente de no propiciar la imposición o la suplantación en la toma de decisiones. Eso implica un cuidado y vigilancia permanentes, así como una revisión conjunta de los avances logrados, con el fin de corregir errores y malas apreciaciones, pero al mismo tiempo para profundizar las experiencias y los procesos que han dejado huella, de los cuales hemos presentado por ahora solo algunos esbozos.

“El diálogo de saberes no es una puesta en escena”, dijo uno de los colegas durante la exposición en el seminario al que nos convocó Enrique Leff. Efectivamente, debemos rehuir de los reflectores y de las falsas presunciones para hacer una labor quizá menos visible pero más profunda. Tampoco debe hacerse pasar un monólogo, por más erudito que sea, por un diálogo de saberes. El diálogo es hablar, escuchar muy atentamente, entender bien lo que el otro o

la otra expresa, desde la razón y el corazón, y con base en ello construir alianzas y la voluntad de trabajar conjuntamente no un día o dos, ni un año o dos, sino muchos años.

Después de varios ciclos de actividades en estos temas, seguimos pensando que la frase que nos sigue moviendo para trabajar, reflexionar y accionar en el diálogo de saberes es la sabia y bella expresión de Paulo Freire: “Nadie lo ignora todo, nadie lo sabe todo. Por eso aprendemos siempre”.

Bibliografía

Amorós, Celia (1997). *Tiempos de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra Editorial/Instituto de la Mujer.

Aparicio, Juan R. y Blaser, Mario (2015). La “Ciudad letrada” y la insurrección de saberes subyugados en América Latina. En Xochitl Leyva et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Tomo I) (pp. 104-134). Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/IWGIA/Talleres Paradigma Emancipatorios/Taller Editorial Casa del Mago.

Argueta Villamar, Arturo (2011). El diálogo de saberes, una utopía realista. En Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona Martínez y Paul Hersch (Coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. Cuernavaca: CRIM-UNAM/Universidad Iberoamericana.

Argueta Villamar, Arturo; Corona Martínez, Eduardo y Hersch, Paul (Coords.) (2011). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. Cuernavaca: CRIM-UNAM/Universidad Iberoamericana.

Arvelo-Jiménez, Nelly (1983). *La Reserva de Biósfera Yanomami: una auténtica estrategia para el ecodesarrollo nacional*. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

Bahuchet, Serge (2017). *Les jardiniers de la nature*. París: Odile Jacob.

Balée, William (1994). *Footprints in the Forest*. Nueva York: Columbia University Press.

Barabas, Alicia (1989). *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México*. D. F., México: Grijalbo.

Barabas, Alicia (2000). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. *Alteridades*, 10(19), 9-20.

Baronnet, Bruno; Mora Bayo, Mariana y Stahler-Sholk, Richard (Coords.) (2011). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. D. F., México: CIESAS/UAM-X/UNACH.

Bartolomé, Miguel Alberto (1979). Las nacionalidades indígenas emergentes en México. En Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (Eds.), *Las nacionalidades indígenas en México* (pp. 11-26). D. F., México: FCPYS-UNAM,

Bartolomé, Miguel Alberto (2003). Las palabras de los otros. La antropología escrita por indígenas en Oaxaca. *Cuadernos del Sur*, 18(9), 23-50.

Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral (2009). *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Une aventure en anthropologie*. Montréal: Lux Éditeur.

Bermúdez Guerrero, Olga María et al. (2005). *El diálogo de saberes y la educación ambiental*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Bertely, María (Coord.) (2007). *Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México*. D. F., México: CIESAS/PUCP/RIDEL.

Bhabha, Homi K. (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Boege, Eckart (2011). Las regiones bioculturales prioritarias para la conservación en México. En Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona Martínez y Paul Hersch (Coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 277-308). Cuernavaca: CRIM-UNAM/ Universidad Iberoamericana.

Bonfil Batalla, Guillermo (1970). Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. En Arturo Warman et al., *De eso que llaman la antropología mexicana* (pp. 39-65). D. F., México: Comité de Publicaciones de la ENAH.

Butler, Judith (2001). *Mecanismos psicosociales del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

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

Chase-Sardi, Miguel (1972). *La situación actual de los indígenas en el Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

Choque, María Eugenia (2005). El Ayllu: una alternativa de descolonización. En Ethel (Wara) Alderete (Comp.), *Conocimiento indígena y globalización* (pp. 59-70). Quito: Abya Yala.

Clifford, James (1991). Sobre la alegoría etnográfica. En James Clifford y Georges Marcus, (Eds.), *Retóricas de la antropología* (pp. 151-182). Gijón: Júcar Universidad.

Colombres, Adolfo (1996). *La hora del "bárbaro". Bases para una antropología social de apoyo*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Corona Martínez, Eduardo et al. (2021). La domesticación de especies y paisajes. En Diego Prieto Hernández et al., *México: grandeza y diversidad*. Ciudad de México: INAH.

Crapanzano, Vincent (1986). Hermes' dilemma: The masking of subversion in ethnographic description. En James Clifford y George Marcus (Eds.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (pp. 51-77). Berkeley: University of California Press.

Cunha, Lucia Helena de Oliveira (5-8 de abril de 2006). Diálogos de saberes na pedagogia ambiental: transpondo dicotomias entre teoria e ação. V *Congresso Ibero-americano de Educação Ambiental*, Joinville, Brasil.

Delgado, Freddy y Escobar, César (Eds.) (2006). *Diálogo intercultural e intercientífico, para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios*. La Paz: AGRUCO/COMPAS/Plural Editores.

Delgado, Freddy y Rist, Stephan (Eds.) (2016). *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo*. La Paz: Universidad de Berna/UNAM/CLACSO/AGRUCO/Plural editores.

Delgado, Freddy; Rist, Stephan y Escobar, César (2010). *El desarrollo endógeno sustentable como interfaz para implementar el Vivir bien en la gestión pública boliviana*. La Paz: CAPTURED/AGRUCO/COMPAS/Plural Editores.

Díaz Polanco, Héctor (1981). Etnia, clase y cuestión nacional. *Cuadernos Políticos*, (30), 53-65.

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

Dietz, Gunther (2008). *El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad*. México: UAM-I.

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

Dussel, Enrique (1973). *Para una ética de la liberación Latinoamericana*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la Liberación*. D. F., México: Edicol.

Ellis, Carolyn y Bochner, Arthur (Ed.) (1996). *Composing ethnography: Alternative forms of qualitative writing*. Walnut Creek: Altamira Press.

Escobar, Arturo (2012). *La invención del desarrollo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Fals-Borda, Orlando (1973). *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (3ª ed.). D. F., México: Nuestro Tiempo.

Floriani, Nicolás (2011). *Saberes e prácticas de territorios agroecológicos*. Paraná, Brasil: Editora UEPG.

Freire, Paulo ([1969] 1979). *La educación como práctica de la libertad* (45ª ed.). D. F., México: Siglo XXI.

Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del oprimido*. Uruguay: Tierra Nueva.

Freire, Paulo (1977). *Cartas a Guinea-Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica en proceso*. D. F., México: Siglo XXI.

Geertz, Clifford (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.

Gledhill, John (2000). *El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

González Casanova, Pablo (1965). *La democracia en México*. D. F., México: Editorial Era.

González Casanova, Pablo (1969). Colonialismo interno. En Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación* (pp. 221-250). D. F., México: Siglo XXI.

Hale, Charles R. (2008). Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada. En Axel Köhler (Coord.), *Anuario 2007 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (pp. 299-315). Tuxtla Gutiérrez: UNICACH.

Hernández Castillo, Aída (2015). Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista. En Xochitl Leyva et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Tomo I) (pp. 83-106). Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/IWGIA/Talleres Paradigma Emancipatorios/Taller Editorial Casa del Mago.

Hernández Xolocotzi, Efraím (2014). *Obras de Efraím Hernández Xolocotzi* (Tomos 1-2). Texcoco: Universidad Autónoma Chapingo.

Hill Collins, Patricia (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. Nueva York, Routledge.

Hill Collins, Patricia y Andersen, Margaret (1992). *Race, class and gender: An anthology*, Belmont: Wadsworth Publisher.

Krotz, Esteban (1993). La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(31), 5-11.

Krotz, Esteban (2004a). *La otredad cultural entre utopía y ciencia*. D. F., México: FCE/UAM-I.

Krotz, Esteban(2004b). Los derechos humanos hoy: de la aculturación al diálogo intercultural. En Milka Castro-Lucic (Ed.), *Los desafíos de la interculturalidad. Identidad, política y derecho* (pp. 151-172). Santiago: Universidad de Chile,

Latour, Bruno (1993). *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Debate.

Leff, Enrique (2011). Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción de la sustentabilidad. En Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona Martínez y Paul Hersch (Coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 379-391). Cuernavaca: CRIM-UNAM/Universidad Iberoamericana.

Leyva, Xochitl (2015). ¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política. En Xochitl Leyva et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Tomo I) (pp. 199-222). Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/IWGIA/Talleres Paradigma Emancipatorios/Taller Editorial Casa del Mago.

Leyva, Xochitl; Burguete, Araceli y Speed, Shannon (Coords.) (2008). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde américa Latina. Hacia la investigación de co-labor*. D. F., México: CIESAS/FLACSO-Ecuador/FLACSO-Guatemala.

Leyva, Xochitl et al. (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, (Tomos 1-3). Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/IWGIA/Talleres Paradigma Emancipatorios/Taller Editorial Casa del Mago.

Lins Ribeiro, Gustavo y Escobar, Arturo (2008). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias en sistemas de poder*. Popayán: Fundación Wenner Gren/CIESAS.

López y Rivas, Gilberto (21 de septiembre de 2005). Acerca de la antropología militante [Ponencia]. *Coloquio La Otra Antropología*. UAM, Iztapalapa, México. <https://www.insumisos.com/lectura-sinsumisas/Antropologiamilitante.pdf>

Mato, Daniel (2007). Valoración de la diversidad y diálogos de saberes para la construcción de sociedades más gratificantes: una mirada desde América Latina. *Puntos de vista*, III(12), 27-46.

Mignolo, Walter (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Moya, Ruth (2009). La interculturalidad para todos en América Latina. En Luis Enrique López (Ed.), *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 21-56). La Paz: Plural.

Nahmad, Salomón (2008). Mexico: Anthropology and the nation State. En Deborah Poole (Ed.), *A companion to Latin American anthropology* (pp. 128-148). Nueva Jersey: Blackwell Publishing.

Nolasco, Margarita (1970). La antropología aplicada en México, su destino final: el indigenismo. En Arturo Warman et al., *De eso que llaman la antropología mexicana* (pp. 66-93). D. F., México: Comité de Publicaciones de la ENAH.

Olivera Bustamante, Mercedes (1970). Algunos problemas de la investigación antropológica actual. En Arturo Warman et al., *De eso que llaman la antropología mexicana* (pp. 94-118). D. F., México: Comité de Publicaciones de la ENAH.

Olivera Bustamante, Mercedes (2004). *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo

Nacional de Ciencia y tecnología Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Universidad Autónoma de Chiapas.

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

Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 29(13), 11-20.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO. bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/lander/dussel.rtf

Quijano, Aníbal (2001). Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina. En Walter Dignolo (Coord.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 117-132). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Rappaport, Joanne (2015). Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica. En Xochitl Leyva et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Tomo II) (pp. 323-352). Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/IWGIA/Talleres Paradigma Emancipatorios/Taller Editorial Casa del Mago.

Restrepo, Eduardo y Escobar, Arturo (2004). Antropologías en el mundo. *Jangwa Pana*, (3), 110-131. http://www.ram-wan.net/old/documents/O6_documents/restrepo_y_escobar_2004_antropologias_en_el_mundo.pdf

Ribeiro, Darcy (1973). *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo XXI.

Rivadeneira, María Inés (2013). Diálogo de saberes, un proceso en construcción. En Coordinación de Saberes Ancestrales, *El diálogo de saberes en los Estados Plurinacionales* (pp. 171-176). Quito: Secretaría de Educación Superior, Ciencia y Tecnología e Innovación del Ecuador.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (Comps.) (1997). *Debates post coloniales: una introducción a los Estudios de la subalternidad*. La Paz: SEPHIS/Taller de Historia Oral Andina.

Rosales Torres, Sara et al. (2022). Palynological analysis of an archaeological chinampa in Xochimilco (Basin of Mexico). Construction technology and agricultural production. *Journal of Archaeological Science*, 44.

Sanabria Diago, Olga Lucía (2013). Metodologías dialógicas para el fortalecimiento etnoeducativo y la conservación ambiental entre pueblos ancestrales caucanos en procesos de resistencia. En Coordinación de Saberes Ancestrales, *El diálogo de saberes en los Estados Plurinacionales* (pp. 85-91). Quito: Secretaría de Educación Superior, Ciencia y Tecnología e Innovación del Ecuador.

Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Epistemologías del sur*. D. F., México: CLACSO/Siglo XXI.

Speed, Shannon (2015). Forjando en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida. En Xochitl Leyva et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Tomo II) (pp. 273-298). Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/IWGIA/Talleres Paradigma Emancipatorios/Taller Editorial Casa del Mago.

Stavenhagen, Rodolfo (1963). Clases, colonialismo y aculturación: Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *América Latina*, (4), 8-25.

Stavenhagen, Rodolfo (Comp.) (1971). ¿Cómo descolonizar las ciencias sociales? En *Sociología y subdesarrollo* (pp. 207-234). D. F., México: Nuestro Tiempo.

Tapia, Nelson (Ed.) (2008). *Aprendiendo el desarrollo endógeno sostenible. Construyendo la diversidad biocultural*. La Paz: AGRUCO/COMPAS/Plural Editores.

Toledo Manzur, Víctor Manuel (2011). Del “diálogo de fantasmas” al “diálogo de saberes, conocimiento y sustentabilidad comunitaria”. En Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona Martínez y Paul Hersch (Coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 469-484). Cuernavaca: CRIM-UNAM/Universidad Iberoamericana.

Toledo Manzur, Víctor Manuel et al. (2012). *Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural*. D. F., México: CONACYT.

Varese, Stefano (2006). *La sal de los cerros: resistencia y utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de Perú.

Varese, Stefano; Apffel Marglin, Frédérique y Rumrill, Roger (Coords.) (2013). *Selva Vida. De la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*. Perú: IWGIA/PUIC-UNAM/Casa de las Américas.

Varese, Stefano et al. (1983). *Indígenas y educación en México*. D. F., México: CEE.

Vilá, Bibiana y Yacobaccio, Hugo (2013). *Domesticación: modelando la naturaleza*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Wallerstein, Immanuel (2002). *Conocer el mundo. Saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. D. F., México: UNAM/Siglo XXI.

Walsh, Catherine (2002). Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico. *Boletín ICCI-RIMAI*, 4(36). <http://icci.nativeweb.org/boletin/36/walsh.html#1>

Walsh, Catherine (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya Yala.

Walsh, Catherine (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, (9), 131-152. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>

Zemelman, Hugo (2000). *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. D. F., México: El Colegio de México.

Zemelman, Hugo (2002). *Necesidades de conciencia. Un modo de construir conocimiento*. Barcelona: Anthropos.

Diálogo de saberes, la trama fundacional y el modelo analítico con algunas experiencias subalternas

Apuntes para el debate

Dimas Floriani

Presentación

Iniciamos este capítulo con una alegoría sobre la Conquista, en referencia a un hecho fundacional que marcó la historia de América, en especial de la parte que luego se conocería como América Latina y el Caribe. Este capítulo de la historia puede ser referido como trama o como trauma, porque cuando pensamos en la posibilidad de diálogo entre conquistadores y conquistados, esta posibilidad oscila entre lo improbable y la imposición de una voluntad unilateral al otro, es decir, un monólogo imponente.

Sin embargo, si bien la colonización no es un destino irrevocable, el proyecto colonial también produce resistencia, solo para recordar a Castells (1999), al tejer identidades de proyecto por parte de actores subalternos, aquí identificados como sujetos de borde con relación al sistema hegemónico, ubicados en la modernidad capitalista y periférica. La modernidad periférica en el

caso latinoamericano está marcada por lo que la CEPAL (Bárcena y Prado, 2016; Furtado, 1975) consideró respecto a la historia de la formación social de estas sociedades marcadas por la “heterogeneidad estructural”, es decir, sociedades fuertemente desiguales en términos de inclusión y de redistribución, con un carácter colonial, pasado esclavista y con déficit democrático. Por tanto, y poco después, utilizaremos un espacio de referencia para los actores subalternos, mediante la elaboración de un modelo analítico capaz de representarlos en diferentes espacios de interacción designados por zonas de coexistencia y conflicto disputadas y/o compartidas con los demás espacios de sociabilidad dominantes. Para ello, asumimos una posición un tanto escéptica con relación al uso de modelos inspirados en la teoría sistémica, pues, como afirma Habermas (1997, p. 63), esta teoría abandona el nivel de los sujetos de acción cuando considera la sociedad como una red de sistemas parciales autónomos y cerrados entre sí, con una semántica propia.

Para reposicionar a estos actores subalternos en otros lugares de poder, también es necesario, según Habermas (1997, p. 72), considerar el nivel social de los procesos institucionalizados de formación y deliberación de opinión, para oponerse a los grupos dominantes. En la mayoría de los casos, se observa que las políticas negociadas por los grupos de poder dominantes entran en conflicto con grupos poblacionales de la periferia de la sociedad, débilmente organizados y protegidos únicamente por derechos fundamentales; lo cual es, sin duda, insuficiente para asegurar que los actores de borde construyan estrategias tendientes a la autonomía.

Si bien no es el objetivo principal de este capítulo tratar la cuestión específica de las formas de organización política de los actores subalternos, no hay forma de eludir este problema; la perspectiva de construcción y ampliación de espacios de la esfera pública democrática exige la existencia de mecanismos de incidencia pública, teniendo en cuenta que las sociedades complejas están

dominadas por los medios de comunicación de masas y por flujos comunicacionales diferenciados e interconectados.

Es en esta esfera pública donde se dan los choques en torno a los principales problemas de la sociedad, donde no basta con percibirlos e identificarlos, sino sobre todo tematizarlos, problematizarlos y dramatizarlos, de manera convincente y eficaz, para instituirlos y legitimarlos. Aquí, entonces, nos interesa priorizar los problemas socioambientales actuales dentro de los cuales se insertan los sujetos subalternos, priorizados en este contexto de disputas por los significados de la naturaleza, los territorios y los modos de vida de inmensas poblaciones ubicadas en los márgenes del sistema hegemónico de poder. No olvidemos que hay un elemento corrosivo en las estrategias liberales que acentúa el odio de clase, basado en el resentimiento y los valores ultraconservadores, asociados a la teocracia y la represión contra toda forma de vida liberadora. Estos (res)sentimientos atraviesan todas las clases sociales, y lo más perverso es cuando llegan precisamente a los segmentos más explotados y marginados.

Los impulsores de esta política autoritaria que niega nuevas subjetividades están instalados en la sociedad civil, en el aparato estatal y en el sistema político representativo del parlamento. En el caso brasileño, son designados por las siglas BBB (Bala, Boi, Biblia), es decir, representantes en el Congreso Nacional que defienden políticas represivas, incluidas las ejecuciones sumarias, desafiando la ley; algunos sectores de la agroindustria favorables a las invasiones de territorios indígenas, al incentivar la minería y la deforestación ilegal; y la entrada en la militancia política de evangélicos, especialmente neopentecostales, para crear una agenda de costumbres ultraconservadoras, contra la formación de familias homoafectivas, contra el enfoque de género en escuelas y universidades, y favorable a la misoginia y el patriarcado. De esta forma, es imposible no considerar las contradicciones del capitalismo periférico, al reproducir un sistema económico y político desigual, basado en la exclusión y expropiación de sectores importantes

de la población, la llamada acumulación por expropiación (Harvey, 2005). Asimismo, se destaca el contramovimiento de aquellos sectores excluidos que resisten el proceso de sustracción de sus medios de vida, como es el caso de los pueblos indígenas, las poblaciones tradicionales y sus diversas formas materiales y culturales de relacionarse con la naturaleza.

Como indica Habermas (1997), además del mercado competitivo y el Estado centralizador, es necesario considerar otra institución que emerge en la modernidad, la esfera pública. Esto no debe confundirse con la interpretación clásica de sociedad civil, es decir, una esfera compuesta por sujetos privados con opinión propia; lo que asegura la posibilidad de oposición colectiva a las decisiones discrecionales del gobierno (Souza, 2019, p. 124). Es la asociación de personas con capacidad de juzgar lo que permite la formación de una opinión pública crítica y posibilita introducir la cuestión de la legitimidad discursiva de la política: lo público, de interés colectivo, necesita ser probado argumentativamente como tal (Souza, 2019, p. 125). Por ello, en este capítulo hemos recogido la voz y el discurso argumentativo de nuevos intérpretes de la cuestión socioambiental, representados por pensadores autóctonos, pertenecientes a poblaciones indígenas y tradicionales. En el diagrama sobre los agentes históricos, presentamos a los sujetos capaces de enunciar sus problemas e intereses, así como su capacidad para construir proyectos autónomos.

En consecuencia, hemos buscado abordar la dinámica de este proceso de organización de movimientos de resistencia de segmentos importantes de estas poblaciones, destacando los sistemas de prácticas y saberes, gestionados por ellos, a los que nos hemos venido refiriendo con los sintagmas de ecologías de prácticas y saberes, pero que igualmente pueden entenderse como sinónimos de prácticas y saberes ecológicos, acumulados por la experiencia de estas poblaciones a lo largo de la historia.

Al respecto, es necesario tener en cuenta los aportes pioneros de Enrique Leff (2006, 2014) cuando propone el diálogo de saberes

como una estrategia importante para que los actores ambientales implementen políticas de naturaleza. Esto implica valorar sus saberes y prácticas arraigados culturalmente, para señalar los límites de la ciencia, especialmente aquellos funcionales al mercado y al capital que ignoran el potencial productivo y ecotecnológico de la naturaleza misma, al violar sus límites. El diálogo de saberes permitiría así desenterrar las dimensiones ocultas de la complejidad ambiental, destacando nuevas estrategias desde la racionalidad ambiental.

La formación social de las sociedades latinoamericanas está llena de experiencias que rescatan lecciones extraídas del diálogo de estas poblaciones con la naturaleza. Por eso trajimos algunas de estas experiencias, para ilustrar empíricamente algunos ejemplos cercanos a nuestro propio desempeño, algunos de ellos directamente con sujetos ecológicos –productores agroecológicos, pueblos indígenas y quilombolas–, en los que se utilizaron metodologías construidas con el colectivo de investigadores.

La trama fundacional de la Conquista y los diálogos truncos

El relato de la Conquista que inaugura la modernidad occidental anticipa en quinientos años lo que luego se designaría como aldea global o globalización y puede leerse de diferentes formas. Los primeros informes fueron realizados por cronistas de los poderes eclesiásticos y cortesanos españoles y portugueses, siendo los principales Bernardino de Sahagún (*Historia general de las cosas de Nueva España*), Bartolomé de las Casas (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias Occidentales*) y Pero Vaz de Caminha (*Carta de Achamento do Brasil*). Sin embargo, sus registros etnográficos son importantes para verificar cómo interpretaron las culturas que encontraron en ese período. La Conquista puede leerse como una epopeya o como una alegoría de ese gran desencuentro que inauguró el capítulo de la colonialidad del poder, del saber y del ser,

y que instauró un gran malentendido en la forma de ver y decir sobre el otro. Los ecos de estos intentos frustrados de diálogo entre diferentes culturas todavía se sienten hoy.

La primera parte de la sección intentará ubicar en el acto fundacional de la Conquista las raíces históricas de monólogos de poder, en lugar de diálogos entre diferentes.

Hannah Arendt (2010, p. 179) nos enseña en su texto sobre Walter Benjamin que

una metáfora establece una conexión sensorialmente percibida en su inmediatez y no necesita interpretación, mientras que una alegoría siempre parte de una noción abstracta y luego inventa algo palpable, para representarlo prácticamente a voluntad. La alegoría debe ser explicada antes de que adquiera significado, debe encontrarse una solución para el enigma que presenta, de modo que la interpretación a menudo laboriosa de las figuras alegóricas lamentablemente siempre se asemeja a la solución de acertijos, incluso cuando no se exige mayor ingenio que en la representación alegórica de la muerte por un esqueleto (2010, p. 179).¹

El mundo de las palabras es la parte de la realidad que permite al escritor quedar atrapado por ellas o entonces tratar de transponer sus límites, con todos los riesgos de la imaginación. Entre un límite y otro transita la alegoría, que es una figura de lenguaje, un tipo de traductor de los sentidos del mundo, es decir, hablar de la realidad de otra manera, según la expresión griega *allegorein*.

En sus distintos usos de escritura y de palabras, el escritor paraguayo Augusto Roa Bastos, en su magnífica novela épica *Yo el*

¹ La alegoría hace parte de uno de los sentidos de la interpretación, según nos dicen Ducrot y Todorov (1972, p. 329). Las significaciones culturales evocadas en un contexto social no son lingüísticas (contigüidad de significantes), sino culturales (contigüidad de significados). La alegoría pretende presentar lo particular como ejemplo de lo general: "Al distinguir la significación principal de la palabra (su definición en el diccionario) de sus significados contextuales, que surgen de su empleo particular, el discurso literario se caracterizaría por el rol preponderante atribuido a las significaciones contextuales, a expensas de la significación principal" (Ducrot y Todorov, 1972, p. 331).

Supremo, afirma que “escribir no significa convertir el real en palabras, sino hacer que la palabra sea real” (2003, p. 73). Alegoría y palabras las encontramos en el acto fundacional de la Conquista que inaugura la modernidad (Dussel, 1993) en territorios del Extremo Occidente, lo que vendría a ser nombrado más tarde como Latinoamérica. Empleamos aquí la figura de alegoría para significar que la modernidad periférica es el epicentro que impulsa el proyecto de colonialidad del poder, del saber y del ser (Quijano, 1992; Lander, 2005; Lugones, 2014, citada en Kempf, 2022),² y que define el largo proceso histórico de despojos y de subalternidad de los pueblos autóctonos y luego enseguida de los esclavizados. Esta impronta es la que definirá las reglas del diálogo trunco futuro entre dominantes y dominados.

Y a propósito de palabras, nos encontramos en los últimos tiempos entonces con la posibilidad de establecer diálogos entre distintos saberes, desde lugares y perspectivas históricas muy variadas, por no decir confrontantes y hasta improbables de ocurrir. Incluso hay una anécdota acerca del primer encuentro en la Conquista, en que el nativo le habría preguntado a uno de los conquistadores: “Después de todo, ¿qué es lo que usted quiere saber?”. Diálogo por demás improbable, pues no había como entenderse. Y aquí seguramente lo menos de lo que se trataba era de entenderse, pues no les hacía falta a los visitantes invasores tratar con cortesía a los involuntarios anfitriones.

En la narración que hace J. M. G. Le Clézio (1992) en su sugerente libro *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*, predica que

² “Los diversos dualismos que constituyeron la forma de clasificar el mundo desde la colonialidad (naturaleza y cultura, blancos y no blancos, hombres y mujeres, etc.) inciden en las relaciones sexuales de dominación. María Lugones (2014) trae el sesgo de género al centro de esta discusión, para comprender cómo las mujeres fueron víctimas de la colonialidad del poder y la colonialidad del género, especialmente las mujeres no blancas. Silvia Federici (2017, p. 401) se refiere a Hispanoamérica cuando afirma que los colonizadores “[...] trajeron su bagaje de creencias misóginas y reestructuraron la economía y el poder político a favor de los hombres”, lo que también vale para las colonias portuguesas” (Kempf, 2022, p. 72).

Hernán Cortés, además de las armas y de la estrategia europeas, utiliza su instrumento de sometimiento más temible: la palabra. Como hombre avezado en las intrigas de la corte, sabe que su única oportunidad de vencer está en la astucia. [...] [Pero] lo esencial de la Conquista, Cortés lo debe menos a su espada que a su palabra y a aquella a la que Bernal Díaz llama “nuestra lengua”, doña Marina, la Malinche (p. 26).

Así que, ingresando ahora directamente con la función de la alegoría para referirnos a diálogos entre culturas distintas, queda la interrogante acerca del acto fundador de la Conquista, que trata más bien de desencuentros o malentendidos acerca de diálogos entre desiguales, los cuales no tienen el propósito de crear consensos, más bien de someter al otro, considerándolo subalterno e inferior, o incluso realizar una acción de aniquilación. Como escribió Octavio Paz, “el ninguneo es una operación que consiste en hacer de Alguien, Ninguno. La nada de pronto se individualiza, se hace cuerpo y ojos, se hace Ninguno” (1994, p. 49). La cita de Antonio Machado, introductoria al libro de Octavio Paz, nos remite a la fe racional o a la incurable creencia de la razón humana, en que lo otro no existe y sin embargo lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste en la esencial heterogeneidad del ser. La tragedia de la Conquista, una confrontación contenida en el desequilibrio, “es el furor de un sueño moderno que extermina a un sueño antiguo; un deseo de poder que destruye a los mitos. El oro, las armas modernas y el pensamiento racional contra la magia y los dioses” (Le Clézio, 1992, p. 9). Un lento, difícil e irresistible progreso de una destrucción.

Creemos que la epopeya de la Conquista, como acto fundacional, sirve como ejemplo de una alegoría para pensar lo que ocurrirá en los siglos siguientes, en la pelea entre modernidad periférica y los Pueblos de la Tierra, para utilizar una expresión de Enrique Leff; las distintas etapas de una racionalidad colonial, nacional y global dominante, en nombre del progreso, contra la (r)existencia

(expresión de Carlos Walter Porto Gonçalves) de la otredad que emerge como posibilidad de creación de autonomías socioambientales, una constelación de experiencias que suman múltiples ecologías de saberes y de prácticas. Así, la Conquista emerge como una impronta que subyace en las relaciones impuestas desde afuera y que instaura un desequilibrio de poderes estructural, además de ser expresión de racionalidades y conflictos ecológicos,³ así como de cosmovisiones diferenciadas entre modernidades occidentales y visiones de mundo autóctonas.

En su obra *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Tzvetan Todorov (1982) presenta una parte del problema del descubrimiento que el *yo* hace del *otro*, una vez que está interesado en entender la percepción que los españoles tienen de los indígenas de América.⁴ Sin embargo, para buscar entender a este otro, habría que escuchar las voces y las palabras de este otro. Descubrimiento y conquista son pues las dos caras de la misma moneda. La gran aventura marina (Colón) trae en su germen la victoria universal del cristianismo; la Conquista (Cortés) trae el símbolo de la espada, del oro y del despojo del colonizado. De hecho, como lo dice Todorov, “la necesidad de dinero y el deseo de imponer el verdadero Dios no se excluyen; hay entre los dos una relación de subordinación: uno es el medio y el otro el fin” (1982, p. 20, traducción propia).

El problema sería simple si nos quedáramos apenas con esta dimensión bipolar: por un lado, el *ethos* dominante y, por otro, el

³ Ricardo Álvarez Abel (2023), antropólogo chileno-chilota, en la preparación de su tesis de doctorado, subraya que la ontología del conflicto es una clase particular de los conflictos socioambientales, por donde es posible verificar cómo se conflictúan racionalidades entre distintas culturas cuando se remiten a la noción de naturaleza y a sus usos.

⁴ “Hay que comparar la actitud de los españoles con la de los ingleses, los holandeses y los franceses: ninguno de ellos tiene esa idea española de ‘misión’, cuyas raíces son medievales y musulmanas. Bernal Díaz del Castillo, al ver los templos de Tenochtitlan, habla de ‘mezquitas’. Para él, como para Cortés, los indios eran los ‘otros’ y los otros eran, por antonomasia, los musulmanes” (Paz, 1994, p. 341).

de los dominados. Y en el medio de esta dicotomía se instala el híbrido, es decir, las distintas metamorfosis que se dan a lo largo del proceso de colonización y de subalternidad, en las que el otro no se deja eliminar; subsiste, persiste en la esencial heterogeneidad del ser, para repetir las palabras de Antonio Machado. “Oprimidos, pero no vencidos”, repite Silvia Rivera Cusicanqui (2010), siglos más tarde y como título de su libro. Los híbridos son constituidos de otredades y, según Octavio Paz,

todas las historias de todos los pueblos son simbólicas; la historia y sus acontecimientos y protagonistas aluden a otra historia oculta, son la manifestación visible de una realidad escondida. [...] Entre vivir la historia e interpretarla se pasan nuestras vidas. Al interpretarla, la vivimos: hacemos historia; al vivirla, la interpretamos: cada uno de nuestros actos es un signo (1994, pp. 291-292).

Una de las caras del hibridismo, oriundo de la violencia del acto fundacional, es representada históricamente por el catolicismo colonial, que se sobrepuso a la destrucción de la teocracia indígena. Según Octavio Paz,

muerdos o exiliados los dioses, sin tierra en que apoyarse ni tras-mundo al que emigrar, el indio ve en la religión cristiana una Madre. Como todas las madres, es entraña, reposo, regreso a los orígenes; y, asimismo, boca que devora, señora que mutila y castiga: madre terrible (1994, p. 139).

¿De lo que estamos hablando cuando tratamos de los subalternos?

De origen gramsciana, recuperada por los estudios culturales de India en los años 1960 (Chakrabarty, 2000; Gramsci, 1975; Mussi y Goes, 2016; Spivak, 1988), la noción de subalternos se refiere a sujetos históricamente sometidos y marginados por fuerza de un

sistema de dominación, caracterizado en la modernidad como colonialidad del poder, del saber y del ser. Hemos considerado que la subalternidad es una condición ejercida por las clases dirigentes estatales y/o las clases dominantes agrarias, así como por otros aparatos de dominación ideológica, coloniales y nacionales, sobre grupos y categorías sociales que pertenecen históricamente a un sistema de sustracción y despojo de su situación original. Ello incluye la expropiación territorial y cultural de pueblos indígenas, grupos sociales tradicionales campesinos,⁵ ribereños, pescadores artesanales, pueblos de la foresta y afrodescendientes sometidos a la esclavitud. Una condición de subalternidad no es destino ni condenación a una pena perpetua.⁶ Como buscamos traer al debate, existe de parte de los sujetos subalternos una capacidad de movilización de sus recursos (políticos, culturales, tecnológicos, cognitivos, prácticas materiales) que les permite oponerse al sistema hegemónico y así construir alternativas de autonomía y hasta de autodeterminación.

En el caso específico del tratamiento de la cuestión indígena en América Latina, José Carlos Mariátegui considera la literatura indigenista de comienzos del siglo XX como algo no auténtico, incapaz de traducir la voz y el ánimo del indio. Es una literatura de mestizos y por eso se llama indigenismo y no indígena. “Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla” (Mariátegui, 1987).

Pasado casi un siglo de esta premonición, de venir a su tiempo una literatura indígena, América Latina es hoy día pródiga de intelectuales y escritores indígenas y quilombolas. Según hemos planteado en la presentación, sin el surgimiento de estos pensamientos

⁵ “Las ‘sociedades tradicionales’ no son estáticas e inalterables, ausentes de cambio y evolución históricas, ni hay un modelo único de ‘modernización’ que determina su transformación” (Hobsbawn, 1978, p. 43, traducción propia).

⁶ “Ser subalterno no es ser impotente. El más sumiso de los campesinos no sólo es capaz de ‘trabajar el sistema’ en su propio beneficio –o mejor dicho, en su menor desventaja–, sino también de resistir y, en su caso, de contraatacar” (Hobsbawn, 1978, p. 50, traducción propia).

críticos e innovadores, no hay manera de incidir en la esfera pública para introducir la posibilidad de alternativas de pensar y actuar en el mundo. Es interesante notar que gran parte de la reflexión en los escritos indígenas remite a cosmogonías asociadas a una defensa intransigente de la vida. Todo lo que se remite a nuestras experiencias, al mundo, al río, al bosque, al viento, a las nubes, está en nosotros, es nuestro espejo en la vida, según palabras de Ailton Krenak (2020, p. 23).⁷

La identificación de este gran otro que es la naturaleza y las formas de convivir en y con ella pasa por reconocer que estamos todos involucrados con la catástrofe que se avecina. Sin embargo, como lo dice Ailton Krenak,

los pueblos originarios están todavía presentes en este mundo, no por haber sido excluidos, sino por refugiarse de él. Entonces, fugarse de esta captura es la que crea aquel lugar de silencio, porque se trata de un silencio interior, es una experiencia de seguir una existencia que no se ha rendido al sentido utilitario de la vida (2020, p. 59).

Según él, hay que vivir la experiencia del desastre y la del silencio. El pueblo Krenak decidió que está dentro del desastre y que cruzará el desierto.

Davi Kopenawa (2015), intelectual Yanomami, dice respecto de los blancos que exigen que se los imiten en todo. Pero no es lo que quieren los Yanomami. A su ver, solo es posible volverse blancos el día en que ellos mismos se transformen en Yanomami. Sabe también que irse a vivir en las ciudades es volverse infeliz, justamente porque los blancos terminaran por destruir la foresta y no dejaran ningún lugar para vivir lejos de ellos.

Antonio Bispo dos Santos (2015), intelectual afrodescendiente (quilombola), plantea que para contrarrestar la voracidad del consumo en el capitalismo es imperativo reducir, reutilizar y

⁷ Es de destacar la idea de “naturaleza” como expresión cultural y socializada de la materia física; la modernidad occidental la percibe como externalidad, mientras que los pueblos autóctonos la integran indisociablemente al existir de los humanos.

reciclar. Según él, el concepto de biointeracción permite subrayar la estrecha relación cultural entre las comunidades humanas y la naturaleza, marcada por la tríada extraer, utilizar y reeditar. Sin embargo, enfatiza que no es fácil combinar todas las propuestas que se presentan como alternativas al sistema de mercado, ya que en el proceso productivo siempre terminan prevaleciendo las disyuntivas de los grandes enfrentamientos.

A continuación, presentamos algunas simulaciones o modelos de interpretación acerca de las formas de contacto/incorporación/exclusión/ entre las dinámicas del sistema social hegemónico, al generar mecanismos de inclusión/exclusión en los sistemas de borde, es decir, de sus márgenes. Hemos tratado de dibujar algunos de estos mecanismos con la finalidad de encuadrar las dinámicas que se producen desde las zonas de contacto o de las interfaces sistémicas, con el objetivo de interpretar situaciones históricas concretas respecto a la diversidad de condiciones de vida de los subalternos.

En un segundo momento, tratamos de aplicar estos modelos en algunas experiencias de investigación, en especial con pueblos indígenas, poblaciones campesinas tradicionales y afrodescendientes (quilombolas). El propósito ha sido intentar identificar, además de esas dinámicas, si los actores situados en los bordes del sistema hegemónico son capaces de generar respuestas a partir de los recursos movilizados, así como de señalar la distancia en la que se ubican entre una situación límite de sometimiento y de exclusión, y otra que apunta hacia la posibilidad de construir proyectos de autonomías socioambientales.

Es bueno decir que no queremos tratar las actividades de investigación compartidas con comunidades tradicionales presentadas más adelante como exitosas y bien terminadas, pues son intentos de sembrar semillas, de convocar a personas y colectivos que tienen lecturas de la realidad muy cercanas a las nuestras, o viceversa. Se trata de atreverse a avanzar hacia nuevas fronteras, buscando dar otros significados a lo petrificado.

¿Para qué sirven los modelos?⁸

Todos y cada uno de los modelos teóricos, para evitar que se conviertan en una camisa de fuerza cuando se aplican a la realidad, requieren un trabajo de perfeccionamiento permanente. Los refinamientos surgen de cuestionar y profundizar la dinámica colectiva, donde se realiza el trabajo de producción teórica y sus potenciales usos para la investigación. Sirven así para señalar los límites del modelo teórico de representación que estamos construyendo, así como sus potencialidades. El diseño teórico sistémico o intersistémico no puede, y mucho menos debe intentar, captar la realidad de forma unilateral, basándose únicamente en una sola orientación deductiva. El mecanismo de cada sistema no se explica por sí mismo, ya que los supuestos teóricos imputados o imaginados sobre la realidad por explicar no están contenidos de antemano en cada uno de los sistemas en cuestión.

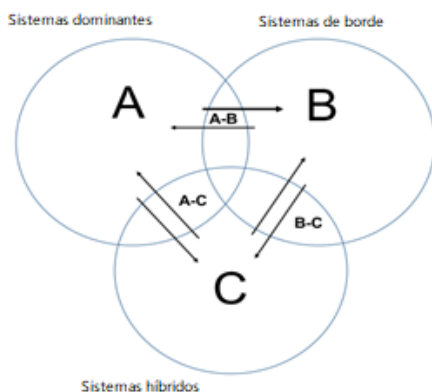
Para evitar tanto el mecanicismo como el idealismo, establecimos que estos sistemas son abiertos y que sus intersecciones producen híbridos, complementariedades interactivas y conflictos, a partir de cuya dinámica emergen transformaciones y diferenciaciones. Así, consideramos que las dinámicas intersistémicas son relacionales; los sistemas no pueden concebirse de manera aislada entre sí, aunque cada uno tiene su propia constitución, según los principios rectores del pensamiento complejo.

El sistema de interacción societal (SIS) está compuesto por un sistema de prácticas materiales, prácticas culturales (simbólicas o inmateriales) y agencias (ecología del saber y ecología de las

⁸ “La posibilidad de deshacerse de viejos modelos mentales es seductora, pero la búsqueda de nuevos modelos impone algunas salvedades. Primero, debemos recordar siempre que ‘el mapa no es el territorio’, como dice el filósofo Alfred Korzybski: cada modelo es siempre solo un modelo, una simplificación necesaria del mundo, y nunca debe confundirse con la realidad. En segundo lugar, no existe una visión pre-analítica correcta, un verdadero paradigma o un marco perfecto por descubrir. En las hábiles palabras del estadístico George Box, ‘Todos los modelos están equivocados, pero algunos son útiles’” (Raworth, 2019, p. 31, traducción propia).

prácticas) que promueven la producción de subjetividades y su fijación en estructuras sociales e institucionales.⁹ El movimiento de inclusión/exclusión de estos componentes se da en las zonas de diferenciación y transición, en la zona de diferenciación y conflicto y en el espacio de interacciones o convivencia que reúne elementos de los tres sistemas (A, B, C).

Diagrama 1. Interactividad y recursividad intersistémica



Fuente: Elaboración propia.

¿Qué promovería o permitiría la existencia de un sistema híbrido (emergente)? Esta es la cuestión central que hay que seguir y desenrañar. Un sistema híbrido resulta de la confluencia y combinación de cada uno de los dos sistemas (dominante y de borde), y produce la coexistencia de sus principales aspectos (económico, tecnológico, cultural, socioambiental, educativo, entre otros). Sin embargo, también puede producir conflictos cuando la convivencia se ve

⁹ Quisiera agradecer a Enrique Leff por sus importantes aportes a este capítulo, en especial cuando sugiere desentrañar las implicaciones transversales que el diálogo de saberes y sus obstáculos entretejen con los sistemas de prácticas y de saberes de los actores subalternos. Además, sugiere los usos de algunos sintagmas, como “ecología de prácticas y de saberes”, que necesitan ser mejor elucidados.

amenazada por la superposición exagerada de unos subsistemas sobre otros. En el caso del sistema alimentario, por ejemplo, el uso indiscriminado de plaguicidas puede poner en riesgo el subsistema de salud, y si no produce contrapesos en los sistemas fronterizos, puede inhibir otros mecanismos capaces de contrarrestar, como sería el caso de un sistema cultural y educativo plural.

La aplicación de este modelo a los sistemas híbridos no es suficiente e incluso es incapaz de analizar las experiencias de autodeterminación de los pueblos indígenas, especialmente en los casos de grandes movimientos de naciones indígenas capaces de enfrentarse a los Estados nacionales. Por lo tanto, nuestro modelo es aplicable a aquellas situaciones en las que las poblaciones tradicionales buscan afirmarse como tales, en interacción con algunos de los elementos constitutivos del sistema hegemónico. El tema central aquí es diferenciar proyectos que construyen autonomías socioambientales y situaciones en las que existen condiciones plenas para la autodeterminación comunitaria.

Sin embargo, como veremos más adelante, existen casos de comunidades indígenas en las que prevalecen los mecanismos interculturales como mediadores de las interrelaciones con los sistemas hegemónicos. La cuestión aquí es verificar cómo es posible garantizar que estas comunidades consoliden proyectos de autonomía socioambiental. La investigación de Adriano Fabri con los pueblos Ashaninka de Acre, en la Amazonía brasileña, y la comunidad mapuche Mapu Lahual, en la Selva Valdiviana en el sur de Chile, explora estos mecanismos interculturales.

Dinámicas de los actores situados en los bordes, capacidad de respuesta y movilidad de recursos hacia la autonomía

Se trata por ahora de presentar de una manera sintética la dinámica sistémica en que ocurren las interrelaciones entre los agentes o sujetos y la naturaleza, mediadas por sus prácticas. Cada uno de

los subsistemas exigiría una mayor profundización; aun así, destacamos a continuación los tipos de conflictos en las dinámicas de la relación sociedad-naturaleza, las tipologías de los actores involucrados (subalternidad), la producción de subjetividades (proceso de subjetivación)¹⁰ y las experiencias en la construcción de alternativas (autonomías socioambientales).

Diagrama 2. La constitución de sujetos ecológicos, ecología de los saberes y sistemas de prácticas

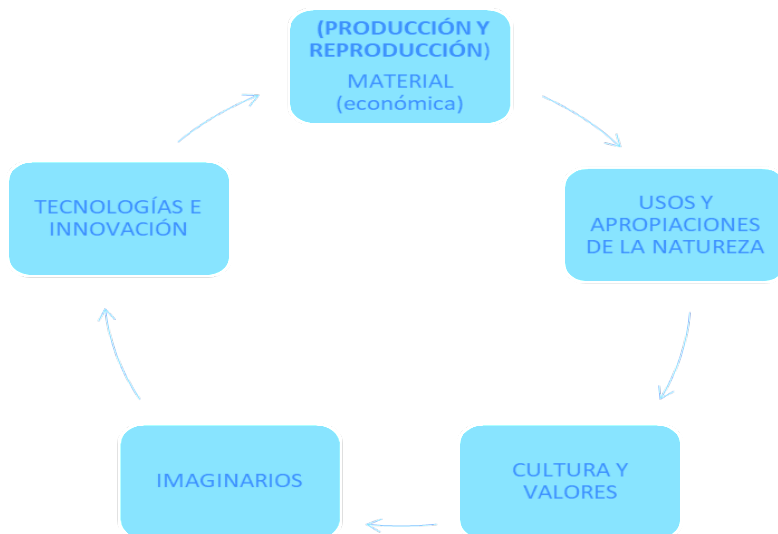


Puesto que la *ecología de las prácticas* es el elemento mediador central de la acción de los sujetos ecológicos, destacamos en el

¹⁰ “Lugones (2014) articula el concepto de subjetividad activa, que puede ser útil para comprender las estrategias de las mujeres campesinas. La subjetividad activa consiste en el proceso de resistencia, que no necesariamente pretende confrontar directamente el sistema de dominación, pero al mismo tiempo encuentra alternativas a la dominación impuesta por el sistema” (Kempf, 2022, p. 74).

diagrama 3 los siguientes elementos de la producción y reproducción de las distintas y múltiples prácticas (materiales e inmateriales) en tensa y conflictiva interacción, representadas por cinco dimensiones: material (económica, en un amplio sentido);¹¹ usos y apropiaciones de la naturaleza; cultura y valores; imaginarios; y tecnologías e innovación.

Diagrama 3. Sistemas de prácticas (ecología de las prácticas)



Fuente: Elaboración propia.

En algunos de sus escritos y entrevistas, Isabelle Stengers trata de la ecología de las prácticas en el contexto de la producción de hechos y artefactos científicos, ponderando críticamente los usos de una racionalidad científica autosuficiente y capaz de someter y juzgar a toda la “economía del conocimiento” (Stengers, 1997).¹²

¹¹ “La economía de hoy es divisiva y degenerativa por definición. La economía de mañana debe ser distributiva y regenerativa por concepción” (Raworth, 2019, p. 170, traducción propia).

¹² “Para comprender la relación entre filosofía, ciencia y política es necesario sobre todo evitar el ejercicio de la autoridad. No me interesa introducir una jerarquía en las

La visión expresada por Arturo Escobar (2014) sobre la ecología de saberes y de prácticas es mucho más amplia. Trata de situaciones de vida en contextos donde las lógicas comunitarias vuelven compleja la noción de cultura como estructura simbólica, entendiendo por cultura la “diferencia radical” emergente, es decir, muy distinta del concepto y contexto europeos. De esa manera, la perspectiva cultural radica en lo comunal como *política relacional*.

Para la reconstitución de dichas dimensiones, según Escobar, los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina agencian políticas relacionales por medio de dos grandes procesos: 1) la *problematización de identidades “nacionales”*, con la concomitante emergencia de conocimientos e identidades indígenas, afrodescendientes y campesinas; y 2) la *problematización de la vida*, en relación con la crisis de la biodiversidad, el cambio climático y la creciente destrucción ambiental por las industrias extractivistas.

De nuestra parte y desde un punto de vista tanto conceptual como práctico y aplicado, la *ecología de las prácticas* resulta de la producción y reproducción de prácticas plurales (materiales e inmateriales) por parte de la acción de los sujetos ecológicos, articuladas con otras cuatro dimensiones, en tensionada y conflictiva interrelación: usos y apropiación de la naturaleza; cultura y valores; imaginarios; y tecnologías e innovación. A su vez, la ecología de las prácticas no se aparta de la ecología de los saberes, ni de la capacidad enunciativa de los sujetos ecológicos, incluyendo

relaciones entre prácticas políticas y científicas y, en consecuencia, un principio de orden o equilibrio estático, que impidan el devenir de tales prácticas. Se trata, por el contrario, de establecer una ecología entre las prácticas científicas, algo que definí en términos de farmacología. [...] El arte de la dosificación exige, por el contrario, encontrar una nueva relación entre las prácticas científicas y las prácticas no científicas. Enseña que las cosas nunca suceden de manera buena o mala, racional o irracional. Lo entendí cuando trabajé, primero en Holanda y luego en Francia, con asociaciones de autoayuda de consumidores de drogas. Me encontré frente a un evento que invierte tanto en política como en conocimiento científico. No es posible pensar en su papel en la sociedad sin plantear el problema democrático por excelencia: la producción activa de conocimiento por parte de grupos que se comprometen políticamente a partir de su propia situación” (Stengers, 2009).

la producción de subjetividades que posibilitan la emergencia de identidades colectivas y culturales reinventadas (Floriani y Floriani, 2020).¹³

Algunas experiencias en curso

Es posible dividir algunos de los proyectos ya realizados y otros en curso según el tipo de actividad: académica (investigación y formación de posgrado) y actividades aplicadas o de proyección comunitaria. Las actividades académicas se desarrollan en un ambiente interdisciplinario en ciencias ambientales, enfocándose en temas ambientales y de desarrollo. Las actividades de acercamiento a la comunidad involucran la cooperación y el diálogo con algunos actores públicos, comunitarios y académicos, agrupados en la Universidad Unitinerante. En este último caso, las actividades se desarrollan en red entre varios programas académicos involucrados con propuestas de desarrollo local sostenible. Es por ello por lo que la metodología basada en los modelos de los sistemas de interacción societal (SIS), presentada anteriormente, busca su aplicación en estos proyectos comunitarios.

¹³ En el artículo “Ecología de las prácticas y de los saberes para el desarrollo local: territorios de autonomía socioambiental en algunas comunidades tradicionales del centro-sur del Estado de Paraná, Brasil” (Floriani y Floriani, 2020), hemos pretendido presentar la construcción de una metodología que sea capaz de identificar la capacidad de movilización de recursos de algunas comunidades tradicionales del centro-sur de Paraná, Brasil, para ver en qué medida ocurren estrategias de construcción de sus *autonomías socioambientales*, partiendo de las interconexiones entre sistemas del borde y los hegemónicos. Para ello, se parte de las experiencias de redes de colaboración existentes entre actores académicos, agentes comunitarios y públicos, por medio del diálogo de saberes. Como fundamentación teórica del proceso, se pregunta si la ecología de las prácticas y de los saberes de estos actores colectivos es lo suficientemente densa y si son capaces de impulsar, en cuanto sujetos ecológicos, alternativas al desarrollo, por medio de la constitución de nuevos sistemas de prácticas y por medio de la producción de otras subjetividades.

La Universidad Itinerante por los Derechos Humanos, la Naturaleza, la Paz y el Buen Vivir (Unitinerante)¹⁴ es un proyecto concebido por Casa Latinoamericana (CASLA)¹⁵ de Curitiba, que reúne a algunos actores del sector público, actores comunitarios y académicos en el Parlamento Unitinerante. Su objetivo general es promover el diálogo entre los actores sociales, a fin de deliberar y aprobar acciones estratégicas de extensión que destaquen proyectos interdisciplinarios y transdisciplinarios, capaces de posibilitar nuevos arreglos locales para el desarrollo socioterritorial, priorizando las comunidades rurales y urbanas.

También hemos participado en iniciativas con proyectos de extensión académica del Núcleo de Estudios y Formación Sociotécnica de Poblaciones Tradicionales en Agroecología y Territorios Faxinalenses (NEA-UEPG), buscando visibilizar identidad y región como contrapunto creativo de la biopolítica para los nuevos tiempos democráticos.

La importancia de promover nuevas alianzas entre los actores regionales y la necesidad de reflexionar y repensar las prácticas democráticas resurgen en el contexto de las recientes amenazas de fuerzas conservadoras y autoritarias que han destruido, en los últimos seis años, muchos derechos y políticas sociales históricamente conquistados por amplias alianzas entre sectores progresistas y movimientos sociales de la sociedad, desde la promulgación de la Carta Magna brasileña de 1988. Este espacio de acción y reflexión surge, por tanto, de la necesidad de repensar el papel de la agricultura familiar y la agroecología desde su esencia, es decir, su identidad biocultural, exigiendo una reflexión crítica sobre los futuros roles y acciones a trazar de manera conjunta entre las organizaciones sociales, las universidades y el poder público, centrándose en las formas instituidas de hacer política.

¹⁴ parlamentounitinerante.blogspot.com

¹⁵ redecaslacepial.blogspot.com

En este sentido, la región y la cultura local emergen como un contrapunto creativo al modelo hegemónico de sociedad históricamente impuesto. El patrimonio biocultural se fundió con la agroecología, entendida aquí como un modelo alternativo de relación entre sociedad y naturaleza, como una instancia política que produce nuevos significados para las ideas de naturaleza, ciencia y democracia, apropiadas y colonizadas por el mercado globalizado y el Estado centralizador.

Este espacio dialógico es una oportunidad para la búsqueda de una nueva expansión de voces populares y autonomías dentro de las realidades socioterritoriales locales. Hemos buscado así promover una acción colectiva integradora en la que se asocien ecologías de prácticas y ecologías de saberes académicos y no académicos, es decir, saberes culturalmente enraizados en los sistemas de prácticas de las poblaciones tradicionales. Esto permitirá cuestionar los límites de una ciencia corporativa o ligada solo a las tecnociencias, posibilitando retomar un diálogo de saberes, desde una ciencia pública que sea pertinente al saber vernáculo.

El propósito de reunir personas y grupos, escuchar voces plurales, expandir el presente hacia el futuro, inspirar e inspirarse en acciones, ideas y deseos de convivialidad y diversidad también estuvieron presentes en iniciativas como la Red CASLA-CEPIAL (Congreso de Educación y Cultura para la Integración de América Latina). Además, buscamos recoger este movimiento de intercambios a través de un diálogo interinstitucional con cinco programas de posgrado: tres en la Amazonía y dos en el sur del país, con la realización de un módulo sobre Saberes, Prácticas y Políticas de la Naturaleza, en el que buscamos sistematizar saberes locales y saberes sobre territorios de colectivos humanos y no humanos, en la intersección entre el tiempo social y biológico, configurando la socio- biodiversidad como paisaje-territorial y acercando la ecología política de la producción de naturalezas.

A continuación, presentamos algunos resultados de investigaciones realizadas bajo nuestra dirección, en la línea de

investigación en epistemología ambiental, en los posgrados Interdisciplinario en Medio Ambiente y Desarrollo y de Sociología de la Universidad Federal de Paraná, Brasil. La investigación de tesis se realizó en el contexto del proyecto de investigación denominado “Conflictos del socioambientalismo desde los márgenes: las intermitencias del desarrollo y la democracia en América Latina” (coordinado por Dimas Floriani). Los resultados alcanzados por estas tesis, así como sus autores, se presentan brevemente aquí. De las cuatro tesis presentadas como casos de ilustración, tres exponen resultados de investigaciones realizadas con comunidades indígenas (dos en Brasil y otra comparativa con Chile) y una con quilombolas (afrodescendientes) de Paraná.

En la tesis de doctorado, *Diálogo intercultural y sostenibilidad: las experiencias de los ashaninka de la Amazonía y los mapuches de la Selva Valdiviana*, Adriano Fabri (2019) aborda el diálogo intercultural basado en una reflexión crítica sobre los factores centrales de la crisis socioambiental. Propone pensar en alternativas sostenibles al desarrollo hegemónico que valoren el buen vivir de los amerindios. Se utiliza una investigación exploratoria y etnográfica para analizar las experiencias de dos pueblos nativos, cuyas comunidades experimentan un cierto tipo de diálogo intercultural. Esta experiencia está basada en un sistema híbrido ubicado entre lo tradicional y lo moderno, con un enfoque en la preservación de la naturaleza, el uso sostenible del territorio, la valorización de la cosmovisión y el diálogo del conocimiento, pero sin dejar de considerar los conflictos socioambientales inherentes al proceso.

Aunque en diferentes contextos, el análisis comparativo de estas experiencias colabora con la reflexión sobre qué caminos deben seguirse para pensar en “otras sostenibilidades” para América Latina que respondan a los desafíos socioecológicos actuales y futuros de la humanidad en tiempos de crisis climática y Antropoceno. La investigación indicó importantes evidencias acerca de cómo ambas comunidades han conducido sus luchas hacia el diálogo intercultural, como principal estrategia de (r)existencia. Los

elementos que permiten dar consistencia a la amalgama de este diálogo intercultural –como forma de ser y de actuar relacional, soberana y autónoma– constituyen la propia razón de ser de la racionalidad ambiental, basada en principios cosmológicos arraigados culturalmente en la historia de estos pueblos originarios, en territorios que reflejan la relación intrínseca de esta cultura con la naturaleza y en prácticas de conservación de ecosistemas.

El diálogo intercultural ha permitido extrapolar la reproducción endógena simple a espacios extracomunitarios, demostrando, en el caso de los ashaninka, una capacidad de articulación política, al elegir a uno de ellos como primer indígena al frente de una alcaldía en Acre. Los mapuches no faltan en este sentido. Además de sus estructuras políticas internas, aprendieron el largo camino de negociaciones con el Estado chileno, que incluso les permite representar la defensa de sus territorios en tribunales de justicia nacionales e internacionales, como en el caso de la resistencia al proyecto de construcción de una planta hidroeléctrica en un área considerada sagrada y lugar de descanso de sus antepasados. Sumado a esta dimensión política, se nota la presencia de la cultura de ambas comunidades en el ámbito local y regional a través de la difusión de sus saberes (artesanía, lengua, cosmología, propuesta de turismo etnoecológico, prácticas medicinales y producción agroforestal de alimentos), contribuyendo así al ejercicio del diálogo intercultural.

La segunda tesis de doctorado, *La construcción de la autonomía de los pueblos indígenas: historia de la legislación indígena y su dimensión política*, presentada por Renata Brockelt Giacometti (2022), busca identificar y problematizar la relación existente entre los campos de la autonomía política y los problemas socioambientales en Brasil que involucran a los pueblos indígenas brasileños. Para ello, se realiza un análisis de la racionalidad jurídico-política del Estado brasileño en relación con la cuestión indígena, contemplando los obstáculos y límites para abordar la autonomía política de territorios y culturas de estas distintas “naciones” en el mismo

Estado nacional. La investigación busca desarrollar un análisis histórico del derecho indigenista en la legislación brasileña, siempre desde una dimensión política de la norma. Este análisis se separa en dos momentos: uno histórico-legislativo que abarca desde la colonia hasta la Constitución Federal de 1988, con el objetivo de comprender la dinámica de formación del Estado brasileño; y otro histórico-legislativo que parte desde la Constitución Federal de 1988 hasta la actualidad (2021), con un enfoque de derechos territoriales y sociales, con el objetivo de verificar la presencia o ausencia de autonomía política indígena. A partir de tres enfoques, la investigación pasa a indagar la existencia o no de autonomía política de los pueblos indígenas brasileños. El primer enfoque pretende demostrar la existencia de una racionalidad económica que impacta directamente en los territorios indígenas, desde la teoría decolonial y posdesarrollista. El segundo, la existencia de un poder conflictivo del Estado brasileño respecto a los pueblos indígenas. El tercero, la existencia de normas simbólicas que serían elaboradas solo para apaciguar aspiraciones sociales sin aplicación efectiva en el mundo concreto.

En conclusión, quedó en evidencia una lógica en la formación del Estado brasileño a través de la racionalidad económica que impregna nuestro actual modelo de desarrollo, superando la dicotomía derecha-izquierda. También se observó que el movimiento indígena puede considerarse un movimiento social pensado y articulado como autonomía política. Por último, el recorrido histórico de la legislación indígena en el período de 1988 a 2021 demostró un intento reiterado de expropiación de los derechos territoriales indígenas, sugiriendo la existencia de normas simbólicas, así como avances y retrocesos en relación con los derechos sociales de ese mismo grupo.

A continuación, la tesis de magíster *Los dones que vienen del bosque: espacio, historias y trayectorias en la superposición social y ambiental entre el Kuaray Haxa Tekoa y la Reserva Biológica Buen Jesús (Guaraqueçaba - PR)*, de Tamara Bacetti Barbosa (2022), plantea que

la Mata Atlántica presenta una historia compleja y continua de contactos con pueblos indígenas y no indígenas, siendo intensamente transformada por estos encuentros a lo largo del proceso de formación territorial en Brasil. Esta investigación surge del encuentro entre la comunidad Mbyá Guaraní Tekoa Kuaray Haxa y la Reserva Biológica Buen Jesús, administrada por el organismo federal de protección ambiental, Instituto Chico Mendes de Preservación de la Biodiversidad (ICMBio). Este encuentro se desarrolla en un contexto de superposición socioambiental, que tiene como espacio un área remanente de Mata Atlántica, ubicada en la Serra do Mar en Paraná, entre los municipios de Antonina y Guaraqueçaba, reocupada por el grupo Mbyá Guaraní desde 2012. Este estudio de caso refleja la Mata Atlántica como lugar de encuentro de fuerzas históricamente vinculadas a intereses sociopolíticos divergentes, contradictorios o no, en (re)encuentro en este tiempo-espacio particular, profundamente marcado por las relaciones coloniales. Este es el punto de partida para una reflexión epistemológica sobre las geometrías de poder movilizadas por estos encuentros, enfatizando las relaciones de los lazos simbólicos y ontológicos de legitimación del espacio, a partir de dos narrativas sobre la preservación de la Mata Atlántica: la cosmológica Mbyá Guaraní y la conservacionista institucional.

Por último, en la tesis de doctorado *Los saberes de la resistencia negra en el Quilombo Invernada Paiol de Telha: la lucha contracolonia y el pensamiento quilombista*, Tautê Frederico Gallardo Marciel de Oliveira (2022) analiza las formas de resistencia territorial y cultural de la saga de lucha de los quilombolas del territorio Invernada Paiol de Telha, en el municipio de Reserva do Iguaçu, en el estado de Paraná. Por tanto, se contextualiza la lucha quilombola a partir de las transformaciones políticas, culturales y epistemológicas de la segunda mitad del siglo XX y principios del siglo XXI, en torno a los derechos y garantías de los pueblos y comunidades tradicionales. Sin embargo, el alcance es comprender, a partir de los relatos orales, cómo se pueden caracterizar las más variadas

formas de preservación de las tradiciones ancestrales, aún en un contexto de ruptura cultural. Averiguar cómo el saber tradicional emerge de la resistencia negra quilombola y se retroalimenta de las más variadas formas simbólicas y concretas de preservación de la memoria antiesclavista.

En este sentido, la cosmología y las cosmovisiones quilombolas, al establecer diálogos con el pensamiento transdisciplinario y complejo, también se afirman como matriz no eurocéntrica de resistencia de las comunidades negras tradicionales. Al mismo tiempo, el proyecto quilombista podía unir y sostener formas de mantener la ancestralidad, escenario identificado en la trayectoria de los herederos de Fundão. En la raíz de la lucha por la reconquista del territorio, construyeron mecanismos de organización y acción política decoloniales y contracoloniales, anclados en una llama espiritual que induce una resiliencia profunda para la reanudación, aunque sea parcial, del territorio expropiado a lo largo del siglo XX.

A modo de conclusión

Hemos tratado de traer al debate en torno al diálogo de saberes algunos temas que, de lejos o de cerca, tienen algún tipo de incidencia en los problemas que se relacionan con las posibilidades y obstáculos para la realización de los diálogos. Aquí, los diálogos remiten a las condiciones y situaciones históricas que se vinculan a una historia que produce sometimiento, pues estamos hablando del origen de estos desencuentros, la Conquista, que inaugura la colonialidad del poder, del saber y del ser como acto fundacional. Tomamos este evento como una alegoría para caracterizar los sucesivos episodios de producción de sujetos subalternos en el capitalismo periférico, aunque siempre estuvieron presentes actos de rebeldía y resistencia por parte de ellos.

Así, anclados en la idea de que los actores subalternos tejen sus estrategias a partir de la resistencia, pasiva o activa, hemos identificado, a lo largo de la historia de la opresión, su inmensa capacidad y paciencia para reconfigurar sus identidades, incluyendo tomar iniciativas para el diálogo, que antes eran poco probables. Elegimos algunos caminos metodológicos, a través de la elaboración de diagramas y categorías de análisis, para caracterizar las formas y modalidades híbridas de los sistemas de constitución societaria, mediante los cuales se organizan las comunidades tradicionales estudiadas. Así, buscamos identificar diferentes estrategias de resistencia en estas formaciones híbridas, en las que estos actores ubicados en los márgenes de los sistemas hegemónicos, a los que llamamos sujetos ecológicos, tejen sus ecologías de saberes y prácticas, con la posibilidad de construir autonomías socioambientales.

La intención inicial, así como los resultados alcanzados, abren caminos para ejercer una ciencia pública y pertinente, además de verificar el grado o tipo de autonomía socioambiental que generan las prácticas y saberes ecológicos de estas comunidades. Para ello, hemos presentado algunos casos de investigaciones realizadas, ya sea a través de prácticas académicas con colectivos interdisciplinarios, cuyos productos se presentan como tesis, o mediante investigaciones directamente vinculadas a algunas experiencias de desarrollo local sustentable, con productores familiares agroecológicos pertenecientes a comunidades rurales tradicionales, a través del encuentro de diversos públicos, comunidades y agentes académicos, desde una perspectiva transdisciplinaria.

Nos hemos referido a la importancia de la producción de un nuevo pensamiento por parte de actores genuinamente subalternos, para promover su fecundación en la esfera pública y generar alternativas interpretativas contrahegemónicas, así como proyectos autónomos. Señalamos algunos casos de este nuevo empoderamiento intelectual de los pueblos originarios y múltiples poblaciones tradicionales. También están presentes, en buena

parte del capítulo, interrogantes sobre la capacidad de los sujetos subalternos para producir formas alternativas de enfrentamiento al sistema hegemónico. Además, nos preguntamos si la forma en que se organizan políticamente permite ampliar los espacios democráticos, visibilizando su accionar, y si estos se vinculan ampliamente con la esfera pública, para generar adhesiones de otras fuerzas sociales, en particular, de aquellas que se interesan e involucran con los problemas socioambientales.

Sin embargo, aún quedan pendientes muchas preguntas y dudas sobre si los resultados de estas acciones producen efectivamente un cambio de rumbo y de actitudes frente a los inmensos y serios desafíos que plantean la transición ecológica y las nuevas formas de sociabilidad en un contexto de profunda crisis climática global.

Bibliografía

Álvarez Abel, Ricardo (2023). *Ontologías marino-costeras en conflicto en el Mar Interior de Chiloé, Región de Los Lagos, Chile* [Tesis doctoral]. Universidad de Los Lagos, Chile.

Arendt, Hannah (2010). *Homens em tempos sombrios*. San Pablo: Companhia das Letras.

Bacetti Barbosa, Tamara (2022). *As dádivas que vêm da mata: espaço, histórias e trajetórias na sobreposição socioambiental entre a Tekoa Kuaray Haxa e a Reserva Biológica Bom Jesus (Guaraqueçaba – PR)* [Tesis de magíster]. PPGMADE-UFPR, Curitiba.

Bárcena, Alicia y Prado, Antonio (2016). *El imperativo de la igualdad*. Santiago de Chile: CEPAL/Siglo XX.

Bispo dos Santos, Antônio (2015). *Colonização, quilombos. Modos e significações*. Brasília: INCTI.

Brockelt Giacometti, Renata (2022). *A construção da autonomia dos povos indígenas: histórico da legislação indigenista e a sua dimensão política* [Tesis de doctorado]. PGSOCIO-UFPR, Curitiba.

Castells, Manuel (1999). *O poder da identidade* (Vol. 2). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Chakrabarty, Dipesh (2000). Subaltern studies and postcolonial historiography. *Views from South*, 1(1), 9-32.

Ducrot, Oswald y Todorov, Tzvetan (1972). *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. París: Éditions du Seuil.

Dussel, Enrique (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura*, (4), 69-79.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

Fabri, Adriano (2019). *Diálogo intercultural y sostenibilidad: las experiencias de los ashaninka de la Amazonía y los mapuches de la Selva Valdiviana* [Tesis de doctorado]. PPGMADE-UFPR, Curitiba.

Floriani, Dimas y Floriani, Nicolas (2020). Ecologia das práticas e dos saberes para o desenvolvimento local: territórios de autonomia socioambiental em algumas comunidades tradicionais do centro-sul do estado do Paraná. *Polis. Revista Latinoamericana*, 19(56).

Furtado, Celso (1975). O capitalismo pós-nacional. Uma interpretação da “crise” econômica atual. *Cadernos de Opinião*, (1), 4-25.

Gramsci, Antonio (1975). *Quaderni del carcere*. Turín: Giulio Einaudi.

Habermas, Jürgen (1997). *Direito e democracia. Entre facticidade e validade* (Vol. II). Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Harvey, David (2005). *O novo imperialismo* (2ª ed.). San Pablo: Loyola.

Hobsbawn, Eric (1978). Os camponeses e a política. En *Ensaio de Opinião* (pp. 42-56). Río de Janeiro: Editora Inúbia.

Kempf, Renata Borges (2022). *Saberes e fazeres de mulheres camponesas e quilombolas nas agriculturas: produzindo formas de resistências e existências* [Tesis de doctorado]. PPGMADE-UFPR, Curitiba.

Kopenawa, Davi y Albert, Bruce (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. San Pablo: Companhia das Letras.

Krenak, Ailton (2020). *Radicalmente vivos*. Ciclo online de prácticas. Radicalmente vivos – ciclo online de prácticas | o lugar.

Lander, Edgardo (Org.) (2005). Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. En *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 21-53). Buenos Aires: CLACSO.

Le Clézio, Jean-Marie G. (1992). *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*. México: Fondo de Cultura Económica.

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

Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI.

Marciel de Oliveira, Tautê Frederico Gallardo (2022). *Os saberes da resistência negra no quilombo invernada paiol de telha: a luta*

contra-colonial e o pensamento quilombista [Tesis de doctorado]. Curitiba: PGSOCIO-UFPR.

Mariátegui, José Carlos (1987). *La polémica del indigenismo* (2ª ed.). Lima: La Mosca Azul Editores.

Mussi, Daniela y Goes, Camila (2016). Antonio Gramsci no centro e na periferia: notas sobre hegemonia e subalternidade. *International Gramsci Journal*, 2(1), 271-328. <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss1/31>

Paz, Octavio (1994). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29).

Raworth, Kate (2019). *Economía Donut: uma alternativa ao crescimento a qualquer custo*. Río de Janeiro: Zahar.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980* (4ª ed.). La Paz: La Mirada Salvaje.

Roa Bastos, Augusto (2003). *Yo el Supremo* (7ª ed.). Asunción: Editora El Lector.

Souza, Jessé (2019). *A elite do atraso: da escravidão a Bolsonaro*. Río de Janeiro: Estação Brasil.

Stengers, Isabelle (1997). Inventer une écologie des pratiques. *La Recherche*, (297).

Stengers, Isabelle (2009). A representação de um fenômeno científico é uma invenção política. *Instituto Humanitas Unisinos*. http://www.unisinos.br/_ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=17212

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Can the Subaltern speak? En Cary Nelson y Lawrence Grossbert (Eds.), *Marxism and Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Chicago: University of Illinois.

Todorov, Tzvetan (1982). *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*. París: Editions du Seuil.

Volver a atar el nudo gordiano de la vida

Diálogo de saberes alrededor de la Naturaleza como sujeto

Alberto Acosta

Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la Naturaleza están investidos de energía que es el 'samai', en consecuencia, son seres que tienen vida (...) En otras palabras, podemos decir que todos somos parte de un todo; que, no obstante ser distintos, somos complementarios, nos necesitamos mutuamente.

—Nina Pacari

¡Naturaleza! Por ella estamos rodeados y envueltos, incapaces de salir de ella (...) Vivimos rodeados de ella, pero no la conocemos. Incesantemente nos habla, pero no traiciona su secreto. Constantemente actuamos sobre ella, y sin embargo no tenemos poder sobre ella.

—Johan Wolfgang von Goethe

Dotar de derechos a la Naturaleza se posiciona como un proceso en marcha. Luego de constitucionalizar dichos derechos en Ecuador, en el año 2008, recogiendo propuestas y visiones presentes desde épocas anteriores en diversas partes del planeta y nutriéndose

especialmente de lo que significa la Madre Tierra / Pacha Mama en las culturas indígenas, presenciamos cambios que nos permiten avizorar el paso de la Naturaleza-objeto a la Naturaleza-sujeto en todo el Planeta.

Sin minimizar lo que significa dicho tránsito, bien vale dejar constancia de un punto crucial. Otorgar derechos a la Naturaleza no puede ser simplemente visto como un proceso para encasillar esos derechos en el mundo de la jurisprudencia. Siendo eso importante, no es suficiente. Este avance nos conmina a caminar hacia un profundo cambio civilizatorio que va mucho más allá del laberinto del derecho, que bien sabemos es un territorio en disputa y en el que el poder predomina casi siempre.

En realidad, si nos adentramos con respeto y humildad en lo que significa la Madre Tierra o Pacha Mama para los pueblos originarios, en su integralidad de espacio y tiempo, tenemos que reconocer que en ese mundo esos derechos no serían indispensables. Aunque pueda resultar banal, el hecho real y cierto es que nuestras madres biológicas o adoptivas no requieren de un marco jurídico para que las amemos, las respetemos y las cuidemos, dentro de una estrecha y permanente relación de reciprocidad. Esta constatación no minimiza la significación de los derechos de la Naturaleza, sino que los posiciona en su verdadera magnitud en tanto, tal como se vive en la *indigenidad*, se reconoce que quien nos da el derecho a nuestra existencia es la Madre Tierra.

El reencuentro simbólico de los seres humanos, que somos Naturaleza, con la Naturaleza tiene, en realidad, una profunda significación política. Nos invita a ver el mundo con otros ojos y a procesar cambios estructurales desde terrenos en los que tenemos que superar todas aquellas apreciaciones e instituciones que se nutren de la estupidez del sentido común dominante, que otorga derechos casi humanos a las empresas o que propicia un crecimiento económico permanente en un mundo con claros límites biofísicos, para citar apenas dos casos aberrantes.

Solo el hecho de superar aquel mandato que ordenaba y ordena aún dominar, derrotar y hasta destruir la Naturaleza en nombre del “progreso”, que se mantiene desde la colonia hasta estos años republicanos, con todo tipo de gobiernos, ya es en sí un paso civilizatorio. Y este paso es posible, en especial, gracias a las luchas de resistencia y reexistencia de los pueblos originarios, así como de innumerables y diversos sectores populares y movimientos sociales que defienden sus territorios, sus comunidades y sus culturas.

Para caminar en esa dirección, nada mejor que intentar entender al menos las principales interrelaciones y momentos que han permitido abrir la puerta a los derechos de la Naturaleza (Acosta y Viale, 2024), teniendo en cuenta lo que representan los diálogos de saberes, muchas veces implícitos, en los más diversos procesos emancipadores con los que intentamos superar la larga noche de la modernidad.

La modernidad en su laberinto

De la historia de la humanidad sabemos que la ancestral y dura lucha por sobrevivir fue mutando en un desesperado esfuerzo por dominar la Naturaleza. Paulatinamente, el ser humano, con sus formas de organización social antropocéntricas, se pensó a sí mismo por fuera y encima de la Naturaleza. Así, la separación entre *cultura* (“civilización”) y *natura* (Naturaleza) fue una de las acciones ideológicas más brutales y duraderas de la modernidad. De esta manera, quedó expedita la vía para dominar y manipular a la Naturaleza, sobre todo en la civilización de la mercancía a ultranza, la capitalista; dominación que, por lo demás, se expresa también a través de muchas formas de explotación de los mismos seres humanos, con una serie de terribles repercusiones.

En palabras de Bruno Latour,

al querer desviar la explotación del hombre por el hombre sobre una explotación de la Naturaleza por el hombre, el capitalismo multiplicó indefinidamente ambas. Lo reprimido vuelve, y lo hace por partida doble: las multitudes que se quería salvar de la muerte vuelven a caer por centenas de millones en la miseria; las naturalezas, a las que se quería dominar por completo, nos dominan de manera también global amenazándonos a todos (Latour, 2007, p. 25).

Esta dura realidad se demuestra cuando constatamos que ninguna región, ninguna población, ningún mar en la Tierra está ya a salvo de los daños que actualmente provoca el colapso ecológico, como ha demostrado el Panel de Cambio Climático de Naciones Unidas – IPCC, por sus siglas en inglés– (ONU, 2021). De esta constatación se deriva una conclusión fundamental: la actual civilización, la civilización de la mercancía y del desperdicio (Schuldt, 2013), es decir, el capitalismo, resulta insostenible.

En paralelo, los crecientes problemas sociales, que muchas veces van de la mano de los problemas ambientales, configuran la otra cara del fracaso de la modernidad: pobreza y desigualdad, hambre y enfermedades, violencias e inequidades múltiples, consumismo e individualismo a ultranza, guerras y genocidios. Y todo esto en un ambiente con claras muestras de debilidad de las de por sí frágiles instituciones políticas.

Los problemas han crecido aceleradamente desde fines de los años cuarenta del siglo XX, en medio de la desesperada e inútil carrera en pos del “desarrollo”: un fantasma inalcanzable, por cierto, pero cuyas sombras siguen agobiando a gran parte de la población humana y no humana del planeta. En suma, como consecuencia de este proceso depredador de la vida, la humanidad está confrontada de forma brutal y global con la posibilidad cierta del fin de su existencia, al menos para millones de sus miembros.

La actual civilización, centrada en el antropocentrismo, atrapada en la lógica de la acumulación y la codicia, se desmorona. Tal es la complejidad que atravesamos, que Gustavo Esteva,

mexicano suscitador de múltiples procesos emancipadores, afirmaba, con sobra de razón, que “el mundo cae a pedazos a nuestro alrededor. Caen las ideas que formaron la mentalidad moderna en los últimos doscientos años, tanto las que condujeron al desastre actual como las que intentaron la emancipación” (Soledad, 2022).

En este contexto, las élites no han podido ni querido escuchar los mensajes de la Naturaleza, ni tampoco los reclamos de las crecientes masas de empobrecidos y marginados. Los privilegiados defienden su posición por todos los medios. No sorprende, entonces, el incremento de las violencias, la corrupción y el debilitamiento de la democracia como resultado de tanta codicia. Y mientras tanto, el capitalismo va mutando, sigue reptando como las víboras cuando cambian su piel. Sigue siendo en su esencia el mismo. Ahí están las secuelas: el capitalismo mantiene su vigencia sofocadora de la vida de los seres humanos y de la Naturaleza.

Atrás quedan las promesas del “desarrollo”, nutridas de uno de los pilares de la modernidad: el “progreso”. Se desvanecen cada vez más las ilusiones para superar el “subdesarrollo” en el mundo. No obstante, la cruzada incesante y frustrante por alcanzar “el desarrollo” persiste. Se oscila desde los economicismos que igualan “desarrollo” con crecimiento del PIB a visiones más complejas del “desarrollo a escala humana” o del “desarrollo sustentable”, si queremos tener en mente estos puntos que se destacan en el confuso escenario del “desarrollo”. Al capitalismo se lo cobija, en el mejor de los casos, con un manto *verde*, apuntalándolo con una fe ciega en las todopoderosas tecnologías.

Es importante tener en cuenta que el bienestar de los países que se asumen como “desarrollados” se explica por la lógica de la “sociedad de la externalización”, es decir, los niveles de bienestar de pocos habitantes del planeta se consiguen a costa de la pobreza de la gran mayoría y de la destrucción de la Tierra: “Tenerlo todo y querer aún más, preservar el propio bienestar a costa de dene-gárselo a otros: esta es la máxima de las sociedades desarrolladas, aunque se intente disimular en el ámbito público” (Lessenich, 2019). A la postre, los “desarrollados” y los “subdesarrollados” se

encuentran cobijados por “las alas depredadoras del progreso”, al decir de Walter Benjamin ([1940] 2005); progreso que demanda la permanente acumulación de bienes materiales y que exige incluso brutales sacrificios humanos y ambientales como requisito para alcanzarlo.

En todos los casos, el problema no son los senderos escogidos, sino la creencia en ese “progreso” y, en concreto, en el concepto mismo de “desarrollo”, que nos conducen por un camino sin salida. Y, mientras el desencanto aumenta en amplios segmentos de la humanidad, en otros se rescatan vivencias olvidadas e inclusive marginadas; al mismo tiempo emergen con creciente fuerza discusiones, sobre todo propuestas y acciones encaminadas a construir otros horizontes. Lo que interesa ahora es criticar y superar el concepto mismo de “desarrollo”, tanto como escapar de la trampa del “progreso”. Además, aceptemos que los “grandes logros tecnológicos” son y serán insuficientes –y muchos de ellos hasta contraproducentes– para resolver los graves problemas de la humanidad. Los resultados están a la vista y, por supuesto, los retos también.

Una gran transformación en ciernes

De hecho, son innumerables las acciones y también las reflexiones que cuestionan la modernidad y a sus principales vástagos: “progreso” y “desarrollo”. E igualmente son cada vez más las acciones concretas que proponen salidas a ese laberinto de muerte. Basta ver las muchas prácticas emancipadoras que afloran desde dentro mismo de la civilización del capital o desde sus márgenes.

Lo interesante y a la vez potente es que, si realmente se quiere sacudir estructuralmente la civilización del capital, no hay espacio para lecturas ortodoxas y propuestas dogmáticas, para visiones uniformadoras y modelos indiscutibles, para vanguardias de iluminados, que puedan derivar en nuevas y más perversas formas de dominación. Es más, no podemos asumir que la utopía tenga como

condición soñar en la construcción de “un solo mundo pacificado”, pues, como bien reclama la incisiva y provocadora filósofa catalana Marina Garcés (2016), “ese sueño es una pesadilla”. Aceptados estos puntos básicos, cobra cada vez más fuerza la necesidad de asumir la pluralidad de mundos existentes y por construir. Hablamos del *Pluriverso* (Kothari et al., 2019), entendido como tolerancia activa hacia las diversas formas de vida presentes en el planeta, así como impulso emancipador para todas las alternativas que cuestionan la modernidad. Entre las muchas tareas que hay que abordar, existe una fundamental: la necesidad de *reencontrarnos* los seres humanos con la Naturaleza, estableciendo simultáneamente las condiciones que nos lleven a superar todas las formas de explotación y dominación de la vida. Y ese reencuentro pasa por aceptar que somos Naturaleza, ni más ni menos.

Bruno Latour sintetizó esta tarea cuando destacó que nos toca “volver a atar el nudo gordiano atravesando, tantas veces como haga falta, el corte que separa los conocimientos exactos y el ejercicio del poder, digamos la Naturaleza y la cultura” (Latour, 2007, p. 18). Así, empalmando ambas: Naturaleza y cultura, la política cobra una renovada actualidad, y la economía debe ser repensada íntegramente, al igual que todas las relaciones sociales y culturales. Y, por supuesto, la jurisprudencia debe dar un vuelco sustantivo, pues, para apenas mencionar un punto, el edificio del derecho no puede sostenerse, como sucede con frecuencia, en la propiedad –sobre todo la privada–, menos aún si aceptamos que la Naturaleza es la que nos da el derecho primigenio a la vida. Además, la seguridad jurídica que se concentra tradicionalmente alrededor de la persona propietaria debe ser repensada desde raíces comunitarias, en tanto se incorpora la justicia social y la justicia ecológica; así, por ejemplo, una nueva e integral seguridad jurídica tendrá que observar también la vigencia de los derechos de la Naturaleza en estrecha relación con los derechos de los pueblos.

En este complejo escenario, el tránsito de la Naturaleza-objeto a la Naturaleza-sujeto cobra cada vez más fuerza. Esta última

noción vive en muchos pueblos indígenas y afro desde tiempos inmemoriales. Y esta transición se nutre también de las luchas para proteger la Naturaleza y de múltiples entradas provenientes de diversos ámbitos filosóficos, científicos, jurídicos, teológicos, incluso literarios.

A través del diálogo de saberes: Pacha Mama con derechos

Bien sabemos que la historia dominante de la humanidad, particularmente durante la modernidad, es la historia del predominio del hombre –sí, en masculino– sobre la Naturaleza; dominación que se expresa también en el control de los cuerpos de la mujer y de los seres feminizados. Por siglos, en línea con las relaciones patriarcales, la relación sociedades-medio ambiente ha estado marcada por el utilitarismo y la explotación de recursos. En el capitalismo, esta relación –reforzada por las ideas de “progreso” y “desarrollo”– ha generado efectos preocupantes que apuntan hacia una terrible catástrofe ecológica –calentamiento ambiental– y a crecientes conflictos sociales –calentamiento social–.

Esta realidad, que da cuenta de la separación entre humanidad y Naturaleza, nos conduce a situaciones cada vez más angustiosas y preocupantes. A la vez, esta compleja evolución nos conmina a cambiar de rumbos y también de ritmos. Aceptando ese doble reto, tenemos que desbaratar el divorcio entre humanidad y Naturaleza propiciado por la modernidad. Para lograrlo, podemos partir de las enormes potencialidades que existen en las culturas originarias, recurriendo también a los aportes del pensamiento ambientalista y ecologista, así como a múltiples visiones que provienen de diversos resquicios de la historia del pensamiento de la misma modernidad, como veremos más adelante. Este proceso, que será largo y complejo, está permanentemente reforzado por las luchas de resistencia y reexistencia, es decir, por la construcción de alternativas concretas desde los más diversos grupos y comunidades

populares, en especial indígenas y campesinas, así como de los movimientos feministas y ecologistas.

Abordemos un caso concreto de un diálogo de saberes que tendió puentes entre las visiones indígenas relacionadas con la Pacha Mama y las múltiples defensas comunitarias de la Naturaleza. En Ecuador, la coyuntura durante la redacción constituyente (2007-2008), la intensidad del debate y el compromiso de un grupo significativo de asambleístas, afincados en profundas visiones indígenas y apuntalados por el acumulado histórico de luchas ecologistas, permitieron –luego de un arduo y hasta conflictivo trabajo– que finalmente se acepte la iniciativa de que la Naturaleza sea asumida como sujeto de derechos. Una acción que, cabe aclarar, se inspiró en el ámbito nacional, con muy poca influencia externa,¹ pese a que los derechos de la Naturaleza tienen una larga y rica historia, como se verá más adelante.

Esto es medular: las raíces de los derechos de la Naturaleza –sobre todo en Ecuador–, aunque parezcan invisibles para ciertas lecturas prejuiciadas o simplemente superficiales, están profundamente insertas en el mundo indígena. Las ramas de este gran árbol de mestizaje intercultural se enriquecen con injertos no indígenas. Lo interesante es que este diálogo de saberes se dio en Ecuador a través de una suerte de práctica subyacente que no demandó estar cobijada por un proyecto específico. Son luchas y propuestas entrelazadas, que se alimentan mutuamente. De hecho, hubo confluencias en la defensa de Madre Tierra de comunidades indígenas y de muchos otros grupos que se podrían considerar enmarcados en el ecologismo popular. Así, Joan Martínez Alier –economista ecológico de talla internacional–, al reconocer el potencial transformador de esas resistencias en el prólogo de una potente trilogía

¹ Este punto no es menor, pues, como sucede muchas veces, hay personas que se asumen como las propietarias de ideas e incluso de procesos que son el resultado de construcciones colectivas. Esta es, a no dudarlo, otra forma de apropiación neocolonial de los saberes.

que mencionaremos a continuación, decía refiriéndose a los conflictos socioambientales en Ecuador, que

la resistencia de los ecologismos populares puede ser, a la vez que un signo de protesta, un instrumento para cambiar el rumbo de la economía mundial hacia una mayor sustentabilidad ecológica. La Justicia Ambiental, local y global, puede convertirse en una fuerza que lleve a la sustentabilidad ecológica de la economía mundial (Martínez Alier, 1998, pp. 15-20).

Muchos de estos conflictos socioambientales en Ecuador se recopilaron en una notable investigación sobre las diversas luchas en Costa, Sierra y Amazonía. Estamos hablando de un compendio en tres volúmenes coordinado por Anamaría Varea: *Ecologismo ecuatorial. Conflictos socioambientales y movimiento ecologista de Ecuador* (1997a), *Ecologismo ecuatorial. Conflictos socioambientales en las ciudades* (1997b) y *Desarrollo eco-ilógico. Conflictos ambientales desde la selva hasta el mar* (1997c). Este trabajo pionero en Ecuador y América Latina, como lo reconoció el propio Martínez Alier, no solo presentó casos de resistencias en todas las regiones del Ecuador, sino que reflexionó sobre temas jurídicos, institucionales, políticas ambientales, propuestas alternativas, grupos sociales comprometidos y el origen mismo del ecologismo en este país, entre otras cuestiones relevantes. En esa trilogía se hace una lectura de varios procesos que provienen de comunidades indígenas y no indígenas, encontrando también aproximaciones interesantes que dan cuenta de la interrelación cultural de muchas comunidades que defienden la Madre Tierra.

En este complejo entramado de resistencias múltiples se pueden encontrar vigorosos y permanentes procesos de diálogo de saberes, pues las comunidades indígenas, con su defensa de la Madre Tierra, comparten espacios de lucha con otros segmentos de la población, como es el caso de los campesinos e inclusive de pobladores urbanos, que a su vez se nutren de visiones provenientes de dichas comunidades originarias, y viceversa. Bastaría mencionar,

a manera de botón de muestra, cómo la *minga*, en tanto institución socioeconómica y cultural de ayuda mutua colectiva, originaria de las culturas indígenas, ha permeado en muchas estructuras sociales, sobre todo populares, del mundo mestizo.

Esta combinación de diversas aproximaciones es clave. De hecho, los derechos de la Naturaleza en la Constitución ecuatoriana no provienen de una matriz exclusivamente indígena. En Ecuador, consecuentemente, desde el mundo indígena y sumando las luchas de resistencia de diversos grupos ecologistas, surgieron las ideas fuerza y básicas para plasmar constitucionalmente los derechos de la Naturaleza.

Lo fundamental es que, aunque los indígenas no tienen un concepto de Naturaleza como el que existe en occidente, su aporte es clave. Ellos comprenden perfectamente que la Pacha Mama es su Madre, no es una mera metáfora. Como quedó sentado desde el inicio, esa Madre no requiere derecho alguno para que la amemos, respetemos y protejamos, siempre que la asumamos como tal, como nuestra Madre Tierra.

En palabras de Nina Pacari, destacada intelectual y política indígena ecuatoriana:

según la cosmovisión indígena, todos los seres de la Naturaleza están investidos de energía que es el “*samai*”, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas, al igual que el ser humano. Así es como cada uno de estos seres se relacionan en entre sí, al igual que con el ser humano, con la cultura, la organización, la religión, la filosofía, la arquitectura, la salud, el idioma, la política, la tierra, el territorio, la biodiversidad, el poder en sí o el ejercicio del poder gubernativo. En otras palabras, podemos decir que todos somos parte de un todo; que, no obstante ser distintos, somos complementarios, nos necesitamos mutuamente (Pacari, 2008, pp. 32-33).

Desde esa perspectiva, y desde su experiencia como constitucionalista, al analizar los derechos de la Naturaleza, Nina Pacari se pronunció de la siguiente manera:

la noción de que la Naturaleza tiene vida y que se trata de un sujeto de derechos nace en los pueblos indígenas como parte de un todo en la relación del ser humano-naturaleza-sociedad. [...] [E]n la lucha en defensa del medio ambiente en nuestro país, una de las corrientes de las organizaciones ecologistas se hace eco del pensamiento indígena y, superando el mero conservacionismo o el enfoque del desarrollo sustentable o sostenible, asumen a la Naturaleza como un sujeto que requiere ser tutelado en sus derechos (Pacari, 2019, p. 30).

En Ecuador se vivían épocas de creación y transformación. Se experimentaba un proceso emancipador en el que confluían luchas anticoloniales, campesinas, ecologistas, feministas, sindicales, estudiantiles, que exigían cambios estructurales para no seguir por la angustiosa senda de los parches y la permanente recreación de las ilusiones modernizantes. Eran, en definitiva, años de resistencia acumulada que abría las puertas a procesos de construcción de alternativas. Las nubes, cargadas desde abajo, terminarían por propiciar una torrencial lluvia de ideas, propuestas y proyectos. Sin pretender agotar el tema y obviando varios nombres de personas que jugaron papeles importantes, bien vale recordar un par de cuestiones relevantes en el proceso constituyente, en el que nos tocó participar activamente y que, en parte, fueron recogidos en el *Bitácora constituyente* (Acosta, 2008c).

En el mundo académico y del activismo, habíamos oído hablar sobre los derechos de la Naturaleza del jurista Ciro Angarita Barrón (1939-1997), colombiano, que dictó un curso en el Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, en Quito, a mediados de los años noventa del siglo pasado. Si bien él no habría escrito directamente sobre el tema, sus aportes –sobre todo como juez de la Corte Constitucional de su país– son muy valorados por su defensa de la Naturaleza. Como ya anotamos anteriormente, en esos años,

se multiplicaban las luchas para proteger los territorios, sean los páramos, las selvas, los manglares, los ríos, incluso los ámbitos urbanos, el agua, las culturas... Así, los temas ambientales, y cada vez más de corte ecológico, se posicionaron con fuerza en la vida política nacional. Tan es así que en el “Plan de Gobierno del Movimiento Alianza País 2007-2011” (documento escrito colectivamente en 2006 y que fuera referencia para la Constitución de Montecristi) planteamos, entre otras cosas:

soñamos en un país en donde los seres humanos convivamos armónicamente con la Naturaleza, con sus plantas, con sus animales, con sus ríos y sus lagunas, con su mar, con su aire, con sus suelos, y todos aquellos elementos y espíritus que hacen la vida posible y bella. Un país en donde no sea posible la mercantilización depredadora de la Naturaleza, en la que el ser humano es una parte más de ella y no su centro destructor. Soñamos en una sociedad que celebre día a día la riqueza de la vida, su gran diversidad biológica y cultural, su Naturaleza compartida armónicamente como base de comunidades democráticas y libres. Con un país que potencie, para sus habitantes y para sus visitantes, sus maravillosas regiones costeras, serranas, amazónicas e insulares (Alianza PAÍS, 2006, p. 9).

Como sucede con frecuencia, el azar también fue crucial. En algún momento, al inicio de la Asamblea Constituyente, se recibió a varios grupos defensores de los derechos de los animales, tema con el que simpatizaban algunas asambleístas. Esa fue una buena ventana para introducir aún más la discusión. El presidente de la Asamblea Constituyente escribió en enero del año 2008 un artículo sobre el tema: “¿Tienen derechos los animales?” (Acosta, 2008a). Este texto calentó el ambiente y sirvió para identificar con más claridad a los y las asambleístas proclives a apoyar los derechos de la Naturaleza. Pocos días después, el mismo presidente del gremio constituyente, con el constante y valioso concurso de un par de sus asesores, propuso públicamente otro texto más largo para la discusión: “La naturaleza como sujeto de derechos” (Acosta, 2008b), que

fue publicado el 28 de febrero de 2008 en el portal de la Asamblea Constituyente. Este artículo tuvo acogida también fuera del país.

Entre otras cuestiones, en el artículo, en línea con el pensamiento indígena, se desplegaron los elementos consustanciales de lo que se conoce como la *Democracia de la Tierra*, reconociendo que los derechos humanos individuales y colectivos deben estar en armonía con los derechos de otras comunidades naturales de la Tierra, que los ecosistemas tienen derecho a existir y seguir sus propios procesos vitales. Se aceptaba que la diversidad de la vida expresada en la Naturaleza es un valor en sí mismo y que los ecosistemas tienen valores propios e independientes de la utilidad para el ser humano. Y en ese texto concluíamos señalando que

vendrá el día en que el derecho de la Naturaleza sea, por conciencia de todos y todas, cumplido, respetado y exigido. Y ojalá no sea tarde. Todavía estamos a tiempo para que nuestras leyes reconozcan el derecho de un río a fluir, prohíban los actos que desestabilicen el clima de la Tierra, e impongan el respeto al valor intrínseco de todo ser viviente. Es la hora de frenar la desbocada mercantilización de la Naturaleza, como fue otrora prohibir la compra y venta de los seres humanos.

La cristalización de dichos derechos en la Asamblea Constituyente no fue nada fácil (Acosta, 2019). En la mesa de temas ambientales, presidida por una indígena amazónica, Mónica Chuji, su tratamiento fue complejo; a ella le hicieron la vida imposible varios asambleístas, incluso oficialistas, que tenían poca o ninguna sensibilidad por estas cuestiones. Allí había un ambiente muy tenso. Había asesores del presidente de la República, Rafael Correa, que bloqueaban una y otra vez el trabajo. A la postre, los textos no se tramitaron por esa mesa. La propuesta final que se aprobó se trabajó directamente en la Presidencia de la Asamblea.

En el contexto de estas discusiones, complejas, duras y conflictivas, se consiguió cristalizar los derechos de la Naturaleza, contando también con otros aportes que ayudaron a sensibilizar al

grueso de asambleístas. De una larga lista de aportes, incluso de carácter anecdótico, se podría resaltar el impacto que tuvo un artículo escrito por Eduardo Galeano –“La naturaleza no es muda” (2008)– y que por disposición presidencial fue distribuido el día del debate del tema en el pleno; con su aporte, este uruguayo fue una suerte de asambleísta constituyente (Acosta, 2021b).

Hay que tener en consideración que varios miembros de la Asamblea tenían una larga relación con el movimiento indígena. En el conclave constituyente, la presencia de asambleístas del Pachakutik –brazo político del movimiento indígena– era reducida, pero había varios asambleístas en otras bancadas, especialmente en la oficialista, que eran indígenas o que había estado muy cercanos al Pachakutik, como el mismo presidente de la Asamblea, quien fue candidato de ese partido para la Asamblea Constitucional de 1997-1998. Esa relación permitió sostener lazos permanentes al más alto nivel con diversos grupos del movimiento indígena, especialmente de la CONAIE y la ECUARUNARI, así como con los *taitas* y las *mamas* de diversas comunidades indígenas. Así, las sucesivas reuniones, marcadas por las ceremonias de iniciación ancestrales lideradas por diversos *shamanes*, permitieron potenciar los procesos iniciados muchísimos años antes y facilitaron el avance en varios puntos cruciales.

Recordemos un par de temas complejos. Uno de ellos fue la aceptación del agua –*Yaku Mama*– como derecho humano fundamental, así como el derecho que tiene el agua misma para que se le garantice su ciclo vital, tesis defendida por indígenas y campesinos. En ese debate, varios asambleístas oficialistas, inclusive cercanos al entonces presidente de la República Rafael Correa, defendían la tesis privatizadora. Igualmente duras fueron las discusiones para prohibir los transgénicos y, en especial, hacer realidad la consulta previa libre e informada, así como el consentimiento previo, libre e informado en toda su profundidad; temas que no tuvieron el respaldo del presidente de la República, lo que bloqueó su total aprobación en la Asamblea. En clave con la desmercantilización de la

Naturaleza, que se deriva de los derechos de la Naturaleza, se prohibió el tratamiento de los conocidos como servicios ambientales como mercancías. Un tema crucial de esos derechos, que tiene que ver con la reparación e incluso con la restauración ambiental, surgió inspirado por las luchas de indígenas y colonos en el nororiente de la Amazonía en contra de la enorme destrucción petrolera, provocada especialmente por la compañía Chevron-Texaco.

El derecho a la resistencia recibió el apoyo de abogados de prestigio, que acompañaban las luchas de muchos sectores de la sociedad, y también de grupos indígenas, que entendían perfectamente la transcendencia de esta disposición constitucional, que en esencia se nutre de las largas luchas emancipadoras de la humanidad, enfrentadas permanente al poder. Mandato que posteriormente fue objeto de duras críticas por parte del mandatario Correa, en tanto se demostró como una vigorosa herramienta para frenar las presentaciones autoritarias y atrabiliarias de los gobernantes.

Sin pretender agotar esta lista de temas relevantes, cerremos mencionando los avances en lo relativo a los derechos colectivos de las comunidades, los pueblos y las nacionalidades.

En suma, la Constitución misma, incluyendo los derechos de la Naturaleza, nació de una construcción colectiva: una *minga* democrática; algo que es negado sistemáticamente por múltiples fuerzas antagónicas. Y esa *minga* hizo honor a la esencia propia de comunidades vivas, en las que se emplea esta institución de ayuda mutua y colaboración recíproca en el ámbito comunitario para conseguir el bien común.

Al integrar los derechos de la Naturaleza en la Constitución de la República del Ecuador en 2008, se marcó un hito histórico en el país y en el constitucionalismo mundial.² Fue un hecho inédito, además refrendado en las urnas por una aplastante mayoría

² Sobre este tema, la lista de análisis es cada vez más larga. Sin embargo, destoco los textos de Eduardo Gudynas (2016, 2018), quien, además de sus aportes, estuvo presencialmente apoyando en Montecristi.

del electorado el domingo 28 de septiembre de 2008. A pesar de su contundente aprobación, falta mucho para que la sociedad se empodere de lo que realmente representa esta carta magna: un proyecto de vida en común, el cual exige nuevas instituciones sociales, económicas y políticas prefiguradas constitucionalmente. Además, Correa, el gobernante, que solemnemente juró defender la Constitución, la irrespetó en repetidas ocasiones. En más de una ocasión se enarbolaron los derechos de la Naturaleza para perseguir, por ejemplo, a mineros artesanales, con el fin de “liberar” territorios que se querían entregar a las grandes empresas mineras. Este tipo de manipulaciones alimentaron –sobre todo al inicio– las dudas en ciertos grupos indígenas, que veían en los derechos de la Naturaleza una amenaza que podría limitar su propia autonomía al priorizar la protección de las selvas sin considerar a las comunidades que allí habitan, por ejemplo.

Eso deja claro que una Constitución garantista no asegura que en la práctica las instituciones se construyan y respeten, y tampoco que los gobiernos sean consecuentes con la Constitución. La disputa para cristalizar una Constitución, con elementos emancipadores como la ecuatoriana, es compleja, pues los grupos de poder saben bien que, si se cumplen los mandatos constitucionales mencionados y otros muchos, sus privilegios están en grave riesgo.

Por sí sola, la Constitución no es la pieza clave para desterrar el autoritarismo, por más que, como sucede con la carta magna que tenemos en la mira, ubique la participación democrática y los derechos colectivos como uno de sus ejes centrales. Tampoco se ha podido abrir la puerta a una transición posextractivista, a pesar de que hay mandatos muy claros en la Constitución, por ejemplo, si se aplican a cabalidad los mismos derechos de la Naturaleza o los derechos del agua.

La realidad no se escribe con una Constitución. Las personas y los pueblos no gozan de derechos solo por estar consagrados en el texto constitucional, ni ganan poderes especiales por el mero hecho de que estén escritos. La vigencia de la Constitución –para bien

o para mal– se disputa desde la lucha política concreta y permanente. Si bien una Constitución no cambia la realidad, eso sí, su conocimiento y vigencia ayudan a modelarla. Por eso, para que su cumplimiento genere confianza, cohesión social e institucionalidad, se precisa una sociedad en marcha, empoderada de su Constitución, que exija el cumplimiento de sus derechos y garantías y que acate sus obligaciones. También, en ese empoderamiento, la misma sociedad debe cuestionar la Constitución y disputar su vigencia y perfeccionamiento permanente. Lo que interesa finalmente es reconocer que muchos elementos raizales de la Constitución fueron y son motivo de discusión dentro y, aún más, fuera del país, como es el caso de los derechos de la Naturaleza.

Volver a atar el nudo de la vida, esfuerzos con mucha historia

Asumir lo profundo del mensaje de las culturas originarias, de que somos parte de un todo, una integridad de tiempo y espacio, de que somos complementarios, de que estamos interrelacionados, nos nutrimos de relaciones sustentadas en permanentes reciprocidades y nos necesitamos mutuamente, nos ayuda a cuestionar de raíz aquellas visiones dominantes que ubican al ser humano como “la corona de la creación”.

Los humanos no estamos al margen y sobre la Naturaleza. Sus elementos no pueden ser asumidos como simples factores de producción o mercancías para impulsar el “desarrollo” y el “progreso”. Esto nos conmina también a pensar en otras formas de leer y hacer la política, pues es insostenible mantener aquellas proposiciones, todavía dominantes, que conciben el surgimiento de la vida política a partir de una ruptura inicial o separación ontológica de la Naturaleza.

Es evidente que en *Occidente* el ser humano se ha colocado, figurativamente hablando, al margen de y sobre la Naturaleza... para dominarla. Sin embargo, cada vez más avanzan y se consolidan las

preocupaciones y acciones para reencontrarnos con esa Madre. Paulatinamente, se asume que somos Naturaleza, en sintonía con lecturas que provienen inclusive desde el seno de la misma modernidad. En este sentido, este esfuerzo por plasmar los derechos de la Naturaleza se inscribe en procesos de mestizaje, como lo acabamos de ver en el caso ecuatoriano, donde se recuperaron elementos de todas aquellas culturas occidentales e indígenas emparentadas por la vida. Culturas que encuentran en la Pacha Mama / Madre Tierra el ámbito de interpretación de la Naturaleza, un espacio territorial, cultural y espiritual.

Dentro de la civilización dominante, es complejo pensar a la Naturaleza como sujeto de derechos. Se acepta con facilidad que se reconozcan derechos casi humanos a personas jurídicas, pero no a la vida no humana. Este sentido común no es nuevo y menos aún inamovible; es simplemente estúpido, pero aun así no es fácil desecharlo. Cada ampliación de derechos, en su momento, fue impensable. Para conseguir el “derecho a tener derechos”, han sido necesarias –muchas y muy complejas– luchas políticas. Cambiar las visiones, las costumbres y las leyes que niegan derechos y sostienen los privilegios de los reducidos pero poderosos grupos dominantes no ha sido ni será fácil. Han sido indispensables múltiples acciones para hacer realidad la cristalización de nuevos derechos. Eso lo vivimos con los derechos humanos de todo tipo, como son los derechos de las mujeres, de los afrodescendientes e indígenas o de las minorías sexuales, que se siguen demandando en una permanente disputa, pues estamos lejos de su vigencia plena.

Lo interesante aquí es que existen varias aproximaciones, desde la jurisprudencia misma, las ciencias exactas, la filosofía, la teología y la literatura, que apuntan hacia los derechos de la Naturaleza; aproximaciones que no desplegamos por falta de espacio. Se trata inclusive de reflexiones o incluso de prácticas que emergen desde el seno de la misma civilización dominante. Quizás algunos de esos acercamientos encuentran su origen en algún recoveco ancestral, aparentemente tapado por la propia modernidad. Por

ejemplo, en Alemania se podrían encontrar elementos interesantes en las “cooperativas de la marca” (*Markgenossenschaften*) de los pueblos germánicos, un tema que preocupó en sus últimos años de vida a Carlos Marx (Saito, 2022). De hecho, las personas e incluso podríamos decir los pueblos que se creen libres de toda influencia de algún pueblo originario o de recónditos y dolorosos/vergonzosos procesos de mestizaje, lo que intentan es desconocer sus propios orígenes culturales, quizás para poder sostenerse en el pedestal de naciones predestinadas o de personas privilegiadas.

Repasemos un poco de la historia. Del mandato bíblico plasmado en el *Génesis*, cuando Dios ordena al ser humano dominar la Naturaleza, a la actualidad, hay mucha historia. Esa mención referencial no niega que, en la Biblia, en otros pasajes, se establezca que los humanos deben ser responsables con la Naturaleza. Responsabilidad asumida muchos siglos después por Francisco de Asís, cuyo pensamiento –sumado a profundas reflexiones científicas– sirve de detonante para la encíclica *Laudato si’* del papa Francisco (2015), en la que se cuestiona el antropocentrismo exacerbado, causante de la destrucción de la Madre Tierra, así como la explotación de los seres humanos por parte del capitalismo.

A pesar del vigor todavía presente de aquella visión del *Génesis*, que nos coloca a los humanos al margen de la Naturaleza para dominarla, podemos constatar la existencia una larga lista de quienes, desde hace siglos, han planteado un giro radical a esa visión de dominación. Esos aportes nos sirven para escudriñar esas posibles otras entradas a la aceptación de la Naturaleza como madre y también como sujeto de derechos.

El vigoroso pensamiento del filósofo holandés Baruch de Spinoza (1632-1677), judío sefardita de origen español, es clave al respecto. Cuando él escribía *Deus sive natura*, entendía que Dios es la Naturaleza, hablaba de una Naturaleza activa: *natura naturans*, es decir, literalmente de una “*natura naturanda*”. La Naturaleza, para él, no era pasiva ni creada, es decir, no se trataba de una “*natura naturada*”. Sus ideas cuestionaban radicalmente la escolástica, las

costumbres y las estructuras sociales de la Europa de los reyes y papas de entonces. Sus propuestas apuntaban incluso a una democracia comunitaria. Sus aportes develaban de cierta forma no solo la contradicción entre civilización humana y Naturaleza, sino entre dicha civilización –entonces ya capitalista– con el trabajo. El pensamiento de Spinoza, gran desacralizador y libertario, como se establecería mucho después, estaba en sintonía incluso con algunas aproximaciones filosóficas similares y contemporáneas de Oriente, concretamente de la India. Y por cierto, es destacable su entendimiento de la relacionalidad –la unidad de todo lo que existe– y la superación de la dicotomía espíritu y Naturaleza, a la que consideraba como *Mater Natura*, la Madre Naturaleza.

¿Cómo habría sido el mundo actual si se hubiese impuesto el pensamiento de Spinoza, es decir, si no se hubiese asumido el entendimiento actualmente imperante de que hay que dominar la Naturaleza? El caso es que, a pesar de que se impuso el pensamiento racionalista de René Descartes y de Francis Bacon, las reflexiones de Spinoza contribuyeron a abrir la puerta, por ejemplo, a lo que se denominaría “sustentabilidad”. Dejemos aclarado que la “sustentabilidad”, en la actualidad, resulta un concepto desgastado en extremo, pues se lo encorsetó en la matriz del “progreso” y de su hijastro, el “desarrollo”, tan propios de la modernidad.

A pesar de esta última constatación, indagemos en los orígenes del concepto de sustentabilidad para recuperarlo plenamente. Pero antes debe quedar claro –sin duda alguna– que las prácticas sustentables se pierden en el tiempo. No es posible hurgarlas en los archivos de la modernidad. Son consustanciales a la vida humana. Comunidades indígenas, portadoras de una larga memoria, han demostrado en todo el mundo que el ser humano puede organizar formas de vida sustentable. Su vínculo con la Pacha Mama o Madre Tierra en el mundo indígena es más que una metáfora, ya lo dijimos. Ella representa la integridad del espacio y el tiempo de la vida misma. Es más, nadie en su sano juicio desprecia ni domina a su madre biológica, también lo dijimos. Y si la Naturaleza es

nuestra Madre, mal podríamos dominarla y menos aún destruirla; cualquier relación con ella debe ser necesariamente sustentable.

Tal relación armoniosa con la Naturaleza presente en el mundo indígena se sintoniza con la “sustentabilidad”, concepto que, por cierto, fue plasmado por primera vez de forma escrita por Hans Carl von Carlowitz (1645-1714). Este fue un personaje proveniente de las élites: aristócrata, luterano practicante y jefe minero de la Sajonia (hoy Alemania), que sorprende por sus conclusiones y reflexiones. A él se le encargó estudiar las causas de la crisis de la madera, una suerte de crisis energética, que golpeaba en esa época a la Sajonia y a otros países en Europa. Su conclusión fue categórica: no explotar más madera que la que se puede reproducir para sustituirla. Un principio en apariencia sencillo, pero que revolucionó la actividad forestal en Europa y de allí se proyectó a otras regiones del planeta, incluyendo los mismos Estados Unidos, como rescata Ulrich Grober (2013).

Von Carlowitz, en su libro *Sylvicultura oeconomica* ([1713] 2022), fue más lejos que el ámbito forestal. No solo se preocupó por que se mantenga la explotación de la madera en márgenes razonables, sino que propuso proteger el bosque, no su simple sustitución por plantaciones. Von Carlowitz asumió, pues, lo que significa la biodiversidad y la integridad de los sistemas ecológicos. Se opuso al dinero fácil, como el que puede ser obtenido al cortar un bosque y ganar simplemente una renta extractivista derivada de alguna actividad agrícola de ciclo corto. Para él, no era tan importante incrementar el bienestar material tanto como la felicidad. Incluso planteó satisfacer las necesidades básicas, pues todos tienen derecho a alimentarse y sobrevivir. Y, aunque sorprenda, Von –Carlowitz en plena expansión imperial europea– se opuso a la colonización como mecanismo que asegure la sustentabilidad explotando los recursos naturales de otros territorios y países. Siguiendo el pensamiento de Spinoza, quizá el aporte más profundo de Von Carlowitz se lo puede proyectar desde su amor a la tierra: la Madre Naturaleza, *Mater Natura*, en sus palabras.

Tratando de sintetizar sus palabras y su mensaje, bien podríamos concluir en que lo social, lo ecológico y lo ético –en el manejo político– configuran una suerte de vigorosa ecuación, en la que, si uno de los factores tiende a cero, el conjunto también tenderá a cero.

Desde allí, en paralelo a la Pacha Mama indígena, se pueden construir puentes para un cambio civilizatorio enfocado en la sobrevivencia humana en el planeta. Existencia que debe fundarse en la superación del antropocentrismo, inspirándose para lograrlo en visiones biocéntricas –o incluso en posiciones carente de todo centro–, basadas en una ética que acepte valores intrínsecos a la Naturaleza y la humanidad, y que termine con la creciente mercantilización de ambas.

Además de los mencionados Francisco de Asís, Baruch de Spinoza y Hans Carl von Carlowitz, podríamos recordar a todos aquellos pensadores que, con variadas aproximaciones, contribuyeron para que la humanidad adquiriera la conciencia de que la Tierra es una sola. Y desde entonces, tal como lo dejamos ya anotado, desde diversas disciplinas se avanza hacia el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos, sea en la jurisprudencia, en las ciencias exactas, en la teología, en la ecología, sobre todo en la ecología profunda. Todas estas expresiones mencionadas –y muchas más– han preparado el terreno para un *reencuentro político* del ser humano con la Naturaleza, de la cual, en la práctica, nunca nos hemos distanciado, pues los humanos somos Naturaleza.

Para transitar en esa dirección, como se hizo en Ecuador, reconociendo que hay diversas aproximaciones, nada mejor que recurrir a aquellas culturas que mantienen una estrecha relación con la Madre Tierra. Esa visión existencial de asumir a la Naturaleza como una Madre, presente en las culturas de los pueblos originarios, nos abre múltiples caminos, tanto para entender con otros ojos el mundo como para transformarlo. Esta, según el Viejo Topo, es la tarea que deben asumir los filósofos y, cabría apostillar, también los pueblos. Igualmente, urge identificar lo importante y lo

necesario, teniendo a mano el mapa de la ruta que no conviene recorrer: *¡hay que conocer los caminos del infierno, para evitarlos!*, recomendaba Nicolás Maquiavelo, en su libro clásico publicado hace más de quinientos años. Aceptémoslo: cambiar de rumbo y de ritmo es indispensable tanto para construir caminos transformadores como para andarlos, teniendo en la mira horizontes *pluriversales*.

Con los derechos de la Naturaleza, diversos procesos en marcha

Al considerar que la discusión sobre la trascendencia jurídica de la Naturaleza estaba presente en el mundo entero desde hace varias décadas atrás, bien podemos destacar algunos de los principales procesos en marcha. Reconozcamos también que fueron varias las voces que ya anticiparon lo que se avecinaba.

Rescatemos aquí la premonitoria conclusión de Godofredo Stutzin, en su artículo “Un imperativo categórico: reconocer los Derechos de la Naturaleza”, quien manifestó, ya en el año 1984, que la desconexión del ser humano con la Naturaleza ha provocado una guerra en contra de ella, lo cual es dramático en la medida que nuestra propia existencia depende de la Naturaleza. Incluso reconocía este abogado y ecologista chileno que la Naturaleza tiene intereses propios, que son independientes de los intereses humanos y que muchas veces pueden estar contrapuestos a estos en la perspectiva temporal. De lo anterior, Stutzin concluía escribiendo que

sólo con el transcurso del tiempo y por la presión de los hechos, que son aún más porfiados que el Derecho, la Naturaleza obtendrá, primero en la doctrina, más tarde en la jurisprudencia y finalmente en la legislación, la condición jurídica que le corresponde y que le

permitirá hacer valer plenamente los derechos que le son inherentes (Stutzin, 1984, p. 107).

Los avances son inocultables. El tiempo le va dando la razón a Stutzin. Al momento, hay al menos cuatro decenas de países, en todos los continentes, que caminan hacia el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos o que ya los han cristalizado a través de leyes u ordenanzas. A modo de ejemplo, teniendo en cuenta lo difícil que es aterrizarlos en la práctica, se pueden reconocer los avances legales en Colombia, Bolivia, India, Nueva Zelanda, Estados Unidos, Panamá, España y Alemania, entre otros países. Cada uno de estos y otros muchos procesos nos ofrecen una multiplicidad de aportes y enseñanzas, en los se encuentran interesantes iniciativas derivadas de diálogos de saberes con diversas comunidades indígenas o afro, así como de rescate de otras entradas en la jurisprudencia, como son los derechos bioculturales; experiencias en marcha que, por falta de espacio, no las podemos explicitar.

Palabras potentes y esperanzadoras emergieron desde el altiplano boliviano con la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra de Tiquipaya, aprobada en abril de 2010 por parte de miles de personas, provenientes de todos los continentes, convocadas por el gobierno a buscar salidas a la grave crisis civilizatoria. Este mandato fue incorporado en la normativa interna a través de la Ley n.º 071 y de la Ley 300, que vincula los derechos del Vivir Bien con los derechos de la Naturaleza; así como a través de tratados internacionales ratificados por el Estado Plurinacional de Bolivia, en donde no están constitucionalizados los derechos de la Naturaleza o Pacha Mama. Pero, como sucedió también con el gobierno progresista ecuatoriano, esas palabras y acciones se diluyeron ante realidades impulsadas por los extractivismos. Como bien anotaba Don Quijote de la Mancha: “El crédito debe darse a las obras no a las palabras”.

A pesar de los limitados o abiertamente inútiles resultados de las conferencias mundiales dedicadas al ambiente –las COP, por ejemplo–, paulatinamente los problemas ambientales globales y las respuestas impulsadas han modificado la forma de abordar este reto y la visión que tienen los seres humanos sobre la Naturaleza. El derecho, las instituciones, las políticas y las instancias gubernamentales han evolucionado. Desde aquellas lejanas declaraciones a la fecha, son muchos los cambios introducidos. Se ha avanzado mucho, aunque aún falta muchísimo más por hacer, especialmente para corregir el rumbo, escapando de aquel camino sin salida que representa el capitalismo o economía *verde*.

Por otro lado, la sociedad civil, con creciente consciencia global, despliega varias acciones e iniciativas. Es cada vez más evidente la necesidad de cooperar y, sobre todo, actuar para proteger la vida humana y la del planeta mismo. Así, registramos luchas que tienen un contenido histórico, como la consulta popular del Yasuni, con la que, luego de casi diez años de resistencia y acción propositiva, se consiguió una amplia mayoría para detener la extracción de crudo en el Bloque 43 o ITT, así como para desmontar los equipos allí instalados, sin compensación económica alguna (Acosta, 2014, 2023b). La resolución se basó en un mandato constitucional de obligatorio e inmediato cumplimiento, pero que está en cuestión porque el poder se niega a aceptarlo...

Es más que evidente que la humanidad requiere propuestas innovadoras, radicales y urgentes que definan nuevos rumbos para enfrentar los graves problemas globales que la aquejan. Necesitamos estrategias coherentes para construir democráticamente sociedades equitativas y sustentables; sociedades que entiendan que forman parte de la Naturaleza / que son Naturaleza y que deben convivir en armonía con y dentro de ella. Y todos esos motivadores planteamientos demandan permanentes y creativas luchas, aunque, por lo pronto, no superen el ámbito de lo ético, como acontece con el Tribunal Internacional de los Derechos de la Naturaleza, conformado por jueces y juezas provenientes de todos los

continentes, concretamente conformado por personas comprometidas con las luchas en defensa de la vida de la Madre Tierra y de los pueblos.

Si el siglo XX fue el siglo de los derechos humanos, el siglo XXI será el de los derechos de la Naturaleza, aunque en realidad deberíamos hablar mejor de los *derechos existenciales*, como los propone Enrique Leff (2021). Es decir, hablar de los derechos que garantizan la vida digna de seres humanos y no humanos. Y no es menos urgente entender que, para alcanzar ese objetivo, resulta indispensable pensar las luchas desde perspectivas locales, nacionales, regionales e inclusive globales, procurando tejerlas cada vez más unas con otras.

La tarea, sin negar los aportes que se logran y se seguirán consiguiendo en el ámbito de la jurisprudencia, demanda salir de ese laberinto e incluso desbaratarlo para construir un entramado jurídico que no sea el reflejo de las estructuras de poder dominantes. Es evidente, entonces, que, más allá de los cambios en el ámbito del derecho, pero incluso apuntalándonos en dichos cambios, estamos conminados a superar la civilización del capital, que tiene como sus pilares el antropocentrismo, así como el patriarcado y la *colonialidad*.

Derechos de la Naturaleza, puerta para un “giro copernicano”

Avanzando con el análisis y la proyección de los derechos de la Naturaleza, cabe sintetizar que aquí el centro está puesto en la Naturaleza, que obviamente incluye al ser humano. La Naturaleza vale por sí misma, sin importar los usos que le demos los humanos. Estos derechos defienden una Naturaleza intocada que lleve, por ejemplo, a dejar de tener cultivos, pesca o ganadería. Estos derechos defienden el mantener los sistemas y conjuntos de vida. Su atención se fija en los ecosistemas, en las colectividades, no tanto en los individuos, lo que no quiere decir que se pueda tolerar la

tortura de los animales, como sucede con la tauromaquia, bajo el argumento de que se estaría protegiendo la raza de los toros de lidia. En suma, se puede comer carne, pescado y granos, por ejemplo, mientras se asegure que los ecosistemas continúen funcionando con sus especies nativas.

Pero hay que ir más allá. No se trata de buscar un equilibrio entre economía, sociedad y ecología, imposible por lo demás, más aún usando como eje articulador –oculto o no– al capital. El ser humano y sus necesidades deben primar siempre sobre el capital, es decir, sobre lo económico, pero jamás oponiéndose a los ciclos de la Naturaleza, base fundamental para cualquier existencia. Por lo tanto, la sola aprobación de estos derechos no es suficiente, su cristalización exige redobladas luchas. Basta ver lo que acontece con los derechos humanos. Y mucho más que eso: si en realidad queremos aplicarlos en su verdadera dimensión, necesariamente habrá que impulsar una suerte de “giro copernicano”.

Immanuel Kant (1724-1804), pensador alemán, utilizó este concepto en el campo de la filosofía. La filosofía anterior suponía que en la experiencia de conocimiento el sujeto cognoscente es pasivo, que el objeto conocido influye en el sujeto y provoca en él una representación fidedigna de la realidad. Kant propuso darle la vuelta a la relación y aceptar que en la experiencia cognoscitiva el sujeto cognoscente es activo, que en el acto de conocimiento el sujeto cognoscente modifica la realidad conocida. Ese reconocimiento transformó la filosofía y de alguna manera la visión del mundo mismo. Kant lo definió como “giro copernicano”, teniendo en cuenta lo que representó aceptar que la Tierra no es el centro del Universo, tal como lo demostró Nicolás Copérnico (1473-1543).

Con los derechos de la Naturaleza, estamos frente a una situación similar, incluso de mucho mayor transcendencia. Quizás cabe repetirlo una y otra vez hasta que se asuma en la práctica: tenemos que aceptar que los seres humanos no estamos al margen de la Naturaleza, somos Naturaleza y no hay ninguna especie superior en ella. Y ella –esto es fundamental–, la Naturaleza, nos da el derecho

a nuestra existencia. Es indispensable, entonces, desmontar aquellas visiones imperantes que ven a la Naturaleza como un ámbito subyugable. Eso nos obliga a pasar de un enfoque antropocéntrico a uno socio-biocéntrico, que reconozca la indivisibilidad e interdependencia de toda forma de vida y que, además, mantenga la fuerza propia de los derechos humanos. El fin es fortalecer y ampliar los *derechos existenciales de la vida*.

Al reconocer a la Naturaleza como sujeto de derechos, se supera la versión constitucional tradicional de los derechos del ser humano a un ambiente sano, presentes desde hace tiempo atrás en el constitucionalismo latinoamericano. En sentido estricto, urge entender que los derechos a un ambiente sano son parte de los derechos humanos. Los derechos de la Naturaleza no pueden ser, entonces, confundidos con los derechos humanos, pues tienen una raíz *biocéntrica*. Las formulaciones clásicas de los derechos humanos –es decir, de los derechos a un ambiente sano o calidad de vida– son antropocéntricas y deben entenderse separadamente de los derechos de la Naturaleza.

Por tanto, en los derechos humanos, el centro está puesto en la persona humana. En los derechos políticos y sociales, es decir, de primera y segunda generación, el Estado los reconoce como parte de una visión individualista e individualizadora de la ciudadanía. A los derechos civiles y políticos se suman los derechos económicos, sociales y culturales (conocidos como DESC). Además, se añaden los derechos de cuarta generación, difusos y colectivos, que incluyen el derecho a que los seres humanos gocen de condiciones sociales equitativas y de un medio ambiente sano y no contaminado. Con esta batería de derechos, se procura evitar la pobreza y el deterioro ambiental que afectan la vida humana. Estos derechos ambientales se enmarcan en la visión clásica de la justicia: imparcialidad ante la ley, garantías ciudadanas, etc. Para cristalizar los derechos económicos y sociales, se propone una justicia redistributiva, una justicia social que enfrenta la pobreza. Los derechos ambientales configuran la justicia ambiental que atiende

demandas humanas –especialmente de grupos pobres y marginados– en defensa de su calidad de vida, afectada por destrozos ambientales. Ante estos casos, las personas pueden ser indemnizadas, reparadas y/o compensadas.

Pero con los derechos de la Naturaleza se fue más allá, al aceptar a la Madre Tierra como sujeto de derechos. La Constitución es categórica al respecto en su artículo 71:

La Naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la Naturaleza...

En este campo, la justicia ecológica busca la persistencia y sobrevivencia de las especies y sus ecosistemas, como conjuntos, como redes de vida. Esta justicia es independiente de la justicia ambiental; aunque en definitiva toda afectación ambiental afecta al ser humano. La justicia ecológica no busca la indemnización a los humanos por el daño ambiental, sino la restauración de los ecosistemas afectados. En realidad, se deben aplicar simultáneamente las dos justicias: la ambiental para las personas y la ecológica para la Naturaleza. Para que no quepa ninguna duda, los derechos de la Naturaleza no se oponen a los derechos humanos, por el contrario, se complementan y se potencian.

En la práctica del derecho, esto significa que, a partir de la vigencia de los derechos de la Naturaleza, ya no existe ningún derecho para obtener beneficios destruyendo a la Madre Tierra, sino solo un derecho a un uso ecológicamente sostenible. Las leyes humanas y las acciones de los humanos, entonces, deben estar en concordancia con las leyes de la Naturaleza. Su vigencia responde a las condiciones materiales que permiten su cristalización y no a un mero reconocimiento formal en el campo jurídico. Y su proyección, por lo tanto, debe superar aquellas visiones que entienden

los derechos como compartimentos estancos, pues su incidencia debe ser múltiple, diversa y transdisciplinar. Lo anterior nos invita a sintonizarnos con la ya mencionada *Democracia de la Tierra*, que radica en la relación armoniosa con la Naturaleza, con comunidades basadas en la justicia social, la democracia descentralizada y la sustentabilidad ecológica. Entender este punto demanda cambios profundos en todas las facetas de la vida, sea en el ámbito jurídico, económico, social y político, pero sobre todo cultural.

En el ámbito político y de la política, como se anotó antes, se deben superar aquellas concepciones *occidentales* que conciben el surgimiento de la vida política a partir de una ruptura con respecto a la Naturaleza. Es más, si la Naturaleza es un sujeto, tiene derecho a representarse políticamente a través de “toda persona, comunidad, pueblo, o nacionalidad”, como ordena la Constitución ecuatoriana. De esta disposición se deriva la necesidad de repensar la ciudadanía, que se construye en lo social, pero también en lo ambiental. De hecho, tendríamos ciudadanías plurales: individuales, ciudadanías colectivas y *metaciudadanías ecológicas* (Gudynas, 2016).

En este punto, cobran renovada importancia las luchas políticas para defender los territorios, las comunidades y las culturas. Son luchas en defensa de la Naturaleza o Pacha Mama, que deben ser asumidas como defensa de los humanos, en la medida que somos también Naturaleza. Por eso, enarbolar la bandera de la Naturaleza como sujeto de derechos es asumir la defensa de sus defensoras y sus defensores, en suma, de los pueblos. Dicho esto, en medio del actual colapso climático y ecológico, ya es hora de entender a la Naturaleza como una condición básica de nuestra existencia y, por lo tanto, también como la base de la política, es decir, de los derechos colectivos e individuales de libertad. Así como la libertad individual solo puede ejercerse dentro del marco de los mismos derechos de los demás seres humanos, la libertad individual y colectiva solo puede ejercerse dentro del marco de los derechos de la Naturaleza. De forma categórica, concluye el profesor

alemán Klaus Bosselmann (2021): “sin Derechos de la Naturaleza la libertad es una ilusión”.

Si realmente se asume la esencia de los derechos de la Naturaleza, precisamos cuestionar incluso el régimen de propiedad. En palabras del exjuez constitucional ecuatoriano Ramiro Ávila Santamaría:

Cuando las personas afrodescendientes eran esclavas, el derecho permitía comprarlas y venderlas porque eran parte de los objetos apropiables. Ya como sujetos, salieron del mercado y el derecho a la propiedad dejó de aplicarse. De la misma manera debería suceder con la Naturaleza: si es sujeto de derechos debe tener un régimen jurídico ajeno al derecho a la propiedad. El corazón del sistema en el que vivimos considera a la Naturaleza como un bien apropiable (2023).

De todo lo anterior se desprenden varias conclusiones muy potentes en diversos ámbitos. Ningún sujeto de derechos debe estar sujeto a un régimen jurídico que sostenga su esclavitud. Eso es válido para la Naturaleza, no solo en el campo del derecho y en la vida política, sino también en el ámbito de la economía. En concreto, los derechos de la Naturaleza, en lo económico, le otorgan un lugar preponderante a los valores intrínsecos. Hay que superar los valores de cambio, recuperando los valores de uso, siempre y cuando no afecten los ciclos ecológicos. Desde esos derechos estamos conminados a buscar fundamentos biocéntricos para la construcción de otra economía (Acosta, 2015; Acosta y Cajas-Guijarro, 2018, 2020), que necesariamente incorporará otros temas como el decrecimiento (Acosta, 2025; Latouche y Demaria, 2019; Leff, 2008; Saito, 2022), el posextractivismo (Acosta, 2013; Acosta y Brand, 2017) y el derecho al ocio, cuestionando la esencia deshumanizante del trabajo en el capitalismo (Acosta, 2021a).

Así, al transitar hacia una poseconomía, en clave de *Pluriverso*, podemos incorporar elementos de otros pensamientos y culturas. En este terreno tienen una vigorosa cabida las enseñanzas propias

de mundos distintos a la modernidad occidental, como el Buen Vivir / *Sumak kawsay* indígena, el Swaraj en la India, el Ubuntu en África, el Kyosei en Japón e inclusive la convivialidad de Ivan Illich. Además, tengamos presente siempre que no hay leyes económicas eternas, que estas han aparecido y desaparecido a lo largo de la historia.

Esa nueva economía debe aceptar que la Naturaleza establece los límites y alcances de la sustentabilidad y la capacidad de renovación de los sistemas. Es decir, si se destruye la Naturaleza, se destruye la base de la economía misma. Esto conmina a evitar la eliminación de la diversidad, reemplazándola por la uniformidad que provocan, por ejemplo, los extractivismos, que rompen los frágiles equilibrios ecológicos, causando desequilibrios cada vez mayores.

De todas formas, no podemos ignorar que puede haber varias simbiosis enriquecedoras del conjunto de los ecosistemas, que son precisamente las que una adecuada gestión económica debiera promover, como lo es el empleo de terrazas en las laderas de las montañas para prevenir la erosión y disponer de suelos fértiles para la agricultura: práctica ampliamente conocida desde antes de la llegada de los europeos en los Andes. Así, en vez de considerar a la Naturaleza como un *stock* “infinito” de materias primas y un receptor “permanente” de desechos, otra economía debería plantearse como metas mínimas la sustentabilidad y la autosuficiencia de los procesos económico-naturales, impulsados por múltiples interacciones y lógicas complejas que se retroalimentan de forma cíclica.

Por cierto, estas acciones no pueden caer en la trampa ni del “desarrollo sustentable” ni del “capitalismo verde”, con su brutal práctica del mercantilismo ambiental, ejemplificado por decir lo menos, en el perverso mercado de carbono. La tarea no consiste en volver “verde” al capital, sino en superar la civilización del capital y la mercancía. Asimismo, no podemos caer con fe ciega en la ciencia y la técnica, las cuales deberán reformularse para garantizar el

respeto de los *derechos existenciales*. En definitiva, ciencia y técnica –a la par de una nueva economía– deberán subordinarse al respeto de la armonía humanos-Naturaleza.

Si los objetivos económicos se subordinan a los ritmos de funcionamiento de los sistemas naturales, el respeto a la dignidad humana debe ser siempre una prioridad. A pesar de que no hay consensos sobre las conceptualizaciones de las prácticas económicas y sociales de las comunidades indígenas, que en ningún caso pueden ser romantizadas, sus raíces permiten al menos intuir cómo dichas comunidades conciben el vínculo entre seres humanos, como parte integral de la Pacha Mama. Aunque varios de estos principios perduran en el mundo indígena contemporáneo, muchas veces más como formas de supervivencia ante el olvido y la exclusión de la modernidad capitalista, sin duda sus prácticas comunitarias pueden volverse en extremo inspiradoras en la construcción de la poseconomía.

Sin ánimo de forzar ninguna lectura, parece adecuado pensar que estas formas de relacionamiento social propias del mundo de la *indigenidad* –al decir de Aníbal Quijano– se sintonizan con un “metabolismo social-natural” armónico, son respetuosas de los derechos de la Naturaleza –aun sin siquiera conceptualizarlos–. La solución de las necesidades vitales de las personas debe proyectarse desde lo común y comunitario, con crecientes espacios y prácticas comunitarias de coestión y autosuficiencia.

La tarea no es fácil. No se puede repetir modos de vida social y ecológicamente insostenibles. Debemos buscar y practicar opciones de vida digna y sustentable, que no representen la reedición –en muchas ocasiones caricaturizada– del “modo de vida imperial” (Brand y Wissen, 2017) que se expande desde los centros del capitalismo metropolitano. Así, la construcción de alternativas en plural convoca a buscar una vida en mancomunidad, sustentada en la interdependencia entre seres humanos, para vivir en comunidad entre sí y con todos los otros seres vivos, asegurando el poder de autorregeneración de la Naturaleza. Todo eso, potenciando lo local

y lo propio, Estados distintos, renovados espacios locales, nacionales y regionales de toma de decisiones, y una horizontalidad del poder para, desde allí, construir ámbitos democráticos de gestión y crear nuevos mapas territoriales y conceptuales.

Es claro que estas formas de organizar la economía pueden tener complicaciones en espacios más amplios, no comunitarios, peor aún si el capitalismo sigue siendo dominante. Sin embargo, es también evidente que, al juntar diferentes matrices de conocimiento –tanto teórico como vivencial– emerge un gran potencial transformador civilizatorio. Y en este empeño el diálogo de saberes cumple un papel vital.

Diálogos de saberes para entender y cambiar el mundo

La construcción de esas otras sociedades y esas otras economías, con otras lógicas y marcos político-culturales, tiene que ser asumida como el motor mismo de las transformaciones. Para lograrlo, precisamos nuevas lecturas que superen aquellos binarismos que minimizan las enormes potencialidades de entender la vida humana y no humana, que nos encasillan en filosofías estrechas, antropocéntricas en su esencia; filosofías que, de una u otra forma, reproducen jerarquías y hasta nuevas estructuras de dominación, incapaces de entender que la Naturaleza piensa, siente, actúa... Eso nos demanda procesos de aprendizaje y desaprendizaje para volver a aprender y reaprender, descolonizando sin pausa nuestro pensamiento. Eso se conseguirá en la medida en que las estrategias sean capaces de estimular permanentemente la generación de procesos sinérgicos, teniendo horizontes emancipadores que orienten las diversas gestiones.

Esas otras sociedades y otras economías deben subordinarse a la ecología y al humanismo. Por una razón muy simple: la Naturaleza establece los límites y alcances de la sustentabilidad y la capacidad de renovación de los sistemas para autorrenovarse, de

las que dependen todas las actividades humanas. Es decir, si se destruye la Naturaleza, se destruye la base de la vida humana misma. A su vez, el humanismo debe regir, pues la economía no tiene sentido si no se enfoca en alcanzar una vida digna para todos los seres humanos.

Escribir ese cambio histórico, es decir, el paso de una concepción antropocéntrica a una (socio)biocéntrica, es el mayor reto de la humanidad si no se quiere arriesgar la existencia humana sobre la Tierra. En síntesis, requerimos un mundo *reencantado* alrededor de la vida, con diálogos y reencuentros entre seres humanos, en tanto individuos y comunidades, y de todos con la Naturaleza, entendiendo que somos un todo. Con esos múltiples diálogos, priorizando aquellos con los grupos de la *indigenidad*, tradicionalmente marginados, se puede transitar hacia visiones y prácticas *pluriversales*.

Ese trajinar nos invita a descolonizar la historia, así como a superar los estúpidos sentidos comunes y las engañosas imágenes de la modernidad. Romper con sus muchas y diversas *camisas de fuerza*, las reales y las simbólicas, es una tarea urgente. También lo es recuperar el pasado como parte de una continuidad histórica con proyección de futuro, en tanto proceso atado a las luchas de resistencia y reexistencia frente a los interminables procesos de conquista y colonización. En definitiva, lo que cuenta es recuperar, sin idealizaciones, el proyecto colectivo de futuro de todas las comunidades emparentadas intrínsecamente con la vida, particularmente las comunidades indígenas con su clara continuidad desde su pasado futurista. Y eso lo lograremos propiciando todos los diálogos de saberes posibles y necesarios.

Los derechos de la Naturaleza, que no pueden ser asumidos dogmáticamente como el único ni el mejor prisma y tampoco como la única ni la mejor herramienta que disponemos, nos posibilitan otras lecturas de la dura realidad que atravesamos, al tiempo que nos dan los medios para cambiarla desde sus raíces. Su potencial radica en su capacidad de provocar y movilizar.

Puede que el cambio civilizatorio al que apelamos parezca lejano y, para muchos de nuestros contemporáneos, hasta imposible, pero eso no debe hacernos bajar los brazos y callar nuestra voz. El mundo del capital es irracional y nos está llevando a un colapso social y ambiental. Por eso mismo, las luchas contra esa civilización, que vive de sofocar la vida de seres humanos y de la Naturaleza, se presentan como permanentes: nunca terminan, sino que están empezando una y otra vez. En ella tenemos que implicarnos y encontrar el sentido de nuestras vidas, al tiempo que las colmamos de creatividad y alegría desbordante.

Bibliografía

Acosta, Alberto (10 de enero de 2008a). ¿Tienen derechos los animales? *La Insignia*. https://www.lainsignia.org/2008/enero/cul_005.htm

Acosta, Alberto (28 de febrero de 2008b). La Naturaleza como sujeta de derechos. *Red de Ecología Social*. <http://www.ecologiasocial.com/biblioteca/AcostaNaturalezaDerechos.htm>

Acosta, Alberto (2008c). *Bitácora constituyente*, Quito: Abya Yala. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1537&context=abya_yala

Acosta, Alberto (2013). *El Buen Vivir Sumak kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.

Acosta, Alberto (3 de febrero de 2014). La difícil construcción de la utopía. *Rebelión*. <https://rebellion.org/la-dificil-construccion-de-la-utopia/>

Acosta, Alberto (2015). Las ciencias sociales en el laberinto de la economía. Polis. Revista Latinoamericana, (41).

Acosta, Alberto (27 de septiembre de 2019). Construcción constituyente de los Derechos de la Naturaleza. Repasando una historia con mucho futuro. en varios autores. *Uninómada Sur*. <https://uninomadasur.net/?p=2159>

Acosta, Alberto (2021a). Ocio y trabajo, en clave de Buen Vivir. Reflexiones para construir otro futuro. En Alberto Acosta, Pascual García y Ronaldo Munck (Eds.), *Posdesarrollo. Contexto, contradicciones y futuros*. Quito: Abya Yala.

Acosta, Alberto (3 de agosto de 2021b). Galeano, a secas. *Palabra Salvaje*. <https://palabrasalvaje.com/2021/08/galeano-a-secas/>

Acosta, Alberto (2023a). Potencial de transformación de los Derechos de la Naturaleza. Una lectura más urbana a partir de la nonata Constitución chilena. En Fernando Carrión et al. (Eds.), *Constitucionalismo urbano. La ciudad en los procesos constituyentes en América Latina*. Quito: FLACSO.

Acosta, Alberto (25 de julio de 2023b). Estas son las razones económicas y éticas para dejar el crudo del ITT en el subsuelo. *Plan V*. <https://planv.com.ec/historias/estas-son-razones-economicas-dejar-el-crudo-del-itt-el-subsuelo/>

Acosta, Alberto (en prensa). Decrecimiento y deconstrucción de la economía. Lecciones del maestro Leff. En Eckart Boege (Coord.), *Pasión de pensar la vida. Festschrift en honor de Enrique Leff*. México: UNAM.

Acosta, Alberto y Brand, Ulrich (2017). *Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y post-extractivismo*. Barcelona: Icaria.

Acosta, Alberto y John Cajas Guijarro (2018). De las “ciencias económicas” a la posteconomía. Reflexiones sobre el sin-rumbo de

la economía. *Ecuador Debate*, (103), 37-59. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/handle/10469/15391>

Acosta, Alberto y John Cajas Guijarro (2020). Buscando fundamentos biocéntricos para una post-economía. Naturaleza, economía y subversión epistémica para la transición. En Griselda Günther y Mónica Meireles, *Voces latinoamericanas. Mercantilización de la naturaleza y resistencia social*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Acosta, Alberto y Viale, Enrique (2024). *La naturaleza sí tiene derechos. Aunque algunos no lo crean*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Alianza PAÍS (22 de enero de 2006). Plan de Gobierno del Movimiento PAIS 2007-2011. Ecuador. <http://www.latinreporters.com/equateurRafaelCorreaPlandeGobiernoAlianzaPAIS.pdf>

Ávila Santamaría, Ramiro (2019). *La utopía del oprimido. Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. Madrid: Akal.

Ávila Santamaría, Ramiro (31 de octubre de 2023). La naturaleza podrá ser coautora de una canción. GK. https://gk.city/2023/11/01/la-naturaleza-sujeto-de-derechos-propiedad-intelectual/?utm_source=GK&utm_campaign=19a0231709-EMAIL_CAMPAIGN_2023_10_31_11_42&utm_medium=email&utm_term=0_19a0231709-%5BLIST_EMAIL_ID%5D

Benjamín, Walter ([1940] 2005). Tesis sobre la historia y otros fragmentos [Ed. y trad. de Bolívar Echeverría]. México: Contrahistorias.

Brand, Ulrich y Markus Wissen (2021). *Modo Imperial de Vida. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Bosselmann, Klaus (29 de noviembre de 2021). Ohne Rechte der Natur bleibt Freiheit Illusion. *Rechte der Natur*. <https://www.rechte-der-natur.de/de/aktuelles-details/119.html>

Estermann, Joseph (2016). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala.

Galeano, Eduardo (27 de abril de 2008). La naturaleza no es muda. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-103148-2008-04-27.html>

Garcés, Marina (2016). *Fuera de clase. Textos de filosofía de guerrilla*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Giraldo, Omar Felipe (2014). *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir*. México: Ítaca.

Grober, Ulrich (2013). *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs*. München: Verlag Antje Kunstmann.

Gudynas, Eduardo (2014). Buen Vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas. En Eduardo Gudynas et al. (Eds.), *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak kawsay*. Quito: Ediciones Sumak.

Gudynas, Eduardo (2016). *Los derechos de la naturaleza. Respuestas y aportes desde la ecología política*. Quito: Abya Yala.

Gudynas, Eduardo (1 de agosto de 2018). El espíritu de reconocerle derechos a la Naturaleza. *CooperAcción*. <http://cooperaccion.org.pe/el-espiritu-de-reconocerle-derechos-a-la-naturaleza/>

Illich, Ivan (1973). *La convivencialidad*. Barcelona: Barral Editores.

Kothari, Ashish et al. (Eds.) (2019). *Pluriverso: Diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.

Latouche, Serge y Demaria, Federico (2019). Decrecimiento. En Ashish Kothari et al. (Eds.), *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.

Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. México: Siglo XXI.

Leff, Enrique (2008). Decrecimiento o deconstrucción de la economía. *Peripecias*, (117).

Leff, Enrique (2021). Ecología política, derechos existenciales y diálogo de saberes: horizontes de otros mundos posibles. En Alberto Acosta, Pascual García y Ronaldo Munck (Eds.), *Posdesarrollo. Contexto, contradicciones y futuros*. Quito: Abya Yala.

Lessenich, Stephan (2019). *La sociedad de la externalización*. Barcelona: Herder.

Martínez Alier, Joan (1998). *La economía ecológica como ecología humana*. Madrid: Fundación César Manrique.

Naredo, José Manuel (2018). La ideología económica en la historia y el medio ambiente. Claves para un cambio de paradigma. En Jorge Riechmann Fernández, Alberto Matarán Ruiz, Óscar Carpintero Redondo (Coords.), *Para evitar la barbarie: Trayectorias de transición ecosocial y de colapso* (pp. 17-56). Granada: Editorial Universidad de Granada. <http://elrincondenaredo.org/wp-content/uploads/2018/09/LA-IDEOLOG%C3%8DA-ECON%C3%93MICA-EN-LA-HISTORIA-Y-EL-MEDIO-AMBIENTEcor.pdf>

Oviedo Freire, Atawallpa (2011). *Qué es el sumakawsay. Más allá del socialismo y capitalismo*. Quito: Ediciones Sumak.

Pacari, Nina (2008). Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Eds.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*. Quito: Abya Yala.

Pacari, Nina (2019). Un balance desde la interculturalidad. En Esperanza Martínez y Adolfo Maldonado (Eds.), *Una década con Derechos de la Naturaleza*. Quito: Abya Yala.

Rejón, Raúl (9 de agosto de 2021). La ONU avisa: Nadie está ya a salvo de los daños de la crisis climática. *elDiario.es*. https://www.eldiario.es/sociedad/onu-avisa-nadie-salvo-danos-crisis-climatica-causada-humanidad_1_8205448.html

Saito, Kohei (2022). El capital en la era del Antropoceno. Una llamada a liberar la imaginación para cambiar el sistema y frenar el cambio climático. Barcelona: Sinequanon.

Schuldt, Jürgen (2013). Civilización del desperdicio. Psicoeconomía del consumidor. Lima: Universidad del Pacífico.

Soledad, Carlos (20 de marzo de 2022). Homenaje a Gustavo Esteva. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/obituario/homenaje-a-gustavo-esteva>

Stutzin, Godofredo (1984). Un imperativo ecológico: reconocer los Derechos de la Naturaleza. *Ambiente y desarrollo*, I(1). <https://opsur.org.ar/wp-content/uploads/2010/10/imperativo-ecologico.pdf>

Varea, Anamaría (Coord.) (1997a). *Ecologismo ecuatorial. Conflictos socioambientales y movimiento ecologista de Ecuador*. Quito: CEDEP/ Abya Yala.

Varea, Anamaría (Coord.) (1997b). *Ecologismo ecuatorial. Conflictos socioambientales en las ciudades*. Quito: CEDEP/ Abya Yala.

Varea, Anamaría (Coord.) (1997c). *Desarrollo eco-ilógico. Conflictos ambientales desde la selva hasta el mar*. Quito: CEDEP/ Abya Yala.

Von Carlowitz, Hans Carl ([1713] 2022). *Sylvicultura oeconomica oder Hauswirtschaftliche Nachricht und Naturmässige Anweisung zur Wilden Baum-Zucht*. Múnich: Oekom Verlag.

Logros y limitaciones de la ciencia europea en Tierra del Fuego en el siglo XIX

Ricardo Salas

Prólogo

Este trabajo expone algunos tópicos acerca del diálogo de saberes en el marco de una hermenéutica histórica del encuentro y desencuentro de las “ciencias europeas”, para aludir a la célebre expresión husserliana, con los saberes y prácticas culturales de los pueblos fueguinos a inicios del siglo XIX. Aquí proponemos algunos primeros resultados de la comprensión histórica de los documentos que elaboró Fitz Roy y de sus famosas memorias de la expedición del buque HSM Beagle, que recorrió los mares australes entre 1828 y 1836. En su segundo viaje, incorporó a un joven teólogo con preocupaciones naturalistas y que se haría famoso con los años con sus ideas referidas a una teoría evolucionista del ser humano (Anderson, 2012). Este viaje por los mares australes abrió una rica veta interdisciplinaria para realizar un análisis epistémico de la ciencia “hegemónica” decimonónica y mostrar las

consecuencias de no haber realizado diálogos interculturales genuinos, lo que hoy se denomina “diálogo de saberes”.

Al proponer la tensión de los logros y las limitaciones en el título, queremos demostrar la ambivalencia de esta ciencia hegemónica, pero sin dejar ninguna duda respecto de la legitimación de dicho proceso científico instrumental, vinculado a la construcción del sistema cognitivo británico asociado a su expansión imperial. En esta modalidad de ciencia del siglo XIX y su particular modo de autoconcebirse frente a la cultura de los pueblos fueguinos, existen diversas temáticas que aluden al encuentro-desencuentro de los modos de conocimiento, de manera que no interesa solamente aquí cómo los británicos construyen su forma de entender a estos pueblos australes, sino cómo se indica, sumaria y fragmentariamente, lo que algunos informantes fueguinos e individuos ayudaron a generar en la interpretación de esa interacción cultural conflictiva. Al interesarnos en esta exploración científica de las tierras australes y el modo particular en que se irá modificando la concepción y la representación de los seres humanos nativos que habitaban y moran en esos territorios, demostramos que esa ciencia británica abrió una veta para comprender dichos territorios y pueblos australes, convirtiéndose en un hito que las investigaciones científicas posteriores seguirán discutiendo (Chapman, 2012). Cuando aludimos entonces a los logros, nos referimos específicamente a la posibilidad que abre esa expedición hidrográfica como parte de un proceso cognoscitivo requerido por los intereses del Reino Unido en esos confines de América para toda la elaboración científica posterior. Esta crítica histórica de la idea de los supuestos científicos alude a “los ojos imperiales”, que determinan el modo en que se perciben los pueblos estudiados y que obliga a desenvolver una perspectiva crítica respecto de esta insalvable diferencia que existía, según el lenguaje de la época, entre “los hombres civilizados” y “los primitivos y salvajes”. Demostramos que existen ejemplos paradigmáticos en lo que, a partir de la reconstrucción de los vestigios documentales dejados por sus propios autores, se

producen intersticios y coyunturas que permiten vislumbrar de algún modo la otredad fueguina (Koppers, 1997). Cuando señalamos los límites, queremos indicar que la exploración hermenéutica desempolva estos archivos y expone el modelo racionalista y naturalista que predominaba en esos primeros exploradores, marinos y científicos ingleses, quienes elaboraron explicaciones sistemáticas acerca de esos encuentros, lo que permite demostrar las consecuencias de un no diálogo efectivo. Es solo en este sentido que sus expresiones acerca de los fueguinos requieren ser recontextualizadas dentro del asimétrico encuentro-desencuentro de conocimientos y saberes, que conforman parte de la desigualdad con las principales formas de vida fueguinos, y en particular, del patrimonio iconográfico del pueblo yagan (Stambuk, 2018). Esta contextualización histórica ayuda a superar las visiones dicotómicas que predominan en algunos trabajos, lo cuales construyen en la imposibilidad dialógica como producto del monolingüismo de tales empresas científicas. Además, permite sobre todo corregir una visión ingenua del encuentro y desencuentro de los pueblos de la Tierra y del Mar en términos de insondable inconmensurabilidad y de la imposibilidad de la traducción (Price, 2023; Salas, 2021).

Al referirnos a la racionalidad de la ciencia europea, aludimos a la tesis husserliana de la figura de la racionalidad que predomina ahí (Husserl, 1991). De ningún modo se debe entender que la “ciencia británica decimonónica” no ha producido conocimientos y/o hallazgos relevantes para la episteme de la ciencia dominante, pero esos resultados parten de un modelo trunco que no logra desenvolver un genuino diálogo de saberes. Se trata de una concepción europea racionalista que despliega más bien una arrogante mirada de la susodicha civilización, que esconde e invisibiliza sus interacciones con otros pueblos. En esa concepción, el mundo fueguino es mirado y analizado de forma sesgada y unidimensional, al no cuestionar los supuestos de su empresa cognoscitiva. Dicho desde una teoría crítica del conocimiento, se trata más bien de

una ideología del conocimiento científico positivo, antes que de una ciencia emancipadora. Es por ello que apunta a explicar de un modo unidimensional lo que acontece en la cultura de esos pueblos australes, ocultando, además, su interés en el dominio de las rutas de los mares y, por ende, la lenta ampliación de su poderío geopolítico. Consiste así en un conocimiento instrumental ligado a la expansión del régimen británico del Capital a nivel planetario.

Esta idea de adjetivar la ciencia ya aparece en el famoso trabajo de Husserl que hemos referido (1991) y también en un conjunto de trabajos etnográficos actuales. Por ejemplo, Pavez Ojeda (2015) alude, para el caso del misionero y etnólogo Gusinde, a los presupuestos de “la ciencia alemana”. Lo que la noción de “ciencia británica” busca dar cuenta es, precisamente, de un ejercicio decolonial y de una reflexión crítica sobre un enmarañado proceso de encuentros y desencuentros históricos entre “civilizados” y “primitivos” a inicios del siglo XIX, que luego seguirá estando presente en la llegada de colonos europeos y de los representantes de los gobiernos argentinos y chilenos. Dicho de otro modo, tal expedición oceanográfica, cartográfica y militar, planificada desde el Almirantazgo inglés, es un punto de inflexión donde los logros y los límites del trabajo científico se encuentran unidos indisolublemente. Se trata de considerar unos documentos de ingleses distinguidos por la historia de la ciencia y los estudios históricos, para señalar cómo los conflictos explicativos entre Fitz Roy y Darwin permiten precisar este lugar de enunciación propio de la ciencia “británica”, ligada a una “civilización científicista decimonónica” y asociada a la empresa europea de expansión comercial planetaria.

Nuestra hipótesis de trabajo, sustentada en la metáfora de la traducción, nos lleva a plantear que, a pesar de las enormes asimetrías histórico-culturales de la época, se puede sustentar que la “ciencia europea” logró de alguna manera traspasar las barreras lingüístico-culturales y permitió generar frágiles espacios de intercomunicación, en un marco de una visión europea y colonial que contribuyeron a mostrar sus propios límites epistémicos. En

esa perspectiva, nos apoyamos en las mediaciones de traducción en juego, que suponen a su vez ser conscientes de determinados presupuestos ideológicos y culturales presentes en los actores que se deben revisar, para evaluar este lento proceso de asunción de que sus aproximaciones iniciales eran demasiado sesgadas para ser acertadas, revelando así su matriz dominadora.

Esta hermenéutica histórica, al concentrarse en el análisis de textos de formatos diversos (libros, cartas, etc.), requieren estudios interdisciplinarios de los propios contextos en los que deben ser releídos y revisados desde otras claves. Desde el inicio, en sus formulaciones argumentativas, se encuentran sutilezas y ambigüedades en documentos que reelaboran supuestos cognoscitivos en pos de generar teorías totalizantes (teológicas, filosóficas y científicas). Se trata de textos de diversos géneros elaborados en tiempos de expansión del Imperio británico a ultramar en el siglo XIX, en los que es posible asistir a una transformación paulatina en las formas de considerar el mundo cultural yagan y a sus habitantes. Por último, cuando aludimos a los logros y limitaciones, solo señalamos que se trata de los primeros esfuerzos incipientes por reconocer las limitaciones de la ciencia británica para dar cuenta de la experiencia espiritual de la humanidad de los pueblos fueguinos, tal como aparece en esas décadas, y que se conectará con la obra misionera de los anglicanos posteriores (Regúnaga, 2021).

Este foco de interés histórico-cultural se sintetiza también en las tesis de la filosofía intercultural que exige humildad de las “ciencias europeas” respecto de su concepción de una ciencia mundial universal. Como lo señala un filósofo intercultural:

La universalidad no es más, pero tampoco es menos, que una posible constelación de la finitud o, si se prefiere una palabra menos metafísica, de los mundos contingentes de las experiencias de vida que nos configuran. La universalidad no es por tanto un sustituto de infinitud ni un mensajero del absoluto (Fornet-Betancourt, 2014, p. 68).

Por ello, lo peor de nuestro tiempo sería considerar que esa universalidad fáctica, definida en los inicios del siglo XIX, ha perdurado en el tiempo y se haya podido confundir con una mirada prístina de lo existente.

Lo que propone este paradigma de las ciencias naturales nacientes, en que se construye el positivismo y el evolucionismo darwinista posterior, es una insuficiente matriz epistémica de una única explicación de la vida, que no considera adecuadamente las ideologías del poder cognitivo que operan en ellas. En ese mismo sentido, con esta hermenéutica histórica, se trata de propender hacia una universalidad plural que fomente el diálogo genuino de experiencias y de mundos. Se busca así romper con

una universalidad que se construye a base de agresión, dominación y ejercicio de hegemonía [que] es una estafa a la humanidad [...]. Frente a esta dinámica la visión intercultural aboga por una universalidad plural, en la que no es la expansión por el mundo sino la intensidad en el diálogo la que marca el hilo conductor de su movimiento (Forner-Betancourt, 2014, p. 69).

El genuino diálogo de saberes, tal como lo indican Maya Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar (2019), apunta entonces a dicha universalidad en construcción, que es siempre diálogos de la humanidad consigo misma para avanzar hacia una visión plural de mundos y de saberes de la vida. Este ejercicio reflexivo crítico avanza en proceso de reconocimientos tensos y plurales en contextos específicos, por lo que se requiere así cuestionar la interpretación naturalista y positivista decimonónica, que no da suficiente cuenta de la modalidad misma del quehacer científico, para proponer una visión biocultural de la ciencia (Rozzi, 1999). De esta manera, entiendo que el diálogo de saberes no se identifica de ningún modo con la imposición de un orden legaliforme único –como lo pensaba Darwin–, en el que va progresando ineluctablemente la humanidad entera (desde las formas más primitivas hasta las más civilizadas). Es el ejercicio intercientífico y la crítica de la ciencia

que conduce a un diálogo de saberes, que trata de asumir, tardíamente, un diálogo entre conocimientos científicos y saberes, con el fin de corregir los equivocados caminos de dicha ciencia decimonónica en sus prejuicios naturalistas, y que esconde muchos de sus sesgos imperiales y capitalistas. En otras palabras, desde este análisis crítico intercultural/decolonial, se puede repensar ahora los plurales caminos cognoscitivos en que se expresa la multifacética experiencia humana, siempre múltiple y diversa, como un camino insoslayable que se abre a la humanidad en tiempos de eventual colapso.

Esta cuestión no es solo un ejercicio cognoscitivo del pasado de la ciencia, sino que tiene un trasfondo gnoseoantropológico con implicancias ético-políticas de épocas pasadas, cuyas consecuencias perduran hasta hoy, cuando los pueblos fueguinos siguen exigiendo respeto por sus culturas y por el reconocimiento de los mares y territorios originarios. Ello ocurre en un momento en que los megaproyectos de las empresas multinacionales siguen socavando los nichos ecológicos de los mares australes. Para una hermenéutica histórica, es relevante indicar que un proceso de crítica histórico-cultural abarca tanto los últimos dos siglos como las situaciones vividas por Chile en las últimas décadas. Es preciso ahondar en el esfuerzo democratizador en los cincuenta años de rememoración de la dictadura militar, para asumir no solo las memorias de las víctimas del proceso político, sino a la vez las diversas memorias y relatos que surgen de los pueblos indígenas, los cuales se encuentran en parte sintetizados en la *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas* (Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 2008).

Esta hermenéutica histórica considera que los actuales desafíos sociopolíticos y el devenir de nuevas políticas del reconocimiento permiten comprender parte del protagonismo que lograron los pueblos indígenas de Chile en el proceso constituyente de los últimos tres años, así como el testimonio de los representantes de los pueblos fueguinos. Se puede traer a colación como ejemplo señero

el primer proceso constituyente realizado en Chile en el año 2021. La participación de quince representantes indígenas abrió las posibilidades de escuchar, por primera vez en la historia constitucional de Chile, las diferentes voces indígenas, entre las que se incluyó, de manera inédita, la voz de una mujer yagan. Sobre las posibilidades de estas nuevas exigencias cognoscitivas y políticas del diálogo de saberes, se podría aludir a las sentidas palabras de la yagankipa, representante del pueblo Yagan en el primer proceso chileno de la Convención Constituyente. Al hablar de su dolorosa memoria yagan, propone el siguiente ejercicio crítico de la memoria de su pueblo:

Hai wafa Lidia Gonzalez Calderon, yagankipa upuswaeataulum. Hai sapakuta honchimoola. Hai ata kuta kyoanikina yaganes yamanola haua usi.

Les saludo. Mi nombre es Lidia González Calderon, soy una mujer yagan de la Isla Navarino, y agradecida hoy día, traigo palabras de los yaganes, gente de mi tierra. Estimadas y estimados constituyentes y pueblo de Chile, les quiero invitar al siguiente ejercicio, que imaginan por un momento qué significa ser yagan.

¿Se imaginan no conocer a sus abuelos porque la gente que se denomina colonos los aniquiló? ¿Se imaginan no conocer que sus antepasados directos hayan sido llevados en un barco a ultramar para ser exhibidos como animales exóticos en otro continente lejano? ¿Se imaginan que tu padre y tu madre no te enseñen a hablar tu lengua por temor a que te discriminen por hablarla? ¿Se imaginan estar obligada a entender el mundo en otra lengua? ¿Que te enseñen en la escuela y en tu liceo que tu lengua desapareció y que los culpables son recordados como héroes, pioneros y colonizadores tanto así que muchas calles de las ciudades incluso llevan sus nombres? (Convención Constitucional, 2021) .

Estas profundas y emotivas palabras de una mujer convencional yagan ayudan a entender la complejidad cognoscitiva del sentido de la memoria de esos desencuentros de los últimos siglos, así

como del valor de una lengua y de una cultura para fomentar un genuino diálogo de saberes de los Pueblos del Mar, quienes han sido llevados a los límites de su supervivencia por las conflictividades interculturales. Esto acontece en muchos territorios interétnicos del planeta, en donde se siguen buscando alternativas para ser reconocidos y no seguir siendo sometidos a los dictámenes de la sociedad mayoritaria (Briones, 2019). Dicho de otro modo, lo que nos recuerda esta valerosa mujer yagan es que reconocer el etnocidio vivido entre los pueblos australes sigue siendo un paso necesario para generar interacciones veraces. Esto no es algo que solo aconteció a los pueblos australes, sino que hoy sigue aconteciendo entre los pueblos amazónicos –de entre los muchos Pueblos de la Tierra–. Ello es una clara demostración de que la lucha contra el imperialismo cognitivo decimonónico sigue siendo parte de las resistencias presentes de los pueblos indígenas por su supervivencia cultural, y que corresponde a la dinámica de sus propios territorios. En todos estos procesos de resistencia y supervivencia, los pueblos se afirman con dignidad en un proceso de creciente universalización y manifiestan una voluntad de mantener los ecosistemas de sus territorios ancestrales, lo cuales son fundamentales para sostener la vida misma del planeta.

Para entender los enormes desafíos que enfrenta una hermenéutica histórica acerca del diálogo de saberes, tendremos también que lidiar con una adecuada crítica de los enclaves culturales dominantes de las sociedades hegemónicas, de los presupuestos del quehacer científico de los siglos XIX y XX, así como de los sistemas formativos europeos que siguen vigentes en los currículos educativos y que, en general, no asumen adecuadamente toda la crítica epistémica necesaria para un diálogo genuino de saberes. La hermenéutica nos ayuda a descifrar que las culturas científicas modernistas y la educación formal, urbana y rural, sigue debiendo mucho al modelo de civilización versus barbarie, el cual sigue presente en el imaginario construido sobre estos exploradores, científicos, misioneros y naturalistas, mientras que los múltiples

testimonios y saberes de las personas nativas que habitaron esos lejanos confines desde el poblamiento prehistórico permanecen marginados. Este conocimiento histórico, superpuesto a las memorias de los pueblos indígenas, continúa difundándose en el sistema educativo formal y no ha asumido aún la correcta crítica intercultural/decolonial de los remanentes de esos modelos cognitivos. Como tal, sigue siendo causante de la invisibilidad de esos mundos australes de vida, legitimando las memorias trucas de esos procesos de despojo y de dominación que fueron y son los responsables del enorme genocidio de los pueblos fueguinos, invisibilizados aún por las sociedades hegemónicas occidentales.

Introducción

En el acápite anterior indicamos que esta perspectiva de una hermenéutica histórica tiene como propósito presentar algunos de los principales logros y limitaciones de la “ciencia europea”, y que para ello se requiere un análisis interpretativo de la base documental escrita en la época. El principal propósito es elucidar la epistemología naturalista y los modos de elaboración de conocimientos observables y de lo que las teorías en ese contexto de la ciencia decimonónica consideraban obvio y sin necesidad de justificación. En general, frente a esos nuevos territorios y poblaciones nativas que habitaban el orbe, ella proporciona solo una explicación desde “la óptica de la civilización”, de modo que la referido a la cultura exótica y nativa era objeto de consideración en tanto expresión de sociedades inferiores que requerían ser civilizadas y cristianizadas. Eso significaba que debían asumir las pautas de conducta de la sociedad británica, sobre todo con relación a la lengua y a la religión (Ferguson, 2005). Lo que es relevante es que la explicación científica requiere dar por supuesto ciertas leyes universales de la naturaleza y de la dinámica de las sociedades que legitiman que los más civilizados y prósperos dirijan y gobiernen a los pueblos

inferiores. Este supuesto ideológico está a la base de todo el patrón de colonización del Imperio británico en el siglo XIX.

En esta clave hermenéutica es que se trata de revisar los sistemas de observación de estos autores que elaboran informes, envían cartas y participan activamente en la vida pública británica. Los “ojos” y los “oídos” de estos navegantes y estudiosos son parte de una ciencia hegemónica decimonónica que recoge de un modo retorcido y marginal los ojos y oídos fueguinos. Para que se hubiere dado un genuino diálogo de saberes en un marco ideal, ambos grupos humanos tendrían que haberse visto cada uno con sus propios ojos y haberse entendido no solo a través de sus propias palabras, sino también a partir de lo que los significados que los otros construyen dentro de sus propios entramados semióticos. Esto fue lo que efectivamente no ocurrió. Los yaganes fueron observados desde los barcos y, para comunicarse, debieron aprender algunas palabras en inglés y/o castellano. En este sentido, la razón de insistir en que este encuentro y desencuentro constituyen un hito histórico del diálogo de saberes radica en que, de alguna manera, prefiguran lo que surgirá en otros acontecimientos mucho más avanzados del diálogo de saberes. Lo que se busca demostrar en esta clave hermenéutica es que el diálogo de saberes es una dinámica cognoscitiva y existencial. Por ejemplo, es interesante indagar si los testimonios dejados por estos viajeros, que solo usaban el inglés para comprender el mundo, permiten entender hasta qué punto ese idioma les posibilitó captar los sentidos y significados de la vida entre seres humanos en las zonas australes fronterizas, así como la valorización de la humanidad entre hombres y mujeres de otra época, pertenecientes a culturas y lenguas disímiles. Para nuestras exigencias contemporáneas en el ámbito lingüístico, es importante destacar que Thomas Bridges logró recopilar en su diccionario yagán-inglés unas 32 mil palabras solo para la lengua hablada por las comunidades yaganes. Esta cantidad excede en mucho la suposición de que eran intelectualmente inferiores

y supera, además, el vocabulario promedio que manejan hoy los estudiantes occidentales actuales.

Mirado de esta manera, surge una segunda perspectiva, que tiene sus propios correlatos también en la historia occidental de las ciencias dedicadas a las culturas nativas, así como en una epistemología más compleja que permite un estudio crítico de las culturas contemporáneas. A decir verdad, se entiende que usualmente toda teoría antropológica, para ser tal, supone que su armazón interno puede ser revisado y corregido, de manera que tales principios teóricos pueden ser siempre eventualmente revisados, corregidos o falseadas de cara a las propias presuposiciones culturales de los antropólogos. Lo que es interesante es demostrar que todas esas operaciones explicativas de los denominados “pueblos inferiores”, realizadas por miembros de las sociedades dominantes, están casi siempre erosionadas por visiones etnocéntricas y arrogantes de la sociedad a la que pertenecen quienes llevan adelante el conocimiento. Esos ejercicios teóricos decimonónicos, reconociendo la dinámica de los múltiples pueblos que existen a lo largo del planeta, no los lleva a aplicarse una necesaria crítica de sus operaciones cognoscitivas. De este modo, en este trabajo hermenéutico, no solo los documentos que narran estos viajes son históricos y hay que leerlos como tales, sino que es necesario hacer lo mismo también con las conexiones entre las teorías filosóficas, teológicas y científicas. En este sentido, el cuestionamiento teórico no solo refiere a la verificación de las ciencias naturales, sino que también abarca las posibilidades de someter a crítica la etnología que sigue operando en esas perspectivas filosóficas y teológicas, las cuales, en los trabajos leídos, no asumen justamente la crítica epistémica. Por ello, concebimos que las disputas entre Fitz Roy y Darwin pueden ser interesantes, porque ayudan a precisar de un modo histórico las controversias epistémicas del Imperio inglés en el siglo XIX. Nuestra propuesta, entonces, es avanzar en una crítica de las operaciones cognoscitivas en todas estas teorías de la cultura y, sobre todo, someter a examen sus enunciados etnológicos

sobre los pueblos concebidos como inferiores, a fin de llevarlos a un planteo propiamente epistémico que nos muestre, al mismo tiempo, los logros y las limitaciones de esos primeros ejercicios cognoscitivos. En otras palabras, no se trata solo de un ejercicio de recontextualización de la investigación científica del pasado, sino de repensar la conexión de las bases especulativas de índole filosófica y teológica, las cuales frecuentemente no son debidamente consideradas.

En la revisión de los trabajos analizados, e incluso en los más recientes, se encuentra una deficiente hermenéutica histórica, donde sigue siendo problemático el modo de entender la universalidad del conocimiento científico. Esto se debe a que no existe una sistemática discusión de las dificultades epistémicas del diálogo de saberes, porque no se ha logrado una adecuada crítica de esta etapa del conocimiento decimonónico, que ya debería haberse superado. Aún hoy, en los medios científicos y académicos, se continúa difundiendo una noción de ciencia unificada que no es capaz de propender a una ampliación cognitiva holística, como lo propone la filosofía crítica intercultural. Y para ampliar este horizonte, a partir de la clave que nos muestran las poblaciones estudiadas, tampoco se logra clarificar del todo el rol que juega la filosofía/teología implícita, la cual debería asumir una crítica de esos conocimientos científicos hegemónicos generados en contextos imperiales de asimetría cultural. En otras palabras, la actividad científica, cualquiera sea el ámbito en que se aplique, tiene siempre presupuestos que exceden su propia actividad y se relaciona con el concepto de razón y de saber que está en juego.

Una hermenéutica histórica del diálogo de saberes requiere, por consiguiente, recontextualizar todos los saberes y conocimientos, pero por sobre todo necesita operar una crítica epistemológica y ontológica de lo que se vive en la profundidad de los conocimientos y las formas de espiritualidad de las culturas nativas. Lamentablemente, uno se encuentra en la actualidad con visiones ultracríticas, a veces incluso un tanto maniqueas, que mantienen

como verdades absolutas la validez o el error del contacto entre procesos cognoscitivos, reduciéndolo a una mera superposición o a una explicación descontextualizada de los datos que entregan dichas investigaciones. Pero lo más problemático es que no se asume plenamente que se trata de visiones cognoscitivas unidimensionales y bastante limitadas, que provienen de discusiones y terminologías propias de la epistemología ilustrada y modernista. Sin este debido cuestionamiento, no se podría entender suficientemente lo que se gana al identificar, en este tiempo, el diálogo de saberes.

Lo que enseña hoy una propuesta intercultural y decolonial es que la verdadera meta de los conocimientos científicos que aspiran a ser genuinamente universales es que necesitan tener una plena conciencia de las limitaciones de sus acercamientos a las visiones de los otros. Dicho de otro modo, lo que no ocurrió fue que, en ese enorme desencuentro histórico, los autodenominados civilizados no tomaron consciencia de que los llamados primitivos tenían una decantada visión del mundo. Se les escapó porque su ciencia experimental y sus observaciones partían de la base de la inexistencia de otras formas de aprehender el mundo. Esta perspectiva es pertinente en la situación dramática de los pueblos que se encuentran en la vorágine de los procesos de globalización desde el siglo XIX hasta hoy, porque el gran desafío de nuestro tiempo es entender lo que la ciencia hegemónica no quiso comprender. Eso requiere avanzar en la humildad del ejercicio científico, para así concebir otras formas cognoscitivas. Eso lo indicaremos más adelante en relación con las preocupaciones de nuestra época sobre el cambio climático. Así, para entender la vulnerabilidad de los ecosistemas planetarios, se requiere precisamente cuestionar la pretensión de conocimientos abstractos –propia de muchas instituciones imperiales– para dar cuenta de lo que acontece en los contextos socio-culturales e históricos de los otros Pueblos de la Tierra y del Mar. A decir verdad, no se puede hacer una crítica intercultural del pasado en nombre de las teorías actuales, porque nuestras propias teorías culturales y etnológicas necesitan cuestionarse también.

En no pocos problemas, somos incapaces de responder a nuestras propias limitaciones. En este sentido, el diálogo de saberes se funda en un horizonte de ebullición y de creatividad incesante para la creación de un proyecto de humanidad.

Esos encuentros-desencuentros no son exclusivos del siglo XIX, sino que pueden ser rastreados a lo largo de los siglos anteriores. Sin embargo, lo que sí puede señalarse es que se hicieron mucho más frecuentes durante el siglo XIX, cuando las potencias y reinos europeos expandieron su dominio en la conquista del mundo. En nuestro caso específico, esto demuestra el interés del Imperio británico por demarcar sus intereses geopolíticos con el fin de gobernar a cientos de millones de súbditos. Se trataba del dominio de tierras y mares, lo que fue considerado parte del éxito económico y militar. De modo que el Imperio no solo expande su dominio sobre territorios que no tenían una soberanía claramente definida, sino también sobre sociedades organizadas y jerarquizadas, las cuales fueron sometidas a un gobierno basado en una lógica económica y militar que no era la propia. Así, dichas sociedades, aunque tuvieron una organización propia, se vieron forzadas a asumir una forma de subordinación y de asimetría que demoró mucho tiempo en transformarla. El procedimiento imperial era asegurar un orden político sobre una base militar que permitiera la consolidación sistemática y rentable de las actividades económicas que interesaban. Para ello, se requería información, datos y observaciones acerca de los sectores proclives a la adhesión a dicho régimen, así como acerca de los focos de resistencia. De este modo, indicaremos que todas las visitas de los marinos ingleses y extranjeros en territorios fueguinos estuvieron enmarcadas en relaciones desreguladas, casi siempre definidas por la facticidad del poder, que operaba a favor de la fuerza de las armas y de los instrumentos de medición de los extranjeros.

En el plano en el que se sitúa nuestra óptica hermenéutica, queda claro que el diálogo de saberes es un proceso histórico de apertura de las limitantes socioculturales y, por lo tanto, es siempre

parte de cursos ligados a saberes existenciales e historizados. Estos están inmersos en esa búsqueda incesante, en esa difícil tarea, aún en nuestro tiempo, de hacer dialogar los múltiples sentidos del proyecto cognoscitivo de los seres humanos y de entender cómo se intersecan con sus propios procesos socioculturales y políticos. Por ello, para abrir vetas e intersticios donde los sentidos y los significados de las experiencias culturales de los pueblos puedan ser comprendidos por otros que se han interesado en las matrices simbólicas expresadas por los operadores sociolingüísticos, los primeros pasos deben basarse en la experiencia del encuentro y de una comunicación que no puede surgir en la invisibilización del lenguaje de los otros. Y esa, por cierto, no fue la tónica del pasado ni tampoco es la del presente. Es importante destacar lo que se pierde y lo que se gana con el diálogo de saberes, como nos lo recuerda Enrique Leff (2020).

El valor de las lenguas indoamericanas, que expresan mundos más ricos y dispuestos al diálogo con la humanidad, enfrentó a Occidente a un ejercicio cognitivo único. Pero lo que se vive hoy a nivel global de las lenguas indígenas es mucho más dramático, ya que se avanza a un ritmo acelerado del deterioro progresivo de las lenguas en peligro. Va surgiendo un mundo donde se masifican apenas un puñado o docena de lenguas de prestigio a nivel global, lo que reduce las posibilidades de diálogos de saberes que están ligados a la comprensión de imaginarios que no se limitan de ningún modo a lo que permiten expresar las lenguas modernas. El prestigio que asume el inglés en el régimen cognitivo del capital avasalla todas las producciones en otras lenguas y tiene un poder cegador para las empresas científicas ligadas a otras formaciones culturales. Probablemente, esta situación es la base de una crisis civilizatoria, donde no solo se escribe en esta lengua, sino que además enriquece a las editoras multinacionales de revistas prestigiosas, en las que es preciso pagar para que se publiquen los resultados de dichas investigaciones y para que otros interesados puedan leer esa producción.

Esta pretensión del diálogo de saberes entonces se conecta profundamente con la propuesta de una filosofía intercultural, que busca hacer dialogar todas las experiencias humanas y que debería impulsarnos a elaborar un pensamiento abierto, dialogante y que no tema adentrarse en los límites fronterizos de toda experiencia humana. Las fronteras, que son una preocupación central para los Estados, son pensadas casi siempre desde las cúpulas militares, que alertan sobre el peligro de los extranjeros, de quienes no son parte de la sociedad que se busca proteger al interior de esos límites territoriales. Empero, las fronteras son importantes, ya que definen los espacios complejos donde se pueden dar los encuentros y desencuentros entre todos los seres y saberes humanos. Lo que nosotros podemos reprochar a esos notables especialistas alemanes, italianos, ingleses y franceses que exploraron e indagaron los orígenes de la humanidad hace más de un siglo en Tierra del Fuego, es que definitivamente no supieron ver los límites de sus propias operaciones cognoscitivas. Menos aún, la funcionalización que tenían esos conocimientos para afirmar una mirada colonialista del mundo decimonónico conocido. Por ello, la filosofía intercultural define como un punto relevante el reconocimiento de los límites culturales y cognoscitivos de la aprehensión científica del mundo y la crítica ideológica de los sistemas científicos de conocimientos.

En este sentido, debemos atender a los varios testimonios de estos desencuentros culturales y cognoscitivos entre esos barcos que explotaron indiscriminadamente los recursos naturales, situación que se repite en los barcos científicos, donde la oficialidad y la élite científica a bordo entendieron por colonización europea la apropiación de los recursos provenientes de esos territorios. En ese marco, requerían de la colaboración de los nativos, y ese ejercicio los llevaba a tratar de pensar cómo incorporarlos a ese proceso de explotación sistemática de los recursos. En otras palabras, si no todo fue desencuentro, las posibilidades de los encuentros fueron casi siempre ocasionales y fortuitas, salvo con aquellos colaboradores con los que se contaba para poder entender la cultura

y la lengua de los otros. Estos informantes son los intermediarios que tuvieron que utilizar necesariamente, eso que se llama en el lenguaje de la antropología el/la informante. En varios de estos relatos, quedan testimoniados los difíciles encuentros que dejaban entrever parte de la verdad del otro, pero en un contexto donde el precipicio del exterminio estaba ya instalado. Empero, en estos pocos espacios de encuentros, aunque fueron frágiles, furtivos y muy limitados, se atisban unas miradas que se abren a lo humano. Por ello, la filosofía intercultural tiene razón al centrarse en esos desencuentros y en las limitadas posibilidades que ofrecen las traducciones para dar cuenta del tenor de esos encuentros-desencuentros, entendidos como figuras históricas de la fragilidad del contacto entre diversas experiencias humanas.

En suma, frente al genocidio de los pueblos fueguinos que operó durante parte del siglo XIX y se mantuvo en el siglo XX, con la responsabilidad de los Estados de Chile y Argentina, es necesario proponer una modalidad diferente, que muestre lo que definitivamente está en juego en una hermenéutica histórica del genuino diálogo de saberes. A saber, ¿qué aspectos faltaron al paradigma dominante de la ciencia natural británica? ¿Tal vez una comprensión socioantropológica de los llamados pueblos primitivos? ¿Acaso las categorías utilizadas en estas memorias en inglés se ajustaban a lo que se significaban en las lenguas de dichos pueblos fueguinos? ¿Cómo intentar aproximarse a estas terminologías en inglés y darlas por verdaderas, cuando aún el conocimiento sistemático de dichas lenguas ni siquiera se había iniciado? Por ello, la hermenéutica histórica necesita una corrección intercultural, ya que requiere profundizar la comprensión de lo que es la verdadera universalidad plural, que solo puede surgir a partir de una vocación teórico-práctica de una genuina experiencia humana, que se instala, epistémica y ontológicamente, en la tensión entre lo propio y lo diferente. La principal limitación antropológica era el enfoque empírico unidimensional, que partía siempre de la superioridad intelectual de un conocimiento abstracto de la naturaleza,

así como de la mentalidad del hombre burgués europeo, que era la contrapartida de la inferioridad de los fueguinos. Por ello, nos parece que el debate que se inicia en el *Beagle*, cuyo capitán polemizaba con el joven Darwin, es instructivo, ya que, como preconizaba el enfoque cristiano de Fitz Roy sobre los seres primitivos, y siguiendo el modelo de la época, consideraba que los fueguinos, al igual que los maoríes, podían llegar a civilizarse, convertirse en buenos cristianos y leales súbditos de la Corona británica.

Camino de una hermenéutica histórica en el contexto de los estudios interculturales

Expuesto así el principal sentido de lo que entendemos por logros y limitaciones en este trabajo, cabe señalar el punto central del lugar de enunciación en que se instala esta hermenéutica histórica: ¿Desde dónde hablamos y en dónde se puede situar este proceso del diálogo de saberes en la ciencia dominante a inicios del siglo XIX? La cuestión definida arriba es parte de una hermenéutica histórica de los diálogos entre lenguas, saberes y culturas, que se inició hace muchas décadas en los estudios del lenguaje y de las filosofías indígenas. En los últimos años –para no referir a una larga lista de investigaciones–, intelectuales indígenas, pensadores y filósofos han iniciado una red internacional que se articula en un proyecto de filosofía intercultural (Note et al., 2008; Payas y Le Bonniec, 2021). En ella, hay una larga trayectoria de investigaciones críticas y de vinculaciones con los pueblos originarios, que ya se han plasmado en investigaciones doctorales, libros y revistas científicas en diferentes idiomas. En el caso de nuestra investigación doctoral realizada en la década de los ochenta del siglo pasado, contamos con el apoyo de un pensar dialogal, procurado por la tradición fenomenológica y hermenéutica, que se expresaba principalmente en los trabajos de Jean Ladrière (1977) en torno a las culturas. El conocimiento de la filosofía ricoeuriana contribuyó a

precisar una interpretación más clara del lenguaje religioso mapuche, en la que perseveramos hasta el día de hoy, destacando la relevancia de la cuestión de los imaginarios espirituales para avanzar en una comprensión de la dialogicidad intercultural en territorio mapuche (Salas, 2022a). En ese marco de investigación, fuertemente influido por el diálogo con autoridades espirituales mapuche y acompasado por el marco filosófico proporcionado por el giro lingüístico, la hermenéutica y la teoría crítica, consideramos relevante la preocupación por un conocimiento contextualizado en torno a los ejes idiosincráticos que proporcionan el imaginario y el lenguaje religioso mapuche. Este enfoque permite una comprensión intercultural particular, orientada a explorar cómo los saberes simbólico-míticos pueden ser interpretados a partir de los parámetros de las teorías especulativas de los filósofos y de las ciencias sociales y culturales.

En esa particular indagación, el apoyo teórico decisivo para gestar ese diálogo de saberes vino de los aportes de las ideas maestras de Jean Ladrière y Paul Ricoeur, que posibilitaron un acercamiento interdisciplinario al sentido genuino de los lenguajes sapienciales humanos, permitiendo tener mayor conciencia de las operaciones cognoscitivas acerca de estos lenguajes. La tesis doctoral defendida en Lovaina hace más de treinta años (en 1989) rehizo esquemáticamente ese diálogo furtivo, animado e impulsado por las perspectivas hermenéuticas del lenguaje religioso del mundo espiritual mapuche. Muchas vetas filosóficas surgieron, luego tensionadas en un trabajo colaborativo con autoridades y personas con sabiduría mapuches, donde se ha avanzado en cada una de las virtualidades de esos diálogos de espiritualidad como tipos de conocimientos. Pero no se trata solo de la aplicación de un pensar hermenéutico de tipo europeo a problemas latinoamericanos. En verdad, este aporte hermenéutico tiene una tradición propia en el pensar latinoamericano y sigue siendo parte de un trabajo mancomunado de justicia entre saberes, así como de un planteo ético de la ciencia. Lo que surge de un pensar situado brota de ese diálogo

reflexivo, una racionalidad situada que se entrecruza con los mundos culturales. En el nexo entre el mundo mapuche y la filosofía intercultural, al modo como lo entienden principalmente filósofos y pensadores latinoamericanos, se inspiran las ideas y discusiones de autores como Alcira Bonilla, Raúl Fornet-Betancourt, León Olivé y Fidel Tubino. Este pensar se plasmó asimismo en diferentes diálogos filosóficos con autoridades mapuches, como los cursos de Ramón Curivil, dictados entre 2009 y 2012 en colaboración con el ngenpin Armando Marileo, acerca de los procesos de reetnificación de los mapuche en Santiago y la posibilidad del diálogo entre la filosofía mapuche y la filosofía occidental. Asimismo, en un trabajo de mutua fecundación dialogal en el terreno de la espiritualidad mapuche con el longko José Quidel y en otros trabajos con colegas mapuches acerca del diálogo interlingüístico e interreligioso (Quidel, 2020).

Este lugar de enunciación intercultural y decolonial con el mundo mapuche se puede sintetizar del siguiente modo desde una óptica fenomenológico-hermenéutica. Una visión del diálogo de saberes requiere asumir la relevancia de los encuentros y desencuentros de los lenguajes mítico-simbólicos y aquellos otros lenguajes forjados en dinámicas culturales diferentes, así como en los definidos por la racionalidad de las ciencias. La problemática del diálogo entre los Pueblos de la Tierra y del Mar es que los seres humanos no nos reducimos a una dimensión puramente lingüística, sino que ponemos en juego un conjunto de dinámicas que refieren a la experiencia humana contextualizada en entornos bioculturales específicos. Un diálogo de saberes, tal como inspiran los saberes mapuches, tiene así una dimensión lingüística y al mismo tiempo una dimensión experiencial. La riqueza de este diálogo intercultural situado refiere, entonces, a la posibilidad no solo de comprender sentidos y significados a través de un conjunto de dispositivos de traducción, sino de la posibilidad de compartir experiencias humanas comunes del mundo y de las dinámicas existenciales, donde se da la posibilidad genuina de un encuentro o, en su caso,

de un fracaso, como aconteció en el desencuentro histórico en los mares australes.

En este ejercicio, tiene un papel significativo el diálogo crítico que hemos intentado llevar adelante con los territorios interétnicos del Wallmapu, que configura una investigación interdisciplinaria anclada primeramente en el mundo mapuche, pero no solo en él. Desde esta intercomprensión en que venimos relevando el valor de las lenguas autóctonas y de las sabidurías indígenas, entendemos cruzamientos epistémicos y ontológicos con la riqueza de los mundos de los pueblos indoamericanos. Gracias a este trabajo sistemático de diálogos cruzados con el mundo espiritual mapuche, hoy podemos resituar este marco analítico, que proporciona una hermenéutica histórica para abordar los desafíos de repensar unos diálogos fortuitos y furtivos en territorios y mares australes. Tales tesis permiten delinear la intercomprensión del mundo de los pueblos fueguinos, en especial del pueblo yagan. De este modo, a partir de estas pistas, podemos releer textos históricos de hace dos siglos, desde donde precisaremos algunas unas claves para lo que hoy se denomina un diálogo de saberes. Este ejercicio no toma aún en cuenta las memorias de los actuales yaganes, las cuales deberán ser parte de un ejercicio posterior. Aquí nos concentraremos únicamente en lo que el *no diálogo de saberes* ha invisibilizado respecto a esos mundos fueguinos de vida, y en cómo podrían fecundizarse a través del *diálogo de saberes*.

Nuestra principal propuesta aquí es que se requiere contextualizar de otra manera la documentación de los exploradores europeos, en relación con los mundos bioculturales y espirituales de las poblaciones humanas que habitaron estas tierras, y, en particular, recuperar aspectos de esos mundos fueguinos que quedaron completamente desconocidos e invisibilizados. Estos ejercicios de mundos diezmados de lo que llamamos, con una terminología occidental, Tierra del Fuego refieren a un desencuentro que ayuda a hacerse otras interrogantes, las cuales cuestionan la exploración histórica de resituar los textos y los contextos, con el fin de adoptar

una posición decolonial sobre criterios y valores que son más bien propios del mundo occidental. Se tratará así de escrutar lo que narran esos documentos acerca de las exigencias de la sustentabilidad de la vida y de lo que denominamos hoy el diálogo de saberes.

Este asunto de la dialogicidad escamoteada resulta relevante para dar cuenta de lo inexacto de proyectar visiones únicamente dicotómicas, que no permiten visualizar de ningún modo el destino de los pueblos y territorios indígenas en el conjunto de las Américas y en otras latitudes. Las formas dialogales son también una parte esencial de las dinámicas de la historia planetaria, y no solo de la historia de destrucción de unos colectivos humanos contra otros. Esta hermenéutica del diálogo, como posibilidad de repensar la humanidad, nos ayuda a precisar el sentido y el valor de las poblaciones autóctonas, que constituyen al menos el 10 % de la humanidad actual. Sobre todo, nos permite aprender de sus modos de interactuar y proteger los ecosistemas, así como de su vinculación íntima con las dinámicas del cosmos. Estas poblaciones proponen nuevos derroteros para reconstruir la dinámica de la vida, y sus experiencias de sufrimiento resultan claros indicios de la degradación de la humanidad en su esfuerzo por resguardar la casa común para las generaciones futuras. Dicho esto, este pensar hermenéutico no se define por el pasado de esos pueblos autóctonos, sino que busca abrir caminos para revisar lo que se hizo mal, con la esperanza de que un diálogo del futuro advenga con y para todos los Pueblos de la Tierra. Es muy cierto que ellas siguen siendo profundamente amenazadas por la maquinaria tecnocientífica, que no proyecta claramente nuevas esperanzas ni utopías para un nuevo orden de la vida. Sin embargo, su experiencia es insustituible para superar las complejas y terribles situaciones que se han vivido producto de la codicia, y que hoy sabemos que podrían desencadenar una catástrofe para todos si no cambiamos de rumbo.

Dicho así, lo que expongo es parte de una reflexión teórica inicial que se extiende a los pueblos más australes del continente, comprometida también con los pueblos de la Tierra y del Mar.

Digo comprometida en el sentido de que lo que viene aconteciendo con estos pueblos originarios, especialmente con los indoamericanos australes que siguen luchando por preservar y reconstruir sus hábitats, refleja una imagen de lo que podría suceder con todos los nuevos pueblos y sociedades que se han ido reconstruyendo a pesar de la destrucción de los ecosistemas. En este sentido, la hermenéutica histórica asume este largo caminar de la humanidad para considerar intuiciones y argumentos que defienden la vida, por encima de las maquinarias de muerte. La confrontación con estos textos, escritos hace casi doscientos años, ayuda a rehacer una senda que vienen recorriendo los pueblos indígenas, y que nos muestra las posibilidades de un camino de armonía con la naturaleza, no solo para ellos, sino por todos los pueblos de planeta. Este camino cuestiona los modos de planificar la explotación de los recursos que nos ofrece un planeta que muestra signos de agotamiento. Algunos de estos tópicos los compartimos no solo en el ámbito académico, sino también con filósofos/as, pensadores/as y sabios/as indígenas, y aquí se elaboran como un pensar crítico sobre los retos de la situación ambiental actual y el destino de los Pueblos de la Tierra y del Mar.

Contextualización histórico cultural del encuentro-desencuentro en Tierra del Fuego

Dicho así, la hermenéutica histórica entrega una riquísima veta para lo que denominamos el diálogo de saberes, que se vuelve cada vez más imprescindible en un contexto de crisis climática. Esta compleja situación ambiental que vive el planeta reinstala la cuestión del vínculo con la naturaleza y el entorno biocultural que ha permitido la experiencia humana. Este desastre actual ha sido posible porque el propio conocimiento abstracto y las tecnociencias han jugado un rol en esta idea de una voluntad de dominio, facilitada por la ciencia hegemónica. Hoy se plantea un severo

cuestionamiento a este poderío propio de un universalismo abstracto, especialmente a la luz de los nuevos enclaves geopolíticos donde se requiere resituar los imperios coloniales europeos. Esta hermenéutica histórica es la que ha permitido sostener la idea de otro universalismo situado, que ayuda a comprender la riqueza de estas formas de concebir el mundo y, sobre todo, defender el valor humano de las cosmogonías y teogonías indígenas, así como los modos sapienciales de asumir la dinámica de la vida en su integridad.

Para profundizar este planteo hermenéutico, quiero inspirarme justamente en esos presupuestos lingüísticos respecto de los términos que refieren a lo que denominamos, en lenguas modernas y en castellano actual, “un ser humano digno y valioso”. En términos hipotéticos, podría formularse la idea de que en las lenguas humanas existen terminologías que aluden a lo que se significa por un ser vivo, humano y no humano. Es probable también que en todas encontraremos términos identitarios, tanto para autodesignarse como para señalar a esos con los que se tiene algún parentesco, así como para identificar a los que no son miembros del grupo, la tribu o la etnia. Es probable también que un estudio especializado de este tipo, además de enriquecer este panorama, haga apabullante la tarea de abordar la multiplicidad semiótica y semántica con la que las lenguas definen tanto lo propio como lo distinto y extraño. Tal riqueza y ambigüedad podría analizarse en otros trabajos particulares. Por ahora, advertiremos que tanto en mapuzungún la palabra *che* como la palabra *ya*, que acontece también en lengua yagan, hace posible distinguir entre la especificidad étnica propia y otras dimensiones de lo que cabría denominar genuinamente humano. Si consideramos *che*, entendido como sujeto humano y proyecto personal, y *yamana* (ser humano) y *yagan* (sujeto/a de una etnia fueguina), podríamos visualizar que es la apertura al otro lo que posibilita la misma dinámica del lenguaje, en la que se habilitan otras formas de humanidad, aunque muchas veces sean limitadas, fortuitas y eventuales.

Principalmente para todos los habitantes nativos de Indoamérica y para todos los niños y jóvenes de las escuelas y universidades de los países modernos, sigue siendo cierto que nuestra mirada del entorno natural e histórico continúa moldeada por los “ojos imperiales” de estos exploradores, aventureros y misioneros. Solo conocemos los territorios a partir de los nombres de esos insignes especialistas de las ciencias naturales, que dejaron sus denominaciones en la geografía americana y en los territorios patagónicos, mientras se desconoce el saber ancestral que proviene del conocimiento de las gentes y los mares australes. Solo se recuerda los nombres dados por los exploradores, mas no así los nombres toponímicos que tenían para los pueblos originarios que los habitaron. Hay mucho que reivindicar en los nombres propios, tanto en la forma en que se autoidentificaban como del modo como se referían a los otros. ¿Qué se pierde y se gana con los nombres de lugares y canales que fueron surcados durante miles de años y ahora se consideran “descubiertos” por los recién llegados? ¿Qué connotaciones tienen territorios y lugares emblemáticos como Karunkiká, Hualalanuj, Shukaku, Imien y Shúnushu dentro de la toponimia originaria? ¿En qué difiere denominar el canal habitado por los canoeros yaganes como Beagle o Onashaga? El primer ejercicio del diálogo de saberes, en este sentido, es la recuperación del sentido primigenio de las palabras vernáculos, que transmiten los saberes profundos de los Pueblos de la Tierra y del Mar, y no proseguir con una cartografía que responde a los intereses de exploradores imperiales. ¿Será adecuado para dicho ejercicio seguir utilizando esas cartografías y cartas náuticas con nominaciones inglesas y occidentales, que niegan el sentido y la relevancia de los saberes propios y de los nombres indígenas? ¿Cuánto camino necesitarán todavía los Pueblos de la Tierra y del Mar para denominar sus lugares propios con sus nombres propios?

La idea que subyace es que, en general, en las lenguas indoamericanas de las que tiene conciencia y conocimientos las ciencias del lenguaje –como la etnolingüística y la lingüística comparada– es

que tal como existe un denominador que permite autodesignarse y reconocerse como ser humano, hay saberes y prácticas que permiten, en un sentido real o potencial, una apertura al extraño u otro, quien, aunque no sea de la propia cultura y/o de la comunidad lingüístico-cultural, puede ser reconocido como parte eventual del universo de los seres humanos. Eso implica que en las culturas, aunque exista una terminología para designar a los y las que son parte de un mismo grupo étnico y/o colectivo, también hay denominaciones para aludir a los que no son exactamente del mismo grupo humano, que tienen otras tradiciones culturales –lenguas, saberes y ritos–, pero que comparten ciertamente algunas afinidades y similitudes que potencialmente podrían permitirles ser parte de dicha cultura. Por ejemplo, eso acontece en los contactos que los propios pueblos indígenas establecían en distintos contextos, como las luchas y guerra internas, el comercio, el apoyo para la actividades de exploración, la captura de cautivos o cautivas, entre otros encuentros-desencuentros a lo largo de la compleja historia de la humanidad.

Para visualizar histórica y lingüísticamente esta tesis, es preciso situar el diálogo de saberes en el marco coyuntural de estos encuentros y desencuentros decimonónicos que tuvieron los marinos británicos y otros estudiosos europeos en sus aventuras y exploraciones de los territorios indígenas de Tierra del Fuego. Estos pueblos, que interactuaban entre sí, gozaban de un enorme equilibrio con su entorno y de una plena comprensión de los entornos y nichos biológicos que habitaban desde tiempos inmemoriales (según la arqueología, de unos seis a siete mil años). Lo que estos pueblos, considerados “incivilizados” según la terminología de los exploradores, recuerdan es la memoria de una humanidad que tuvo mucho mayor éxito en una inserción con sus nichos naturales y construyó un modo de vida basado en un vínculo íntimo con un entorno inhóspito. Eso fue logrado con toda la inteligencia que se podía disponer. Estos pueblos alcanzaron con medios rudimentarios, en su inserción vital con su entorno, lo que no podría

ser vivido por los “civilizados” sin ayuda de las herramientas y comodidades que permite la civilización tecnocientífica.

No se trata, entonces, de destacar solo la fragilidad de la distinción de una terminología apropiada al carácter colonizador e imperialista de esta expansión marítima occidental, sino de enfatizar en el entramado complejo de estas expediciones “científicas”. Dichas expediciones, desde sus embarcaciones poderosas, no fueron capaces de trascender una mirada arrogante y reconocer la invitación al diálogo de saberes que ofrecían las embarcaciones de los pueblos marítimos. Este análisis permite mostrar que el lenguaje jerarquizado es más bien parte de conocimientos geopolíticos y geoeconómicos en el marco del ejercicio imperial del poder en el siglo XIX, más que de una investigación científica. Hubo por tanto procesos cognoscitivos y técnicos de acuerdo a los parámetros de la ciencia británica y europea de la época, pero se trató casi siempre de conocimientos sesgados acerca de esos pueblos. De alguna manera tímida se buscaba entender a esos otros, pero nunca reconociéndolos como humanos plenos. En estas formas sesgadas de conocimiento, siempre originadas a partir de aperturas culturales incoativas e inacabadas, se mantiene el marco del progreso y de la civilización. Esas experiencias inéditas se refieren a intuiciones de sujetos individuales, pero no de colectivos institucionalizados.

Dicho de otro modo, lo que denominamos el diálogo de saberes ha sido preparado en variados frentes y debates ligados a esos encuentros-desencuentros a lo largo de estos últimos cinco siglos (Pérez Ruiz y Argueta Villamar, 2019). Como hitos históricos, dan paso en cada momento a los grandes conflictos interétnicos e injusticias epistémicas y ontológicas del planeta. Aquí interesa mostrar la interrogante central: ¿cómo las exploraciones científicas que afectaron principalmente a los pueblos originarios de Tierra del Fuego, en medio del torbellino de la expansión europea del siglo XIX, demuestran hoy un conjunto de operaciones epistémicas de los imperios europeos, en las que se consideraron el parámetro de la civilización? Esta empresa de conocimiento de la ciencia europea

se despliega también por el control de todos los recursos naturales del planeta, lo que aseguraba la medición de las costas y la entrega sistemática de información de las poblaciones, vistas como meros recursos y medios para mantener el régimen del Capital.

La propuesta de Fornet-Betancourt (2017) se fundamenta en una denuncia de esa estafa de la humanidad cometida en nombre de la ciencia decimonónica, pero también de esa visión grosera y maniquea que se expande en algunos sectores intelectuales, donde se cae en juicios polarizados que no dan cuenta de las interacciones efectivas de los seres humanos. A través de los principales trazos de las polémicas epistémicas que surgen sobre la actividad científica acerca de la naturaleza y humanidad de los habitantes de Tierra del Fuego, cabe profundizar los intersticios de los diálogos iniciales, en los cuales los encuentros de humanos fueron siempre formas de humanidad. Hasta el día de hoy se han hecho lecturas parciales de estos textos e incluso se los ha leído desde nuestras claves contemporáneas acerca de la dignidad de todas las personas y de los derechos humanos e indígenas. Aún más, las polémicas entre Fitz Roy y Darwin han sido entendidas a partir de estereotipos sobre lo que se consideraba científico y teológico en la Inglaterra decimonónica. En efecto, en las posturas de ambos ingleses se encuentran cuestiones epistemológicas y filosóficas que no han sido suficientemente explicitadas en la elaboración de las ciencias naturales y sociales. Sobre todo, no han sido consideradas para atisbar la riqueza de los Pueblos de Tierra del Fuego, no como pueblos que se extinguieron, ni menos como mundos perdidos, sino desde la riqueza de sus actuales habitantes en Chile y Argentina, así como en la diáspora.

En los respectivos puntos de vista ligados a la historia de la ciencia de finales del siglo XVIII e inicios del XIX, se encuentran interesantes propuestas ligadas al relato del encuentro y desencuentro de los otros, pero siempre interpretado por la cultura que se considera civilizada. De este modo, buscaremos superar las dicotomías ligadas al naturalismo y humanismo que caracterizan

la ciencia británica de la época, y que dejan entrever poco de los mundos espirituales de las personas y comunidades fueguinas. Intentaremos, a partir de ahí, avanzar en una nueva dirección que supere la comprensión global y homogénea, la cual no tuvo en vista la precariedad de la vida en el planeta. Siguiendo la perspectiva de los historiadores de la ciencia, destacaremos varios de los puntos fuertes de los presupuestos de ambos hombres de la ciencia experimental, formados en la visión del cristianismo anglicano en la sociedad inglesa de la época.

En función del proyecto mancomunado de investigación de nuestros intereses como línea de una ética intercultural/decolonial del Centro de Cabo de Hornos (CHIC), reduciremos este análisis epistémico y teológico al encuentro-desencuentro de la racionalidad científica con el mundo biocultural presente en los pueblos de Tierra del Fuego. En un sentido particular, restringiremos la discusión de los presupuestos epistémicos y teológicos al modo de comprender los nichos ecológicos y de dar sentido y valor a estas las poblaciones, de manera que se puedan situar los problemas actuales.

¿Es comprensible el mundo cultural y espiritual yagan?

El mundo cultural y espiritual de los pueblos fueguinos no coincide con las descripciones entregadas por los viajeros decimonónicos, porque muchos puntos socioculturales destacados en sus anotaciones se basan en observaciones tergiversadas por su interpretación evolucionista. Para las ciencias de la cultura, eran propias de un análisis externo, que no respondía a la dinámica de los colectivos humanos, los cuales se basaban en la complejidad de los sistemas sociales de parentesco y en una trama intrincada entre los diversos grupos familiares. Se sabe que ellos tenían un enorme cúmulo de saberes de su entorno marítimo. Tenían un gran conocimiento de las dinámicas de vida en esos difíciles territorios australes, de

los lugares de recolección y de pesca, así como de los cambios atmosféricos y de las mareas. Desde ese entorno emergía una cultura sustentada en valores sapienciales y normas sociales que definían sociedades marítimas, en donde el mar y las islas eran su hábitat. Es preciso reconocer la gran valentía y coraje que tenían esos pueblos para surcar en sus frágiles canoas las difíciles y cambiantes rutas marítimas. Los diferentes estudios antropológicos disponibles permiten entender que se trata de territorios agrestes para la existencia, pues con dificultad sobrevivieron los occidentales. Los pueblos fueguinos vivieron y expandieron sus sistemas culturales durante milenios, lo que ha sido por lo general descuidado por los relatos de los marinos. En los informes científicos, se invisibiliza la riqueza de este modo de vivir, ya que muestran una visión sesgada por la mirada imperial sobre esos confines y sus gentes. Salvo por algunos investigadores, la riqueza de los pueblos fueguinos ha sido desconocida por los habitantes de los países donde habitan sus descendientes, en los cuales se encuentran retazos de una cultura milenaria que se niega a morir. Los esfuerzos de sus descendientes y de otras iniciativas para recuperar su patrimonio, su lengua y sus tradiciones culturales han sido escasos. Existe, por otra parte, un ejercicio de tipo estético para dar cuenta de esta dramática tragedia de aniquilación cultural. Por esto mismo, la hermenéutica histórica se atiene a una comprensión de una historia que no ha terminado: repasar un pasado inmemorial y abrirse a saberes y memorias que nos hablan del protagonismo de sus mujeres y hombres en mantener su saber vivir milenario. Se requiere de muchos esfuerzos para superar el peso de publicaciones y emisiones mediáticas que, en muchas ocasiones, se quedan en escuetos retazos folklóricos y lenguajes academicistas, sin llegar a penetrar en sus sabidurías milenarias.

La literatura disponible permite concebir que los pueblos fueguinos en general y los yaganes en particular eran habitantes milenarios de los canales de Tierra del Fuego y navegantes eximios. La reproducción de su vida estaba centrada, al igual que la de otros

pueblos canoeros de los mares australes, en múltiples actividades que, en los tiempos de contacto con navegantes europeos, oscilaban principalmente entre la caza de mamíferos marinos y la recolección de mariscos. Conocían muy bien la biodiversidad de sus territorios e islas y tenían saberes ancestrales sobre las estaciones y los vientos. Sabían exactamente dónde y cuándo encontrar focas, mariscos, peces, ciertas aves y otros alimentos según la época del año austral. Muy conscientes del peligro de los repentinos cambios climáticos del mar, tanto ellos como sus vecinos, los kawésqar, eran navegantes consumados de sus frágiles canoas de corteza de árbol.

Aunque los mares australes fueron visitados por navegantes europeos como Magallanes, Cook y otros expedicionarios, su vida social y económica al parecer no tuvo grandes modificaciones, pues es un punto destacado en los escritos que no tenían inclinación al cambio y al progreso. Como lo señalan algunos estudios, hasta fines del siglo XVIII, las familias yaganes se alimentaban principalmente de diversos crustáceos, de las focas y las ballenas, entre otros animales marinos, que fueron las principales fuentes de alimentación y abrigo. Entre 1790 y cerca de 1829, la matanza de millares de estos animales en la zona del Cabo de Hornos fue tan devastadora que sus poblaciones nunca se recuperaron. Desde esa época, los yaganes y sus vecinos kawésqar perdieron su principal fuente de alimento, tuvieron que buscar otros recursos de menor valor energético y depender de la ayuda que venía de algunas congregaciones cristianas, las cuales, a pesar de sus actividades caritativas, no entendían la magnitud de la tragedia ante sus ojos. Eran una cultura de temperamento alegre, donde el saber vivir era parte de su rutina, hasta que sus vidas fueron trastocadas brutalmente por los barcos loberos y los visitantes extranjeros, entre los que se contaron navegantes, militares, científicos y misioneros, entre otros.

Las memorias del empresario Wedell son un ejemplo. Este controvertido lobero británico dejó sus rápidas impresiones cuando

visitó el Cabo de Hornos, entre los años de 1823 y 1824, donde permaneció solo algunos días, en los que tuvo, como dice, frecuentes encuentros con los yaganes. Él escribió sobre estos furtivos encuentros con los fueguinos, como él los llamó, tratándolos con alguna consideración. También registró las condiciones del mar y del clima, las características de la flora y la fauna de la región, y al parecer intentó alertar a las empresas europeas de las consecuencias de la matanza descontrolada, en especial de los lobos marinos. En 1826, ya no es un navío lobero, sino que se trata de navíos hidrográficos que surcan esos mares, conforme a los intereses geopolíticos de los británicos en América del Sur. Por lo cual, ese mismo año el Almirantazgo envió la primera expedición cartográfica de buques del Reino Unido a las costas australes de América del Sur, bajo el mando del comandante Phillip Parker King. Luego, en 1828, envió al *Chanticleer*, bajo el mando del comandante Henry Foster, a las islas Shetland del Sur. Posteriormente, en 1831, la expedición del barco HMS *Beagle* a las costas de América del Sur, que circunnavegaron el globo bajo el mando del comandante Robert Fitz Roy.

El trabajo sistemático realizado en estos años por los navíos británicos cumplía objetivos estratégicos y eran de diferente tipo, como lo expresan sus relatos y publicaciones: geopolítico-militares, cartográficos y de prospección comercial de los territorios. Los informes y memorias dejaban estampada una construcción de Tierra del Fuego acorde a los intereses militares y comerciales, presentando sucintamente las interacciones que tuvieron con diferentes familias yaganes. Estas memorias publicadas para un grueso público es parte de una naciente empresa editorial y corresponden a informes destinados a las organizaciones e instituciones inglesas. Se trata de publicaciones que destacan el papel protagónico de sus participantes y en las que aparecen opiniones distintas acordes a los debates teológicos y científicos que se agitaban en la sociedad británica del momento. En especial, se sabe que Fitz Roy y Darwin tuvieron posiciones distintas respecto de los hechos y situaciones vividas, e incluso se evidencian diferencias personales y

de carácter. No se pueden leer estos textos a partir de los logros de geomensura o cartográficos de las costas del sur austral. Tampoco reducirlos a los detallados informes acerca de los grandes recursos disponibles para las empresas comerciales que explotaban las pieles y el aceite, pues en la sociedad inglesa del momento existía también un gran interés en la actividad misionera en Tierra del Fuego. En suma, uno puede disponer de una sistemática mirada de la sociedad inglesa decimonónica a partir de los relatos de los exploradores y marinos de la fuerza naval británica, así como de las instituciones religiosas anglicanas que se interesaron en enviar sucesivos misioneros con el objetivo de cristianizarlos y civilizarlos según sus parámetros, buscando hacerlos “leales súbditos del imperio”.

Para una perspectiva hermenéutica como la nuestra, es relevante distinguir las diferentes ópticas que animaban a la multifacética empresa británica en ultramar. Los marinos ingleses mantuvieron estos encuentros en forma sistemática durante la segunda mitad del siglo XIX, pero intervinieron muchos otros actores cuyas acciones específicas deben ser consideradas, especialmente en lo que respecta al sistemático exterminio de la fauna local y al genocidio sociocultural que se vivió en los mares del sur. La pérdida de sus recursos iba condenando a las poblaciones yaganes a condiciones estructurales de extrema asimetrías y dependencia, lo que irá obstaculizando mantener sus formas ancestrales de vida. La tensión entre ancestralidad y civilización moderna atraviesa esos años de brutales contactos interétnicos e impidió dramáticamente mantener y potenciar sus formas tradicionales de vida. En suma, con la llegada masiva de los extranjeros europeos con fines colonizadores, y en medio de las condiciones administrativas de los actuales Estados de Chile y Argentina, que avanzaron al mismo tiempo hacia el sur para controlar y apropiarse de extensos territorios, se terminó dividiendo lo que era una unidad territorial y marítima. Así, les impusieron normas y obligaciones a las familias yaganes que eran muy contrarias a sus formas culturales nativas, hasta tal

punto que existe una responsabilidad histórica de los Estados en este proceso.

Convergencias y divergencias entre dos autores no siempre comprendidos

El HSM Beagle es probablemente el viaje más comentado en la literatura científica de los últimos 150 años. No se trata solo de los objetivos geopolíticos de los que eran parte el conocimiento, el dominio y el control de la navegación marítima, los cuales aseguraban el predominio del poderío militar inglés en el sur de América, sino también de que dicha cartografía era parte de un imaginario sociocultural y editorial que causó gran impacto en los lectores de publicaciones exóticas y sobre otros mundos salvajes. Las memorias de esta tripulación del Beagle debe mucho al trabajo elaborado por el capitán Fitz Roy y por Darwin. Fueron elaboradas y publicadas en ese contexto de ampliación de los intereses geopolíticos de la Corona británica y del Almirantazgo, con el objetivo de asegurar su supremacía naval en todos los rincones del planeta. Dichas memorias no pueden ser leídas como documentos definidos por su objetividad y neutralidad, sino que son parte de un proceso sistemático de acumulación de conocimiento estratégico puesto al servicio de un sistema socioeconómico y militar global, que aseguraba los bienes y riquezas para la sociedad británica, en la que el capitalismo naciente la llevaría a ser la principal potencia europea de la época.

En este sentido, el valor de dichos documentos y de toda la información contenida en ellos es que permiten aplicar un criterio hermenéutico, según el cual los textos deben ser leídos y comprendidos en su propio contexto: se trata de textos ingleses publicados para destacar su servicio a la causa del Imperio británico. Junto con esto, es preciso reivindicar una comprensión mucho más ajustada respecto del valor de las posiciones morales destacadas

por los propios narradores de dicha expedición. Nos parece que la literatura existente ha desconocido el papel del aristócrata Fitz Roy en relación con la relevancia de las vidas fueguinas, y el valor antropológico de sus propias creencias teológicas y filosóficas, en desmedro de las ideas y opiniones defendidas por Darwin. En este sentido, se ha menoscabado el trabajo científico-experimental que tuvo Fitz Roy, desconociendo que él insiste en traer un buen naturalista y no simplemente un médico a bordo. Sin dudas, el joven Darwin es aún bastante inexperimentado, y justamente este viaje a lo largo del mundo le permite un conjunto de experiencias cruciales para elaborar algunas de sus ideas acerca de la evolución. Para Fitz Roy, el valor de un naturalista a bordo tenía el propósito de asegurar información de tipo naturalista relevante, que se ajustara a una renovación del conocimiento ligado a este proyecto estratégico, con el fin de consolidar el predominio del Imperio británico en los mares australes. Son muy variadas las anécdotas y vicisitudes que permiten el enrolamiento de un joven Darwin muy interesado en temas geológicos. Esta aventura de dar vuelta a la Tierra tiene un sentido “iniciático”, ya que es parte de un proyecto de conocimiento funcional, donde se combinan lo militar, lo cartográfico y lo naturalístico, elementos que eran necesarios para el Almirantazgo británico.

Los diálogos entrecruzados de esos dos hombres cultivadores de una “ciencia británica” nos parecen importantes para una hermenéutica histórica, porque nos demuestran los intereses cognoscitivos en juego y permiten apreciar este trabajo detallado de descripción, en el que se encuentra el foco de investigación científica. En ambos, se encuentran sesgos que ayudan a señalar logros y limitaciones de la óptica inglesa para describir y definir a los habitantes australes. Es relevante, entonces, hacerse la pregunta actual de cuál de ambos ingleses estuvo más cerca de comprender el sentido y significado sociocultural de esos pueblos canoeros, y de qué manera entendieron las potencialidades para ser civilizados según lo entendían. Además, podemos interrogarnos sobre cómo dicho

viaje por los confines del mundo proporcionó y reforzó las convicciones y las ideas de los derechos indígenas, como ocurre con Fitz Roy mientras era gobernador de Nueva Zelanda. Y también sobre cuál fue la relevancia de esa formación en terreno para Darwin, quien llegaría a ser un popular científico asociado unilateralmente a una teoría de la evolución.

La relevancia de las narrativas del buque HSM Beagle para una hermenéutica histórica consiste en que sitúa los debates en su locus cultural británico y entrega los presupuestos de una ciencia hegemónica. En nuestros términos, en todos los tópicos que compartieron y discutieron el capitán Fitz Roy y el joven Darwin en su larga travesía, que aparecen luego rearmados en los textos publicados, se encuentran polémicas que son propias de la sociedad inglesa. En este contexto, el papel de la religión y de la ciencia no es irrelevante para entender lo que acontecía en el anglicanismo, cuyas raíces provienen de los siglos anteriores (Moorehead, 2002). En los inicios del siglo XIX, esta polémica entre “fe cristiana” y “ciencia natural” no está exenta de los prejuicios que se encuentran entre uno y otro bando. Este litigio no pierde actualidad ni vigencia en la evolución de las congregaciones misioneros que se irán formando. Es una época de apogeo para iglesias cristianas anglosajonas, ya que, a medida que pasa el tiempo y son analizadas en muchos trabajos históricos, antropológicos, filosóficos y teológicos en más de un siglo y medio, queda en evidencia la importancia que tuvieron para la expansión del imperio británico.

Los dos viajes célebres del Beagle alrededor del mundo (entre 1826 y 1836) permitió a los dos actores que nos interesan vislumbrar sus posiciones (Chapman, 2012). Por cierto, existen unos presupuestos filosóficos y teológicos propios de la historia de la teología y la ciencia inglesa que aparecen en las ideas de Fitz Roy y de Darwin. Para discutir estos textos y epistolario en un prisma hermenéutico, es preciso entender los diferentes ángulos de sus creencias e ideas acerca del origen de la Tierra y, sobre todo, los vestigios de otras épocas remotas, como los restos fósiles de

animales y especies que desenterraba Darwin. Este asunto no era fácil de comprender para estos hombres ávidos por precisar lo que era verdad bíblica y la verdad científica, polémica que se ha traducido popularmente en el fundamentalismo cristiano en una disputa estéril entre el creacionismo y el evolucionismo. En tales discusiones, no se trata solo de analizar los restos materiales de épocas pretéritas, sino de dar cuenta de las enormes diferencias existentes en los nichos ecológicos del planeta. Pero es sobre todo en la presencia de la diversidad de las poblaciones humanas donde el cristianismo anglosajón quedó atrapado, sin poder proponer mediaciones propias de las verdades humanas a las que podría aspirar un genuino conocimiento científico. Todo lo que el HMS Beagle permitió descubrir y todos los restos materiales que se encontraron en diferentes continentes y que fueron enviados al Reino Unido, donde permanecen en museos y debidamente inventariados, muestran los logros relevantes de esa empresa científica ilustrada. Nada de lo que fue encontrado y almacenado habría sido posible sin el concurso de la tripulación ni de su capitán. Pero es cierto que hay diferencias ostensibles en el análisis de todos los restos materiales y del modo en que se podían articular con la cultura religiosa y con los avances de la ciencia británica.

Ha sido muy frecuente caracterizar los puntos en litigio entre ambos jóvenes viajeros como un debate entre creacionistas y evolucionistas, o como un conflicto entre las verdades bíblicas (la veracidad del *Génesis*) y las verdades de un método empírico naturalista (los restos y vestigios recuperados de épocas geológicas pasadas). Peor aún, en ocasiones simplemente se reduce el litigio a diferencias personales y/o temperamentales entre ambos destacados viajeros, como lo indican las narrativas autobiográficas. Nos parece que en este análisis histórico no se trata de generar posiciones extremas ni determinar quién tiene la razón en este asunto, ya que ambos científicos británicos son hijos de su tiempo, y sus memorias y publicaciones fueron leídos en función de los intereses ideológicos en juego. Esta hermenéutica histórica de lo que uno

encuentra vigente en ambos ingleses nos muestra que se trata de una exploración de los límites mismos de la cultura cognoscitiva de ese momento. Por ello, la obra de Fitz Roy y Darwin es tan singular, porque en la construcción de sus narrativas están siendo confrontados con las limitaciones mismas de la ciencia británica, que no logra resolver por sí misma, debido a que no tiene plena conciencia de su asociación con un proyecto imperial. En clave histórico-cultural, como se encuentra en la historia de la ciencia, es preciso tener siempre en cuenta todo el epistolario, las observaciones no coherentes y el papel que ambos hombres juegan en las polémicas científicas y teológicas de su tiempo, así como en la reelaboración sucesiva de sus puntos de vista acerca de la construcción del imaginario de Tierra del Fuego (Penhos, 2017).

Este análisis de los logros y limitaciones pasa por esclarecer de una manera detallada todos los puntos de convergencia y divergencia que se exponen en las memorias, documentos y epistolarios legados por Fitz Roy y Darwin, los cuales ayudan a precisar lo que vamos a entender por “ciencia británica decimonónica”. Sobre todo, aborda varias cuestiones ligadas a la actual crítica de la ciencia hegemónica, tal como ha sido propiciada por la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt, en particular la crítica de la epistemología europea como forma de resolver los problemas de una política imperial del conocimiento.

Desde nuestro prisma hermenéutico, esto lleva a pensar que la cuestión de la disputa entre estos célebres ingleses requiere interpretarse de otro modo, ya que sus planteos demandan abrirse a las formas de conocimientos contextuales. En otras palabras, las cualidades diversas que entregan sus memorias y opiniones públicas no tensionan debidamente los plurales estilos de conocimiento, ni instruyen sobre cómo fue considerado el conocimiento científico a mediados del XIX, que perduró hasta inicios del siglo XX. En los relatos de estos dos ingleses, queda en evidencia que se observa el mundo fueguino desde un entramado teórico que no posibilita ver más allá de lo que interesa a la empresa cognoscitiva inglesa.

No se trata de indicar quién tiene una postura más crítica, sino de señalar que la visión de Fitz Roy es mucho más integradora y muestra una mirada sobre el destino trágico que está en proceso de acaecer. Consiste, en cambio, en evidenciar que ninguno señala algún punto de ruptura con la empresa colonizadora, sino que refieren de un modo diferenciado los problemas filosóficos y teológicos de la época. En los orígenes de esta confrontación, se produce una eventualidad dialógica sobre lo que es significativo para los conocimientos científicos y los saberes de la vida. Se observa una posición invertida. Nos parece que el marino aristócrata Fitz Roy tiene un punto relevante a su favor que consiste en que todo acercamiento a los habitantes de las culturas primitivas pasa por una discusión de supuestos filosóficos y teológicos; mientras que el joven Darwin, que proviene de una formación de pastor, quiere evitar los escollos de una discusión mayor y se quiere concentrar únicamente en los datos y hallazgos que son parte de su método experimental.

Por ello, destacamos a lo largo de este texto las diversas potencialidades que puede tener la figura de la traducción para resolver las tensiones beligerantes entre culturas diferentes. Esto queda de manifiesto en todas las referencias que se hacen en los memoriales de este viaje de Fitz Roy y Darwin. Para ambos, era relevante la cuestión de tener guías de navegación al interior de los intrincados canales fueguinos, así como contar con personas nativas que pudieran hablar en inglés para acelerar el proceso civilizatorio en Tierra del Fuego, como relata la conocida y popularizada historia del traslado y/o rapto de cuatro fueguinos para ser educados en la sociedad inglesa, financiado por Fitz Roy, o la simpática anécdota del más conocido de ellos, Jemmy Button, quien bromeaba con su “Poor Mr. Darwin” debido a los mareos constantes de Darwin. Los “primitivos” yaganes no solo utilizaban palabras en inglés y en castellano. El inglés era el medio de educarlos en los modos culturales británicos, pero nunca lograron cumplir sus propósitos integracionistas y subalternizados. Desde las primeras narraciones que dan

cuenta de las interacciones lingüísticas entre marinos ingleses y yaganes, quedó en evidencia el sentido de las palabras frecuentes como robo, aprovechamiento, violencia, etc.

En mi foco de interés, esos encuentros sistemáticos del siglo XIX ayudarán a entender a los marinos loberos y a los marinos la enorme riqueza y belleza de la naturaleza de Tierra del Fuego, así como las diferencias culturales de sus gentes. En este sentido, aunque se trata aún de un “diálogo eurocéntrico y colonial”, como lo señalan Maya Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar, desde ambos mundos culturales hubo posibilidades de entrever a los otros diferentes, pero no siempre se actualizaron. Marcela Regúnaga señala que en la evolución sociolingüística e histórica del modo de referirse al carácter y a las características de los yaganes va quedando en claro un lento y paulatino reconocimiento de sus capacidades y valores como seres humanos. Asimismo, al interior de los textos se dedican muchas páginas a hablar del sentido del trueque con los indígenas, destacando su habilidad como pescadores y cómo ellos defienden sus pertenencias ante los que codician sus pieles y sus perros. En todos estos hechos y sucesos relatados en inglés, con el fin de fueran entendidos por sus connacionales, subyace la idea de que es posible acercarse de alguna manera a la cultura del otro primitivo para conducirlo hacia la civilización, que, según la cultura británica, no es otra cosa que la asimilación a la idea del cristianismo tal como la inspira las sociedades misioneras anglicanas. Por cierto, aquí no hay diálogo de saberes, sino simplemente la posibilidad básica de que un pueblo primitivo pudiera hablar la lengua del autodenominado civilizado.

Esta fase rústica del diálogo de saberes fue cultivada por los exploradores ingleses en todos los confines del planeta, y eso es lo que está a la base de los avances que tendrán los estudios de folklore, etnología y antropología británica, como acercamientos auxiliares para la administración colonial. Por ello, la ciencia británica no solo se compone de relatos dirigidos al grueso público, sino que forma parte de la actividad de estas sociedades reales de la ciencia,

cuyo objetivo era consolidar el conocimiento de los otros, a partir de unos ojos imperiales. De modo que no se trata solo de conocer, sino, sobre todo, de imponer un entendimiento que hace progresar a los pueblos nativos y primitivos hacia un modo de vida civilizado, al modo imperial británico del siglo XIX. Por ello mismo, consiste en un diálogo meramente eurocéntrico y colonial; no hay una apertura genuina hacia el valor de las diferencias culturales, los saberes ancestrales y las espiritualidades propias de los yaganes y de los demás pueblos fueguinos.

Estas ideas germinales son inherentes a las limitaciones de la “ciencia británica”, que dejó su marca en la comprensión del colonialismo y en las luchas de resistencia anticolonial, a partir del uso de los estudios culturales con el fin de asegurar el dominio cultural necesario para la administración colonial de la economía y de la sociedad. Los análisis y resultados de dicha ciencia positivista son parte de una idea que comienza a difundirse en el zenit del siglo XIX, que postula que, para asegurar el progreso de la humanidad, es necesario abrir el paso en un camino progresivo para los habitantes primitivos de territorios exóticos y lejanos hacia la sociedad de los civilizados blancos, tal como lo concibe la sociología evolucionista.

Esto implica, de alguna manera, que un genuino *diálogo de saberes* es el que permite avanzar en una búsqueda de simetría que no se puede llevar a cabo sin mantener abiertos los espacios y los tiempos que son parte de un camino nunca recorrido del todo. Por ello, una traducción parcial es mucho menos polémica que la idea de encuentro comunicativo ideal, que es inherente al romanticismo de una tesis dialogicista. Para lograr avanzar en una visión del poder que no se reduzca a una perspectiva cognitivista universalista, es preciso tener en cuenta las ideas prudenciales de un reconocimiento y de una justicia en permanente búsqueda de universalización. Pensar el diálogo de saberes en este contexto, por último, nos obliga a proponer niveles y escalas, donde no se requiere renunciar al universalismo ni tampoco asumir un cómodo relativismo.

Y aquí está lo esencial del diálogo intercultural en el pensamiento crítico, a saber, que propicia el protagonismo de los sujetos y las comunidades humanas en vista de su emancipación cognitiva y práxica. Si estas indicaciones no se vivenciaron en el trato con los pueblos fueguinos y sus descendientes, no es posible hablar de un diálogo genuino, y menos de saberes que se encuentran.

Toda esta discusión nos ha llevado a una disputa bastante contemporánea sobre cómo se podrían gestionar los poderes inherentes a las ciencias hegemónicas y las posibilidades actuales de nuestras universidades para superar el epistemicidio de los saberes culturales tradicionales. Lo más relevante es que esto nos lleva a una tarea de consolidar nuevas prácticas cognoscitivas relativas a una genuina ecología de saberes. Estos rasgos de una política del conocimiento, ya descritos, definen el modo como necesitamos avanzar en la crítica de la hegemonía epistémica de la modernidad europea y la apertura a los conocimientos invisibilizados (Price, 2023). Este totalitarismo de la tecnociencia es lo que constituye una matriz de los poderes cognitivos universales que van constituyendo los nuevos ejes de la geopolítica mundial, y que se expresa claramente en la actualidad en los territorios interétnicos americanos.

La vocación universal de la comprensión de la experiencia humana en el diálogo de saberes

Todo lo que hemos indicado hasta aquí nos lleva a afirmar que la discusión crítica de la universalidad de lo que denomino aquí “la ciencia británica” sigue siendo relevante para cuestionar la primacía de un orden imperial cognitivo, que se ha quedado corta porque no ha logrado aún responder cabalmente a las dimensiones antropológicas y gnoseológicas de una visión no imperial del mundo. Finalmente, lo que exige esta época de eclipse de un imperio cognitivo mundial y del dominio unilateral del mundo es lograr superar

esas formas epistémicas dominantes que se han ido sucediendo en una historia hegemónica de las ciencias europeas, ligadas a los imperios modernos que impulsaron el ideal del único conocimiento científico, considerado como “ciencia mundial”. Este concepto sigue hoy por hoy presente en muchos países como única forma de hacer ciencia, lo que, como sabemos, redundando solamente en los beneficios del capitalismo cognitivo.

Por ello, una hermenéutica histórica sigue siendo relevante como parte de la crítica de las ciencias europeas, como tildó el Husserl tardío a este esfuerzo de recontextualización de los presupuestos de la razón. Esta hermenéutica se apega a la participación de los saberes vitales de las comunidades de vida y de todas las personas, lo que incluye efectivamente a todas esas poblaciones ignoradas por el moderno poder hegemónico de la ciencia, que es a la vez un modelo productivo. Es crucial para fundar una verdadera universalidad en la que podamos participar todos los Pueblos de la Tierra y del Mar. Como dice correctamente Raúl Fornet-Betancourt:

la participación activa de todas las personas en el proceso de humanización de las condiciones de vida, no puede entenderse únicamente como un medio para la realización de la universalidad, sino que tiene que tratar de ser también lugar y refugio protector de lo particular. Pues la humanidad necesita también lo particular y lo singular para que la universalidad no se transforme en la trampa de una abstracción que a la postre resulte destructiva (2012, p. 73).

Al perder el contacto con las experiencias de los sujetos arraigados, la filosofía europea y las ciencias particulares derivaron en un conjunto de conocimientos abstractos, propio de especialistas y expertos científicos, que siguen siendo parte de los bienes de las sociedades competitivas y dominadoras del planeta. Esta visión también debe hacerse parte de aquellas teorías que se presentan en una forma cuestionadora, pero que no van al fondo del cuestionamiento al que nos obligaría un genuino diálogo de saberes. Esta perspectiva lleva a dudar respecto a si el paradigma predominante

de la ciencia británica ofrece una respuesta a este angostamiento de miradas de la modernidad cognitiva que preconizan Fitz Roy y Darwin. Nuevamente citamos a Fornet-Betancourt:

Meditar la ciencia requiere, por tanto, recuperar no solamente la capacidad crítica, sino también la libertad de pensamiento frente a la ciencia, pues sólo así se podrá pensar la ciencia desde fuera del paradigma cognitivo que ha impuesto. Y precisamente de ello se trata, porque: ¿cómo se podría poner la ciencia en su lugar si seguimos pensándola según los criterios de su paradigma? (2017, p.19).

En una filosofía intercultural (Salas, 2022b), indiqué que los saberes de los pueblos no se oponen de ningún modo a la universalidad, y debe rechazarse la oposición entre lo contextual y lo universal. Como lo hemos sostenido ya, tal prejuicio proviene de instalar una idea de la universalidad que se da por sentada, un sucedáneo de universalidad que nos ofrece la ciencia moderna al presentar el curso de la única visión válida del mundo. Ejemplo de ello es el científico Darwin mirando desde el Beagle la escena despreciable de unos casi hombres, sin aceptar las otras miradas cognoscitivas de la humanidad elaboradas en su milenario camino de humanización, que tratan de interpretar a esos misteriosos recién llegados. Los pueblos de la Tierra del Fuego habitaron y cohabitaron esas tierras por siete milenios, hasta la llegada de la ciencia civilizada, que atestigua este proceso de choque cultural en el que, en poco más de ciento cincuenta años, se desarticulaban y devastaban esos mundos fueguinos milenarios. Mundos que, en muchos aspectos, tenían más recursos de encuentro en humanidad y en espiritualidad telúrica que los existentes en nuestro tiempo. Podría explicar este asunto lo que nos dice el filósofo cubano-alemán: “La universalidad se plantea entonces en el sentido de la paciente tarea de ‘ingresar’ (*in-gressio*) en los muchos mundos. La idea occidental de buscar la universalidad mediante el ‘pro-greso’ (*progressio*) debe pues ser corregida interculturalmente” (Fornet-Betancourt, 2014, p. 16). Se puede entonces señalar que cabe invertir lo que es

discutible, “porque ahora lo ‘cuestionable’ no es la diversidad contextual, sino una universalidad (abstracta) en la que los mundos reales no se reconocen” (Fornet-Betancourt, 2014, p. 16).

Dicho de otro modo, la pérdida de los sofisticados mundos espirituales ancestrales mediante la imposición de los credos teológicos y conocimientos científicos occidentales es parte del desastre que vivieron y viven los actuales Pueblos de la Tierra y del Mar. Se sabe que la ciencia positiva avasalla, domina y destruye, pretendiendo civilizar. Por ello, es preciso recorrer otra vía y dejar caminos abiertos para los necesarios aprendizajes de las otras experiencias de vida. Se trata así de “un proceso mediante el cual se sustituye el ‘conocer/ humano contextual’ que es conocimiento lento de inteligencia atenta a la vida y los diversos mundos en que se realiza como convivencia, por el ‘saber funcional de...’” (Fornet-Betancourt, 2017, p. 41).

En relación con el ejemplo señalado, y en síntesis, lo relevante de la filosofía intercultural es que solo a través de las fronteras porosas de lo humano plural podemos profundizar y perfeccionar nuestra experiencia de seres humanos singulares, abiertos a una humanidad en proceso de maduración de su conciencia. Por esto mismo, sin quedar atrapados en esa tragedia que enluta a la Tierra del Fuego

las “fronteras” son necesarias para que la universalidad sea un verdadero proceso de crecimiento en común en el que, precisamente por ser común, hay espacio y tiempo para el cultivo de los perfiles propios. Las “fronteras” son los rostros y perfiles o, si se prefiere, la manifestación de la contingencia que necesita toda universalidad que crece sin divorciarse de la contextualidad del mundo (Fornet-Betancourt, 2012, p. 143).

Para no concluir y reabrir otras visiones hacia otros mundos vitales pasados y advinientes

El ejercicio reflexivo realizado en este marco hermenéutico buscó principalmente evidenciar la revisión de un período histórico definido por el predominio de una ciencia hegemónica que no tuvo la capacidad para comprender los mundos fueguinos. Consideramos que esta comprensión de documentos históricos no solo trasciende su anclaje el pasado, sino que permite un fructífero pensamiento en el marco de la ecología política contemporánea, que ayuda a pensar la relevancia de los imaginarios indígenas y cómo, desde ahí, se abre un conjunto de investigaciones significativas en diferentes campos interdisciplinarios e interculturales (Salas, 2022). A diferencia del enfoque prevaleciente del paradigma decimonónico, el lugar de enunciación permite conectar con la preocupación actual de un genuino diálogo de saberes, enfatizando las voces de los pueblos originarios, quienes han sido enfrentados a un despojo histórico creciente y sistemático de sus mundos espirituales, de sus saberes y sus territorios, de los sentidos ancestrales de sus lenguas y de sus modos milenarios de vida. Pero pensar de una manera crítica y contextualizada obliga a poner en perspectiva los enfoques predominantes, proponiendo niveles y escalas, en los cuales no se requiere renunciar a una mirada universalista de la degradación ambiental mundial ni tampoco caer en un cómodo relativismo, al sostener que los territorios singulares tienen todas las respuestas específicas a los graves problemas que afectan a los Pueblos de la Tierra (Salas, 2011).

La hipótesis de una hermenéutica histórica que conlleva este trabajo sobre el diálogo de saberes tuvo unas características bien precisas a lo largo de este texto. Por una parte, se considera que precisamente el diálogo requiere siempre ser entendido de un modo crítico afín que permita superar las asimetrías histórico-culturales, es decir que el diálogo no se puede separar nunca

del conflicto, ya que los interlocutores y los autores de los textos tienen casi siempre diferentes lugares de enunciación. Pero esto no habría que entenderlo en el sentido de que la comunicación entre lenguas, saberes y culturas es imposible, es decir, que los seres humanos estamos condenados a la incomprensión o que sentidos y significados de los lenguajes humanos son completamente intraducibles. Marcela Regúnaga en un análisis significativo a partir de sus estudios en lingüística yagan, señala que, en relación a la idea de persona, se podría llegar a ciertos acercamientos y similitudes con la noción el sujeto capaz de pensar, razonar, desear y actuar en virtud de una memoria que le permite comprenderse a sí mismo en su existencia a lo largo del tiempo. En un reciente trabajo, señala que

a partir de pasajes seleccionados de cartas, diarios y testimonios de los diversos actores involucrados en la empresa misionera (no solo los misioneros que convivían con los nativos, sino también de los miembros de la Sociedad residentes en Inglaterra), se verá cómo el discurso pasa de presentar a los yaganes como criaturas comparables con animales hasta atribuirles muchos de los rasgos constitutivos de una persona en la plenitud de sus facultades y potencialidades (Regúnaga, 2021).

El modelo de traducción intercultural ofrece así algunas pistas que ayudarían a superar la irrebasabilidad de los mundos bioculturales. Mostramos con algunos datos históricos el modo en que en el siglo XIX los exploradores europeos de Tierra del Fuego, marinos, científicos y misioneros dejan muchas de sus impresiones parciales de la naturaleza y de los habitantes nativos de Tierra del Fuego, y que también dejan traslucir sus limitados presupuestos culturales y lingüísticos propios de la civilización europea autocentrada. Ellos también nos ofrecen pistas significativas para entender lo que los separó en sus modos de inteligir el mundo y fue de cierto modo inconmensurable. Este problema de las limitaciones propias de la ciencia europea –tal como lo expuso ya Husserl en la *Crisis*

de las ciencias europeas fenomenología trascendental (1991)– adquiere un matiz diferente en esta experiencia dramática del exterminio de los pueblos australes. Junto con estas presuposiciones del logos y la ratio occidental, también hay una voluntad moderna de poder que se liga a las figuras de la racionalidad propias de las ciencias. Ello permite mostrar las ambivalencias de la racionalidad, así como sus incapacidades para comprender otros mundos que no existen en su ánimo de controlar y de su concepción de la naturaleza como mero recurso.

En otras palabras, a medida que la filosofía europea tomó conciencia de las limitaciones de su comprensión de la racionalidad para entender el mundo en su sentido ontológico y epistemológico, comienza a reducirse la aplicación mecánica de los cánones europeos. De este modo, van surgiendo nuevas pistas interculturales acerca de la racionalidad, de la vida humana y de la Vida, con mayúscula, que aseguran algunas bases para la intercomprensión mutua entre culturas y saberes diferentes. En suma, si bien es acertada la crítica del eurocentrismo racionalista y cientificista, como se la hace hoy, no es del todo correcto reconocer únicamente las limitaciones de las perspectivas filosóficas e históricas que están en la base, sino que es preciso demostrar las sendas que estos trabajos han ido delineando y que ayudan a visualizar asimismo sus logros, lo que ya he expuesto en otros trabajos anteriores sobre el diálogo interreligioso e intercultural.

Esta hermenéutica histórica es una reflexión de segundo grado en el marco de un diálogo de saberes dentro de una ecología interdisciplinaria que abarca los territorios no solo del pasado, sino también del presente. Si el debate de nuestro tiempo nos introduce en la sistemática degradación ambiental del planeta, la compleja y dramática historia de lo que aconteció en los territorios de la Tierra del Fuego, puede ser instructiva acerca de la necesidad del cuidado planetario de la vida en territorios que se sobreexplotaron y donde se diezmó a la mayoría de su población autóctona. Para esta hermenéutica sustentada en un pensar intercultural/decolonial,

más que pensar en una idea romántica y pueril del *diálogo de saberes*, permite entender los diferentes hitos históricos que han tenido estos encuentros y desencuentros. En este enfoque se requiere consolidar una mirada reflexiva y crítica de lo que aconteció en tierras y mares australes, donde se expandieron la cultura yagán y los pueblos fueguinos. Es imperiosa la proyección y concreción del diálogo con los sobrevivientes, con sus ancestrales saberes y sus prácticas multifacéticas, propias de los mundos indígenas, con lo Pueblos de la Tierra, aún denigrados e invisibilizados (Comunidad Indígena Yaghán de Bahía Mejillones, 2017).

Es aquí donde se plantea la principal problemática que suscita el diálogo de saberes en el pensamiento de una ecología política y de una teoría crítica, las cuales confrontan las experiencias de sufrimiento de sujetos y pueblos frente a un proceso nihilista, ligado al proceso arrollador del Capital y al predominio de una forma tecnocientífica de producción que elimina las múltiples prácticas de reproducción real y simbólica de la vida. Es por esto que sostenemos que hoy necesitamos recoger las voces de los sujetos en primera persona para propiciar el reconocimiento de sus propios saberes y prácticas vitales. En este sentido, el protagonismo de los sujetos y de las comunidades humanas es el único camino que permite rectificar el prisma, con el objetivo de resolver los problemas urgentes en torno a la justicia, definida de un modo no simétrico, como lo sugiere un diálogo genuino de saberes. Pensar con arraigo presupone superar los enfoques que reducen los sujetos históricos y sus comunidades humanas a un nivel de estructuración abstracta. Se trata de pensar y de convivir con esas comunidades y subjetividades a partir de sus experiencias de sufrimiento social, reconociendo a sus actores y protagonistas, en un proceso donde existe una necesaria dialéctica entre lo que se sufre y lo que puede ser reparado.

Estas observaciones críticas destacan evidentemente una necesaria y mordiente política intercultural y decolonial, que responde a las críticas por la despreocupación y el trato funcional y colonial

que han tenido los Estados modernos actuales frente a los pueblos originarios. Estos pueblos, que moran en sus territorios ancestrales, exigen el reconocimiento de sus propios territorios histórico-culturales. En definitiva, lo que planteamos es una limitante de la filosofía política crítica, que busca formas de entender el poder considerando las relaciones interdependientes de las asimetrías con la matriz del poder colonial y neocolonial contemporánea, en el contexto de un mundo económico global. Es importante destacar estas ideas en este preciso momento, cuando la humanidad se encuentra discutiendo y reelaborando concepciones de justicia ambiental y de reconocimiento cultural, en un marco de tensión entre ecocidio y etnocidio.

En otras palabras, el ejercicio de hermenéutica histórica que seguimos llevando adelante está enraizado en una filosofía fenomenológico-hermenéutica, que puede ser revisada y completada por los renovados planteos teóricos que provienen desde un pensar intercultural/decolonial. En este sentido, durante los años noventa del siglo pasado, y gracias al apoyo de filósofos de la convivencia, construimos un modelo hermenéutico-fenomenológico que ha permitido proponer, en el mundo mapuche, este ejercicio crítico de los diálogos entre saberes y prácticas socioculturales y religiosas. En este marco, podemos reconsiderar las cuestiones de una hermenéutica histórica a partir del encuentro y desencuentro en los territorios interétnicos del Sur. Esta labor se concreta no solo a partir de la necesidad de sostener los diálogos entre tradiciones de pensamiento y de los pueblos indígenas. Así, no se trata solo de un ejercicio provinciano, sino de una problemática global que atraviesa al conjunto de los Pueblos de la Tierra y sus territorios, ambicionados primero por las potencias coloniales decimonónicas y luego por los Estados nacientes (Olivé, 2004). Este foco preocupa sobremanera porque es la posibilidad de cuestionar la hegemonía del ejercicio científico imperial de las tradiciones disciplinarias legadas por los países europeos, en las cuales se ha dejado en el olvido la relación entre el ejercicio del poder imperial y las teorías

que se siguen discutiendo en los nuevos tiempos de la geopolítica mundial.

El aporte de una hermenéutica histórica del diálogo de saberes se ha podido profundizar en el marco provisto por el pensar intercultural/decolonial, el cual recobra la importancia de la atenta escucha de las voces y prácticas de los propios pueblos autóctonos, que apuestan por la Vida y no se dejan abordar desde una ontología del declinar y del nihilismo (Leff, 2019 y 2020). En definitiva, este un punto relevante de inflexión en el que requerimos tensionar aún más las experiencias de resistencia de los Pueblos de la Tierra frente a la codicia de las empresas multinacionales por esos territorios interétnicos, en los cuales se resguarda la máxima biodiversidad planetaria.

Bibliografía

Anderson, Katherine (Ed.) (2012). *Narrative of the Beagle voyage, 1831-1836* (Vols. 1-4). Londres: Pickering & Chatto.

Bridges, Lucas (1948). *The uttermost part of the Earth*. Londres: Hodder & Stoughton.

Briones, Claudia (2019). *Conflictividades interculturales*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/CALAS.

Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas (2008). *Informe de la Comisión de la Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile. https://www.memoriachilena.gob.cl/602/articles-122901recurso_2.pdf

Comunidad Indígena Yaghán de Bahía Mejillones (2017), Protocolo de Buenas Prácticas para la Protección del Patrimonio Cultural Indígena Yagán. https://www.pueblosoriginarios.gob.cl/sites/www.pueblosoriginarios.gob.cl/files/2021-09/FolletoProtocolo_Yag%C3%A1n.pdf https://www.pueblosoriginarios.gob.cl/sites/www.pueblosoriginarios.gob.cl/files/2021-09/FolletoProtocolo_Yag%C3%A1n.pdf

Convención Constitucional [@Convencioncl] (22 de octubre de 2021). Lidia González - Discurso de Apertura Pleno N°34 - 22/10/2021 [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Pt4Qvonf1Ys>

Chapman, Anne (2012). *Yaganes del Cabo de Hornos. Encuentros con los europeos antes y después de Darwin*. Santiago de Chile: Pehuén.

Gallardo, Francisco (2022). *Yagán. Gentes del canal Beagle y del Cabo de Hornos en el siglo XIX*. Santiago de Chile: Pehuén.

Ferguson, Niall (2005). *El imperio británico*. Barcelona: Penguin Random House.

Fornet-Betancourt, Raúl (2012). *Interculturalidad, crítica y liberación*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

Fornet-Betancourt, Raúl (2014). *Justicia, restitución, convivencia*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

Fornet-Betancourt, Raúl (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

Husserl, Edmund (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas). Barcelona: Crítica.

Koppers, Wilhelm (1997). *Entre los fueguinos*. Punta Arenas: Ediciones de la Universidad de Magallanes.

Ladrière, Jean (1977). *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*. París: Aubier-Montaigne/Unesco.

Leff, Enrique (2019). Devenir de la Vida y trascendencia histórica: las vías abiertas del diálogo de saberes. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (50), 4-20.

Leff, Enrique (2020). *El conflicto de la Vida*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Moorehead, Alan (2002). *Darwin y el Beagle (1831-1836)*. Barcelona: Ediciones del Aguazul.

Note, Nicole et al. (Eds.) (2009). *Worldviews and Cultures. Philosophical reflections on fundamental intricate issues, from an intercultural perspective*. Berlín/Nueva York: Springer Verlag.

Olivé, León (2004). *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM.

Payas, Gertrudis y Le Bonniec, Fabien (2020). *Intercultural Studies from Southern Chile: Theoretical and empirical approaches*. Berlín/Nueva York: Springer Verlag.

Pavez Ojeda, Jorge (2015). *Laboratorios etnográficos. Los archivos de la antropología en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado.

Penhos, Marta (2017). *Paisajes con figuras. La invención de Tierra del Fuego a bordo del Beagle (1826-1936)*. Buenos Aires: Ampersand.

Pérez Ruiz, Maya Lorena y Argueta Villamar, Arturo (2019). *Et-nociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina: investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*.

Ciudad de México: Juan Pablo Editores/CONACYT/International Science Council.

Price, Joshua (2023). *Translation and epistemicide: racialization of languages in the Americas*. Tucson: University of Arizona.

Quidel, José (2020). *La noción mapuche de che (persona)* [Tesis de doctorado]. Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Estadual de Campinas, Brasil.

Regúnaga, Marcela (2021). La evolución de los indígenas fueguinos en su representación discursiva a través de las publicaciones de la South American Missionary Society. En Lidia Raquel Miranda y Helga María Lell, *Persona, cuerpo y discursos. Aportes interdisciplinarios sobre un concepto variable* (pp. 101-128). Santiago de Chile: Olejnik.

Rozzi, Ricardo (1999). The reciprocal links between evolutionary-ecological sciences and environmental ethics. *BioScience*, 49(11), 911-921.

Salas, Ricardo (2009). Hermeneutic philosophy and human experience: an intercultural perspective of worldviews and life world in the Mapuche culture. En Note, Nicole et al. (Eds.), *Worldviews and cultures. Philosophical reflections from an intercultural perspective* (pp. 163-179). Berlín/Nueva York: Springer Verlag.

Salas, Ricardo (2010). Saberes y sociedad del conocimiento. Una perspectiva intercultural de la ética y del medioambiente. En Cristian Parker Gumucio y Fernando Estenssoro Saavedra (Eds.), *El desafío del conocimiento para América Latina* (pp. 285-301). Santiago de Chile: Ediciones IDEA.

Salas, Ricardo (2011). Intersubjetividad, memoria y reconocimiento. Perspectivas interculturales de la ética y del medioambiente. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (23), 11-23.

Salas, Ricardo (2021). Poderes y asimetrías globales. Aclaraciones sobre la metáfora de la traducción como modelo teórico-práctico en filosofía política. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (93), 300-312.

Salas, Ricardo (2022a). Espiritualidad mapuche. En AA. VV., *Educación religiosas en América Latina* (pp. 55-66). San José de Costa Rica: Publicaciones ERE.

Salas, Ricardo (2022b). Intercultural dialogue, critical thinking and global political facticity. En Fred R. Dallmayr, *Towards a philosophy of intercultural dialogue in a conflicted world* (pp. 95-114). Lanham: Lexington Books.

Stambuk, Patricia (2018). *Rosa Yagán. Lakutaia Le Kipa*. Santiago de Chile: Pehuén.

Filosofía zapoteca, diálogo de saberes y transición poscivilizatoria

Juan Carlos Sánchez-Antonio

*En memoria de mi hermano Mario Sánchez-Antonio.
Luz y testimonio de amor por la vida.*

Introducción

El presente texto nace a petición del Dr. Enrique Leff de reunir un grupo de intelectuales y activistas sociales de América Latina para dialogar sobre lo que estamos trabajando con y desde nuestras comunidades, en el marco de establecer y clarificar el diálogo de saberes como estrategia de transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida. En este sentido, empezamos la reflexión tomando en cuenta algunos trabajos que ya hemos realizado en la reconstrucción de larga duración de la filosofía zapoteca, cultura a la que pertenezco, no solo por haber nacido en ella, sino también por hablar y vivir la lengua de los *binniguluza* (gente antigua de la luz), ubicada en Oaxaca, México.

La reconstrucción de la filosofía milenaria de nuestra cultura en mi libro *La filosofía de los zapotecas: hacia un diálogo mundial*

interfilosófico transmoderno (Sánchez-Antonio, en prensa) nos permitió clarificar, con mayor precisión, algunos de los conceptos fundamentales que consideramos sostienen el sistema de pensamiento de nuestra cultura. Con ello, mostramos la posibilidad de ver y comprender el mundo, desde unos registros filosóficos milenarios –negados por la metafísica occidental del ser– que son profundamente vitalistas. La metafísica que sostiene el mundo de los *binniguluza* es “un saber de la vida que quiere la vida” (Leff, 2018, 2019, 2020), justo porque comprende las relaciones complementarias y diferenciales fuego/agua como condiciones primarias para mantener y reproducir la vida de todos. Esta base ético-ontológica, existente en la filosofía milenaria de los zapotecas, pero también en muchas otras culturas del continente indoamericano, nos suministra conceptos, categorías, valores ético-estéticos y *otros* sistemas de significación ecológicos que nos permiten comprender, cuestionar y proponer algunas alternativas locales a la actual crisis ambiental y civilizatoria.

Por ello, en este texto, vamos a analizar algunos de los conceptos básicos que estructuran la filosofía de los zapotecas y que, además, dan sentido y coherencia a las diversas luchas contra el capital y el colonialismo patriarcal que hoy siguen emprendiendo diversas comunidades en el estado de Oaxaca y en el país. En un primer momento, tomaremos algunos relatos cosmogónicos/fundacionales de la tradición mesoamericana, particularmente la maya, la mixteca y la zapoteca, para constituir, desde ese *núcleo ético-simbólico* de larga duración compartido en toda Mesoamérica, y probablemente en Amerindia, las bases que conformarán el pensamiento filosófico de la cultura zapoteca. Esto es importante, ya que, como académico situado en la zona del no ser fanoniana y en el sur global, nos permite ubicarnos en la matriz filosófica ambiental de nuestra tradición milenaria y, desde ahí, establecer el diálogo de saberes con otras tradiciones del pensamiento, como la maya, la náhuatl, la mixteca, la andina, la india, la egipcia y la griega, tal y como lo hemos intentado realizar en este pequeño ensayo.

Planteamiento del problema

La historia de la metafísica occidental que separa por primera vez “el ser y el no ser” y que, a su vez, “identifica el ser con el pensar” en Parménides de Elea (530 a. C.- 515 a. C.), aunada con la máxima filosófica de Protágoras (485 a. C.- 411 a. C.) de que el “el hombre es la medida de todas las cosas”, marcan un hito fundamental en toda la historia de la metafísica y judeocristiana otorgando al ser humano una suerte de dominio sobre el mundo. “Mata y come, dice Dios al hombre en el Nuevo Testamento. Así, las dos vertientes de la cultura occidental, la helénica y la judeocristiana, atribuyen al hombre, para subsistir, el dominio de las cosas y la autoridad para destruirlas” (Bonifaz-Nuño, 1992, p. 7). Aparece, de una forma más clara, en la historia judeocristiana/grecolatina-cartesiana-germánica, una ontología antropocéntrica cosificadora, calculadora, racional y controladora que separa y opone el pensamiento del cuerpo, el hombre y la naturaleza.

La metafísica dualista occidental, dominadora de la vida, y el régimen técnico-económico-capitalista-patriarcal son el fundamento de la actual crisis civilizatoria, y son estas formas de ser contra la vida las que se han globalizado de tal forma que los Pueblos de la Tierra fueron intervenidos por el Logos del capital y sometidos por la Conquista y a través de la Colonia a los designios de la razón instrumental y sujetas al dominio del régimen ontológico cosificador (Leff, 2018, 2019, 2020). La ontología del ser y la razón técnico-capitalista patriarcal, colonial, sexista y racista empujaron al mundo al colapso ambiental; ambas metafísicas se erigieron como los únicos modelos civilizatorios a seguir, descalificando y, en muchas ocasiones, hasta exterminando los otros saberes y haceres de los pueblos milenarios.

El sistema actual de vida, basado en el régimen del capital y la metafísica antropocéntrica patriarcal que opone pensamiento y naturaleza, es una civilización de la muerte, en donde la vida toda

ya no es posible dentro de ella. Por ello, es importante buscar respuestas en las *otras* filosofías/ontologías de vida y formas de habitar la tierra que tienen las amplias culturas del sur global, pueblos quienes han demostrado tener una relación equilibrada con la madre tierra. En ese sentido, consideramos que

los sistemas de pensamiento de los pueblos milenarios deben de constituir la base misma de la lucha y los movimientos indígenas, dentro y fuera de la academia, de lo contrario, se seguirán basando en ideologías coloniales y poscoloniales que simplemente refuerzan los elementos mismos que la lucha intenta superar (Mackay, 2022).

Nosotros procuraremos emprender el diálogo de saberes desde nuestra matriz filosófica, y no desde la ontología del tiempo y la facticidad heideggeriana, o de la política de la diferencia deleuziana/foucaultiana/derridariana o la alteridad levinasiana, cuyos aportes son necesarios pero no suficientes para poder mirar las posibles salidas a la actual crisis civilizatoria. Uno de “los grandes problemas fundamentales de la ciencia social y la filosofía latinoamericana es que razonan y piensan América Latina desde la cosmovisión que Europa tiene de nosotros y del mundo, esto es, lo hacen como si fuesen europeos” (Bautista, 2014, p. 47). Dichas posturas críticas han realizado una crítica eurocéntrica e intracultural de historia de la metafísica del ser desde la modernidad-posmodernidad, pero todavía no hemos podido realizar una crítica intercultural de toda la metafísica del ser de los últimos 2.500 años desde las filosofías milenarias de los pueblos del sur global.

Como sabemos, hoy en día, gran parte de la “filosofía y la ciencia latinoamericana actuales no hacen sus reflexiones desde las hermenéuticas, axiologías, epistemes y ontologías elaboradas colectiva e históricamente por los pueblos, sino que hacen sus análisis (disección) desde los constructos del pensamiento occidental” (Oviedo Freire, 2021). Recordemos que la filosofía y la ciencia crítica latinoamericana

nace[n] y se desarrolla[n] en pleito con estas tradiciones de pensamiento indígenas, ya que en su visión eurocéntrica dichas culturas no habían logrado todavía dar el paso decisivo para el nacimiento de la reflexión filosófica en sentido estricto, que es el paso del mito al logos, relegando así a estas tradiciones indígenas a la mitología o a la cosmogonía (Fornet-Betancourt, 2007, p. 28).

Es decir, gran parte del pensamiento crítico latinoamericano y afrocaribeño siguen atrapados en los marcos occidentales que posibilitaron su discurso crítico; esto es importante y necesario, pero no suficiente, por lo que necesitamos avanzar hacia la crítica de la metafísica occidental del ser y la generación de soluciones a la crisis civilizatoria y ecológica desde un diálogo mundial de saberes.

No podemos establecer los diálogos mundiales de saberes desde un discurso occidental o una crítica posmoderna y poscolonial de la modernidad; o intentar generar la crítica eurocéntrica de la metafísica occidental del ser “desde ciertas experiencias periféricas de los pueblos indígenas, afrocaribeños, negras, negros, etc., pero sin estar situados desde los núcleos duros de sus ontologías y filosofías que son milenarias” (Oviedo Freire, 2021). Requerimos fomentar los diálogos de saberes y vivires desde lugares de enunciación realmente inéditos e impensables para la razón occidental; no podemos dar soluciones occidentales a problemas occidentales; tenemos que salir fuera del círculo vicioso de la metafísica occidental, colonial, capitalista, patriarcal, etc., desde las filosofías ambientales de los pueblos del sur global que nos permitan la construcción de un mundo sustentable para la diversidad de la vida, siguiendo diseños y haceres ecológicos que han venido desarrollando los pueblos originarios desde hace miles de años.

Nosotros no pretendemos encerrarnos en las metafísicas ambientales de nuestros pueblos, sino más bien tomar como criterio ético-ecológico la matriz filosófica milenaria de nuestras culturas para subsumir creativamente los aportes positivos y emancipadores de la ciencia y la tecnología occidental, en diálogo creativo con

las culturas del sur y del norte global. Hasta el día de hoy, la crítica euro-norteamericanocéntrica e intracultural de la metafísica occidental capitalista, que ha fundamentado y generado la destrucción de la vida, se ha circunscrito a realizar “una crítica de [una parte de] la filosofía occidental desde la misma filosofía occidental: una crítica *intra-* y no intercultural” (Estermann, 2006, p. 33) de la crisis civilizatoria y ecológica. Por ello, en este texto, intentamos abonar al diálogo pluriversal de saberes desde la filosofía ambiental de los zapotecas, para una transición histórica hacia un nuevo mundo sustentable en armonía con los diversos saberes, haceres y vivires ambientales de las culturas milenarias.

Hoy, los pueblos del sur global, sus luchas y los movimientos sociales contra el capitalismo neoliberal, el colonialismo patriarcal/occidental en todas sus manifestaciones posibles y el extractivismo/depredador de todos los bienes sagrados de la madre naturaleza, nos han demostrado tener formas sustentables de vivir y saber habitar la tierra. Concretamente, los pueblos originarios de Oaxaca, México –aunque no los únicos– han levantado la voz en contra del proyecto civilizatorio de la muerte, que ha carcomido las condiciones posibles que hacen la vida de todos los ecosistemas. Explicar y comprender las razones que han motivado las luchas y los movimientos sociales de los pueblos originarios requiere conocer y reconocer la filosofía milenaria que sostiene la estructura de su cosmovisión y su saber habitar la tierra.

Es decir, existe una filosofía ancestral profundamente vitalista que sustenta las luchas y los movimientos sociales que apuestan por un nuevo proyecto civilizatorio de vida. Acercarnos a estas filosofías ambientales milenarias resultará de vital importancia para establecer los diálogos de saberes sur-sur y sur-norte global, para la urgente y necesaria transición histórica de un proyecto civilizatorio a favor de la vida mediante el diálogo de saberes. Consideramos que solo de esta forma podemos comprender algunos de los principios filosóficos que han hecho posible que “los movimientos etno-políticos de los pueblos en América resultan ser los

protagonistas en la lucha contra el modelo neoliberal en el continente” (Bartra y Otero, 2008). De esta manera, el “*diálogo de saberes* se constituye así en otro modo de comprensión de la generación de otras verdades históricas: de otros modos de producción de la existencia humana y de la construcción de otros mundos posibles” (Leff, 2019, p. 7).

Es oportuno mencionar que nosotros nacimos en una cultura milenaria, crecimos en un pueblo de Oaxaca (San Pedro Comitancillo/*Ndaniguia*) dedicado al campo y, además, somos hablantes del zapoteco del Istmo de Tehuantepec, como lengua materna. Por ello, en este ensayo, queremos explorar algunas nociones filosóficas que encontramos en la cultura zapoteca, para visibilizar algunos conceptos ordenadores que sostienen la geo-cosmovivencia del mundo zapoteco y que, a su vez, son compartidos en gran parte por el “núcleo duro mesoamericano” (López-Austin, 2015), los cuales dan sentido a las luchas antisistémicas de los pueblos originarios. Cabe mencionar que, en el caso concreto de México, “cerca de cuarenta tradiciones culturales se sucedieron a lo largo de tres mil años, dejando a su paso abundantes evidencias de pensamiento altamente estructurados, complejos y bien desarrollados en lo que hoy reconoceríamos como muy diversas áreas de conocimiento” (Quesada-García, 2017, p. 13).

Sin embargo, a pesar de la aparente diversidad cultural, observamos una unidad filosófica que estructura y da sentido a las distintas tradiciones culturales existentes en Mesoamérica y en México. Reconocemos “la existencia en todas ellas de un pensamiento central, orquestador de la unidad formal que se ofrece a los sentidos” (Quesada-García, 2017, p. 13), como unidad de eso que Enrique Dussel (2015) ha llamado el *núcleo ético-simbólico*. En el caso concreto de la filosofía zapoteca, consideramos que aproximarnos a algunos de sus conceptos fundamentales nos ayudará a comprender un poco el subsuelo metafísico que da unidad y sentido a “la rica variedad de experiencias de las organizaciones indígenas independientes que están surgiendo y floreciendo en el marco de

la compleja transición histórica generada por la crisis terminal del sistema mundo moderno/colonial” (Lucio y Barkin, 2022, p. 294).

Estructura y conceptos fundamentales de la filosofía zapoteca

Hablar de la filosofía de los zapotecas en un texto pequeño no va a ser fácil. Lo que aquí haremos será una especie de síntesis de algunos de los conceptos fundamentales que consideramos estructuran la filosofía de los zapotecas, y ver los aportes que puede generar dicha filosofía y los sistemas de categorías/conceptos que se desprenden de ella para comprender los modos de vida de los pueblos originarios ante los embates del capital. Podemos decir, sobre la base de la investigación ya realizada, que la estructura filosófica del mundo zapoteco es dual y se compone de dos fuerzas primordiales: *obscuridad* y *luz*, que dieron comienzo a todo lo que existe en el universo, el cosmos y la vida existente en el planeta.

Nosotros, después de un amplio y profundo análisis filológico-co-lingüístico realizado ya en el libro *La filosofía de los zapotecas...* (en prensa), y tomando como referencia la lámina 52 del *Códice Vindobonensis* de los mixtecos sobre los mitos cosmogónicos fundacionales, podemos interpretar que en el principio todo era obscuridad, no había tiempo ni espacio. De la obscuridad surge la luz –pareja primordial de la obscuridad–, y con ello el tiempo-espacio, los días y las noches, la vida, el calendario y el lenguaje.

Imagen 1. Mitos cosmogónicos fundacionales



Fuente: Lámina 52 del *Códice Vindobonensis*.

En la lámina 52 del *Códice Vindobonensis* precolonial de los mixtecos sobre los mitos cosmogónicos, se puede interpretar que en “el año y día de la obscuridad y tinieblas, antes de que hubiese días, ni años, es todo el mundo en grande obscuridad, que todo era caos y confusión” (Krickeberg, [1968] 2022, p. 138). La imagen, ampliamente simbólica y compleja, se lee de abajo hacia arriba, de derecha a la izquierda, separado por una línea roja, que indica que el relato termina y empieza nuevamente de derecha a izquierda, hasta llegar hasta arriba a la izquierda, con la fundación de los *ñuu savi*, o pueblos de la lluvia. En esta imagen cosmogónica, se puede observar a la pareja primigenia de color negro, como poniéndose de acuerdo para formar el tiempo, el espacio, el calendario y el habla en el mundo, lo cual se puede leer, en un sentido general, que el “principio era obscuridad, confusión [...] luego [vino] la palabra” (Ortiz, 2006).

Lo mismo podemos encontrar en el relato maya-quiché del *Po-pol Vuh* ([1701-1703] 2019), al decirnos que, en la formación del universo, en el principio:

Todo estaba en suspenso, en completa calma, sin moverse, sin existir nada ni el tiempo ni el espacio [...]. Aún no había nada junto, nada emitía sonido alguno, todo estaba inmóvil [...]. Solo estaba el silencio, el reposo en la obscuridad [...]. Entonces [vino] la Palabra [...]. Y todo fue hecho en medio de la obscuridad (pp. 21-22).

Se incluye la palabra que es la luz y, con ella, se instaure la claridad del mundo. Dicho relato fundacional la encontramos también en la cosmología de los muiscas, al decirnos:

Cuando era noche [...], estaba la luz metida allá en una cosa grande [la obscuridad] de donde después salió [...], comenzó a amanecer y mostrar la luz que en sí tenía y dando luego principio a crear cosas en aquella primera luz (Krickeberg, [1968] 2022, p. 151).

En tanto que, en la cultura zapoteca, existe un pequeño discurso que el doctor Víctor de la Cruz recogió, titulado *TiLibana Nuchsschi'lu* (Un discurso matrimonial escondido). En él se pueden encontrar mitos fundacionales importantes para celebrar el matrimonio del hombre (sol-luz-fuego) y la mujer (luna-obscuridad-agua) en la cultura zapoteca:

Es la obscuridad original. Va a soplar el aire, y es aquí donde viene la luz. Ella, nuestra madre, ata este matrimonio. Entraron, alzaron sus rostros y encontraron la luz del aliento creador. ¡Ja! Hasta entonces la hallaron, la inteligencia los guió hasta donde contemplaron el cielo y llegaron donde se encuentra Dios (Orozco, citado por De la Cruz, 2007, p. 146).

En el principio, lo que había era obscuridad original y, de esa energía primera, viene la luz. De esta forma, “antes de que llegara el aire a soplar y traer luz, todo era obscuridad en la tierra, la cual era simbolizada por el lagarto, *be'ñe'*, animal que nace de la tierra

mojada, fecundada por el agua: el lodo o *beñe*” (De la Cruz, 1995, p. 155). En el principio, lo que había era la obscuridad original, donde “los gérmenes de las cosas estaban puestos” (Popol Vuh, [1701-1703] 2019, p. 21) por ella, como el vientre materno (simbolizando a la luna y las aguas primordiales de la vida), y es aquí donde viene la luz (el sol y el fuego de la vida), donde se desprende y se desdobra el aliento vital (*pi-tào*) del mundo. Ambas fuerzas primigenias, obscuridad/luz, fuego/agua, como pareja primordial, representan y constituyen, como lo veremos más adelante, la estructura cósmica del principio de la vida. De hecho, como lo explica muy bien nuestro filósofo maya Domingo Martínez Paredez, en su libro *El Popol Vuh tiene razón. Teoría sobre la cosmogonía preamericana* (1976): “El Popol Vuh explica la presencia de dos elementos fuego y agua – Tepeu y Gucumatz– representando al mismo tiempo la energía cósmica” (p. 26) que ha creado la vida. “Y sin dejar de mencionar a los Creadores-agua-fuego y vapor, estos mismos elementos se conjugan para hacer que la vida exista sobre este planeta. De tal modo que son ellos, los que crean la Tierra, los que crean la vida” (p. 46).

En el principio cosmogónico zapoteca (y mesoamericano), lo que había antes del comienzo primigenio era la oscuridad, el silencio, la inmovilidad, una fuerza indeterminada, incuantificable; era el principio incorpóreo de la fuerza amorfa en la obscuridad primordial. Parte de esta estructura de la creación del mundo, de los dioses y los seres humanos se repite en la cosmogonía de los mixtecos. “El mito de origen mixteco sigue este esquema: al principio fue la oscuridad, para que después llegue la luz, en medio de la confusión llegan los dioses primigenios, que parirán a los demás dioses” (Terrazas-Tello, 2017, p. 88) o fuerzas de la naturaleza, que a su vez formarán los cuatro elementos del universo: fuego, agua, tierra (polvo) y viento (gases), los cuales, unidos armónicamente entre sí, mantienen el movimiento y el ciclo de la vida y la muerte en el planeta.

Analógicamente, el relato cosmogónico mixteco sintetiza gran parte de la cosmogonía de los zapotecas, desde la dualidad

primigenia oscuridad/luz, que es el fundamento de todas las cosas, el soporte y principio creador del universo, de la vida toda, así como de la tierra, los mares y los cielos, los dioses de la lluvia, del rayo, del maíz, del viento, de las plantas, de los animales, hasta la creación de los seres humanos, quienes, según los relatos del Popol Vuh (2019), tienen su antecedente en los monos. En la “tradición tolteca se considera que la energía primaria de la creación [...] es ante todo femenina y la representa principalmente la oscuridad [...], de la oscuridad surgió la luz, la oscuridad era la madre cósmica” (Magaña 2021, p. 90). Lo mismo podemos encontrar en la cosmología egipcia. “[N]os dicen esos arcaicos papiros, sin mayores ambages, que de energía oscura surgirá la centellante, que dará a lugar a todo lo que se ve por la generada luz de Xw-Twm-Amón-On-Ra u Osiris” (Chávez Alvarado, 2021, p. 54).

Localizamos otra interesante similitud con la cosmología de la India, en el *Rig- Veda* X, 129: “Himno a la creación”, en su relato cosmogónico, al decirnos lo siguiente:

Entonces¹ no existía lo no-existente ni lo existente, no existía el espacio etéreo [...]. Entonces no existía la muerte ni lo inmortal, no había al parecer de la noche, del día [...]. En el comienzo existía tiniebla por tiniebla. Agua indiferenciada era todo esto. Aquel Uno, que estando a punto de devenir [...] nació por la grandeza de su calor (Tola y Dragonetti, 2008, p. 97).

Según la tradición védica, en el principio, es decir, en la tiniebla primordial, “no existía lo no-existente, ni lo existente”, tampoco “el espacio” ni el tiempo. Entonces, no existía ni la vida, ni la muerte, ni lo inmortal, tampoco luz y noche. Así, el Uno primordial, la tiniebla originaria, “estando a punto de devenir”, nació o empujó, gracias a “la grandeza de su calor”, la luz. También el *Rig-Veda* I, 113: “Himno a la Aurora” indica que, posterior a la creación, que vino de las tinieblas, es decir, la negra/oscuridad primordial, aparece

¹ En el Origen, antes de la Creación.

el fuego, el blanco/amanecer, la celebración a la blanca/aurora del día. Podemos decir, entonces, que de la tiniebla primordial

[h]a llegado esta luz, la más hermosa de las luces [...], así la noche cedió el lugar a la Aurora. La Blanca² ha llegado, brillante [...]; la Negra le ha cedido sus dominios [...], siguiéndose una a la otra la Aurora y la Noche avanzan, alternando sus colores [...]. Conservando entre ellas la correcta distancia, no se entrechocan ni jamás se retrasan. La Noche y la Aurora, de idéntico espíritu, de diferentes colores (Tola y Dragonetti, 2008, p. 103).

Antes del principio, del comienzo, lo que había era la obscuridad, la tiniebla. En ella no había espacio, tampoco el tiempo para las cosas, y estando a punto de devenir, “nació por la grandeza de su calor” (Tola y Dragonetti, 2008, p. 97). De ella devino la Aurora, la “luz, la más hermosa de las luces [...], así la noche cedió el lugar a la Aurora” (Tola y Dragonetti, 2008, p. 103), pero sin fundirse completamente ni anular sus diferencias constitutivas, como en la filosofía zapoteca. Es decir: “Conservando entre ellas la correcta distancia, no se entrechocan ni jamás se retrasan. La Noche y la Aurora, de idéntico espíritu, de diferentes colores” (Tola y Dragonetti, 2008, p. 103), en la discordia concordante, armonizada en sus diferentes colores.

El mismo relato cosmogónico lo podemos encontrar en la página 52 del *Códice Vindobonensis* precolonial de los mixtecos, así como en el relato de los maya-quiché, al decirnos que, antes del principio, lo que había era “obscuridad, silencio e inmovilidad, no había ni tiempo, ni espacio” (Popol Vuh, [1701-1703] 2019). Pero esta energía primigenia contiene todo dentro de sí, porque todavía no aparece nada emergiendo como vida en el mundo, y todo lo que puede emerger está contenido en ella, como “los gérmenes de las cosas” (Popol Vuh, [1701-1703] 2019, p. 21). Por ejemplo, en la filosofía de

² La Blanca es la Autora; la Negra, la Noche. Ambas palabras son femeninas en sánscrito.

la India, existe la materia primordial, la raíz del universo, que en la cosmología zapoteca es la obscuridad, y en la cosmología de la India, la materia primordial es

increada (había existido siempre, carece de origen o nacimiento: *avikrti*) y creativa (genera el mundo) [...], pues abarca también lo inmanifiesto, el ámbito que guarda, en estado latente (en equilibrio tenso de los *guna*), todo lo que el mundo será [...]. La materia primordial constituye, en sí misma, la fuerza generativa que produce la diversidad del cosmos [contenida en ella, en estado latente] (Arnau, 2018, p. 61).

De forma similar lo postula la filosofía y cosmología egipcia. Cuando intentan responder “qué había antes de la creación suelen coincidir en un no tiempo y no lugar oscuro, inmóvil y frecuentemente acuoso que en la mitología egipcia conocemos como Num” (Varas Mazagatos, 2020, p. 90), de donde surge la creación de todo lo existente en el cosmos.

Según la cosmología heliopolitana al principio sólo existía una interminable masa de agua rodeada por la obscuridad absoluta, el océano caótico llamado Num [...]. En cualquier caso, Atum y Num contienen las potencias de la existencia y la creación que Atum avivó. Gracias a ello, Atum también fue reconocido por el epíteto “Aquel que había llegado a existir por sí mismo” (Varas Mazagatos, 2020, p. 108).

En la filosofía náhuatl, esta fuerza auto-intergenerativa la encontramos “implicad[a] en la voz *moyocoyatzin*: *Ayac oquiyocux*: ‘nadie lo hizo o inventó a él’; *ayac oquipic*: ‘nadie le dio ser o forma’” (León-Portilla, [1956] 1976, p. 170). Podemos decir que la obscuridad es la energía primordial increada, sin principio, que contiene todo dentro de sí; ella es la “concentración de la materia en un solo punto [...]: la expresión plástica de la suma de las energías, del máximo poder concebible” (Bonifaz-Nuño, 2011, p. 31) de emergencia y creación. O, como traduce Francisco Javier Clavijero al *Tloque Nahuaque*, “aquel que tiene todo en sí” (Clavijero, 1977, p. 254). Asimismo, el filósofo zapoteca Gregorio López y López, al hacer un

análisis del *guenda* (o *quèla*) asociado al ser y a la obscuridad, nos dice que *guenda* es “un todo unitario y absoluto en el cual se encuentran las cosas como partes [...], la unidad, de cuyo seno salen todas las cosas” (López y López, 1955, p. 89). En la filosofía maya, el todo que contiene todo es el cero: “el signo *cero* no es la nada *absoluto*, sino *germen*, el *origen* de algo, por cuya razón este símbolo se pintó, se figuró por medio de una *semilla*, por medio del *caracol*, de alguna *cosa* capaz de *producir algo*” (Martínez Paredes, 1976, p. 34).

La obscuridad es una fuerza auto-intergenerativa que *guarda todo* en su inmanencia, como el “germen de todas las cosas” (Popol Vuh, [1701-1703] 2019) mucho antes de que las cosas emerjan como vida en la tierra. En ella “no había nada junto, nada emitía sonido alguno, todo estaba inmóvil [...]: Nada estaba en pie, ni existía [...]. Solo estaba el silencio, el reposo en la obscuridad” (Popol Vuh, [1701-1703] 2019, p. 21). Lo que hay antes del principio es obscuridad indeterminada, ella es como “la materia en un solo punto, como en el umbral de la explosión que vino a poblar el vacío con el desplazamiento de las lumbreras innumerables” (Bonifaz-Nuño, 2011, p. 31) de la luz. En la filosofía y cosmología andina, como muy bien lo han expresado José Luis Grosso y Eliana Guerrero en este libro, “*awa-pacha* [es el] espacio-tiempo del fondo oscuro, que no se puede tocar, pero todo lo envuelve”. En la filosofía y ciencia oculta de Helena Blavatsky, las

Tinieblas constituyen, pues, la Matriz Eterna, en la cual los Orígenes de la Luz aparecen y desaparecen [...], las Tinieblas son la única realidad verdadera, la base y la raíz de la Luz, sin la cual esta última jamás podrá manifestarse ni siquiera existir (2022, pp. 120 y 165).

Lo que existe es la obscuridad amorfa, inmóvil, eterna, que en el primerísimo movimiento originario se desdobra dentro sí, en forma de separación, para generar la luz, su pareja primordial, para que juntos produzcan el movimiento perpetuo de todas las cosas.

Entonces la palabra [...] [v]ino de las tinieblas [la oscuridad]. Y cuando escucharon dentro de sí su voz [la luz] se reunieron [...]. Y se hablaron con el pensamiento, y empezaron a generarse las cosas [...], y se formó la vida (Popol Vuh, [1701-1703] 2019, p. 21).

La vida emerge dentro de esta relación equilibrada oscuridad/luz, fuera de esta relación/movimiento armónico la vida no puede existir. Dentro de la filosofía de los zapotecas, podemos comprender dicha relación primordial oscuridad/luz de la siguiente forma:

Una primera dualidad original cuyos elementos están en oposición: Cocijo-Pijetào [o Coqui-Xee], un dios increado, invisible impalpable por inmaterial, y una diosa, Pichijllapèoo, visible, palpable, que es la materia misma, nuestra madre primigenia: la tierra, cuyo símbolo es el lagarto o cocodrilo, un reptil [...]. Digamos que encontramos una primera oposición entre el aliento creador, el pe –o pi– del Pijetào, y la materia prima de la creación –pénne o pànnè, cieno o lodo–, que después del caos, a partir de la aparición de la luz solar, se convertirá en la dualidad tiempo-materia (De la Cruz, 2007, p. 139).

De esta manera, podemos decir que la primera pareja primordial, *Cocijo-Pijetào*, puede traducirse como la deidad solar. *Pije-tào* es el dios (*tào*) del tiempo (*pije*), vinculado con el sol, o *Pitào Copijcha*, que se refiere a una deidad (*pitào*) solar (*copijcha*). Semánticamente, la traducción de *copijcha*, *copijche* o *copijchi* es “sol planeta” (folio 383, columna 1). Analíticamente, la partícula *co* “es tiempo-espacio o señor” (De la Cruz, 2007), y puede referirse al tiempo o a la duración del día (*che*, *cha*, *chi*). *Pij* es “viento o ayre” (folio 425, columna 4), “tiempo sancto” (folio 400, columna 4), “espíritu o soplo” (folio 186, columna 4) o “viento anima” (folio 426, columna 1). En tanto que el morfema *cha* es “todo el día” (folio 403, columna 4), *chèè* es “día” (folio 138, columna 4) y *chij* es “día” (folio 138, columna 4). Lingüísticamente, tenemos una reconstrucción semántica del sol (*Pitào Copijcha*), que significa el señor (*co*) del espíritu (*pij*), del

tiempo (*chij*), del día (*chee*), del calor (*cha*). Es decir, *pije-tào*, el gran (*tào*) señor (*co*) del tiempo (*pije*) o del día/luz (*cha*).

En la cosmología egipcia, la deidad solar es representada por el dios Ra, quien en el *Gran Himno a Amón-Ra*, tomado del papiro Boulaq 17, nos dice que el sol es el “Señor de lo que existe [...]. Que provee de víveres y sustento [...]. Señor de los rayos que da origen a la luz [...]. Señor del conocimiento [...]. Creador de todo lo que existe” (citado por López, 2003, pp. 2-5). En la filosofía maya, “el Sol es la causa primera de todas las cosas y por su energía da luz y calor” (Hernández-Díaz, 2022, p. 58) al mundo. El sol es fuente de calor que, con su claridad, abre e ilumina la tierra, es el fuego de la vida. En tanto que, la filosofía del fuego en Heráclito (540 a. C.-480 a. C.), desde la interpretación que hace Heidegger, considera que:

La esencia de la luz (φάος, φως) es la claridad sin la cual nada aparece, sin la cual nada puede salir de lo oculto a lo desoculto [...] la unidad de su riqueza esencial [es] el despejamiento, en el sentido de abrigar que abre y clarifica, es la esencia inicial que se encubre en la ἀλήθεια [la verdad] (Heidegger, 2012, p. 37).

La luz es claridad y apertura del mundo que, con su calor, hace emerger la vida en la tierra. Ahora bien, la expresión energía vital asociada al sol, en forma de aliento, se dice *Pe-táo*. *Pi* o *pe* es aliento o alma, y *tào* significa grande, supremo, incuantificable e incommensurable, por lo que se puede traducir como “gran aliento” (De la Cruz, 1995) de la vida. El *Pe-tào* es esa fuerza, aliento vital o “Alma del mundo” (De Burgoa, [1672-1674] 1989) que

anima a toda la vida de los seres de la tierra y los mares. *Pitào* es condición de vitalidad, fuerza y potencia de vivir, hacer vivir y permanecer las cosas de este mundo; él o ella es una fuerza amorfa, invisible e inmanente a la vida que adquiere concreción cuando anima la vida de las plantas, los animales y las cosas de este mundo (Sánchez-Antonio, 2020).

Aquí es importante establecer una analogía³ inicial entre la *Physis* de Heráclito y el *Pe-tào* o *Pitáo* de los zapotecas, al ser considerada la “*physis* como el impulso y potencia del caos que genera lo múltiple y lo diverso que emerge como el primer despliegue esencial de la vida desde el cosmos” (Leff, 2020), y el *pi-tào* como esa potencia de vida, fuerza vital que anima la emergencia y permanencia de la vida en el mundo.

Lo mismo podemos encontrar en la cultura *Añuu*, en Zulía, Venezuela. Según José Ángel Quintero Weir y Elizabeth Pirela, la voz “*Ariiyuu* (en lengua Añuu) y *Aseyuu* (en Wayuu) es la energía vital que hace vivir al mundo, al universo, y a todo lo presente en ellos, las comunidades humanas incluidas” (Quintero Weir y Pirela, en este volumen). Ello tiene mucha relación con el *Kama* de la filosofía andina, que significa “ánimo vital [...]. *Kama* conlleva la significación de ánimo o potencia que despliega y sostiene un orden vital” (Depaz-Toledo, 2015, pp. 211 y 213) en todas las cosas. Muy parecida a la *φύσις* (*physis*) de Heráclito, la cual se “refiere a la potencia emergencial de todos los entes, del orden de la materia y la organización la vida” (Leff, 2020, p. 9). Tanto en la filosofía zapoteca como en la maya, la egipcia, la andina y la heraclíteica, existe una fuerza vital asociada con la luz, sustento creador y ordenador de todo lo existente en la tierra. En las cinco cosmologías vitalistas, el sol es considerado como una de las deidades superiores, creadoras y sustentadoras de todo lo que existe; es el fuego y el aliento de la vida toda.

Ahora bien, en lo que respecta al vocablo *cocijo*, proponemos una hipótesis de interpretación, cuya escritura lingüística podría ser *co-chij-yòo*. *Co* o *gú*, según el protozapoteco de María Teresa Fernández de Miranda, “es raíz o camote” (Fernández de Miranda, 1995), que puede entenderse como la raíz o el fundamento de algo.

³ Se trata de un paralelo inicial entre la *Physis* de Heráclito y el *Pitáo* de los zapotecas, porque el tema es muy amplio, rico y complejo, por lo que merece un estudio mucho más detallado en otro futuro trabajo.

También, la partícula *co* puede entenderse como “el tiempo-espacio o simplemente señor” (De la Cruz, 2007), fundamento o pilar de algo. La unidad léxica *chij* es “día” (folio 138, columna 4) y *yòo* tiene varias equivalencias, pero en nuestro contexto de traducción, elegimos “tierra generalmente” (folio 401, columna 4).

Ahora, sumando todas las partículas, podemos decir que *co-chij-yòo* es la raíz (*co*), el fundamento o el señor (*co*) del día (*chij*) y la tierra (*yòo*). Cosmogónicamente, puede representar la unión de la luz/sol/fuego (*chij*) y la oscuridad/luna/tierra (*yòo*), a través de la lluvia, la cual está asociada a la luna, a la oscuridad y a las aguas primordiales, con la acción del día (*chij*) evapora el agua, genera el ciclo de la lluvia y fecunda la tierra (*yòo*). De ahí que su pareja primordial, *pichijllapèoo*, sea “la materia misma, nuestra madre primigenia: la tierra, cuyo símbolo es el lagarto o cocodrilo, un reptil” (De la Cruz, 2007, p. 139), que Córdova traduce como “lagarto grande de agua o cocodrilo” (folio 239, columna 2).

Analíticamente, podemos dividir el vocablo *pi-chij-lla-pèoo* en cuatro partículas lingüísticas. *Pi* o *pee* es “aliento” (022, columna 1). *Chij-e* lleva el morfema *chij*, que se traduce como día. También significa “aliento” (folio 022, columna 1) y se relaciona con el alma, o aquella cosa o animal animado, o simplemente animal con vida. *Chij*, como ya lo dijimos, es una partícula que por sí sola quiere decir “día” (folio 138, columna 4). Y *pi-chij* se traduce como “días a” (folio 138, columna 4) o día (*chij*) con aliento (*pi*), vida.

Por otro lado, *pi-chij-lla* aparece con la siguiente traducción: “frijolillos o havas con que echan las suertes los sortilegios” (folio 201, columna 1), por lo que es asociada con las semillas que se emplean para leer el destino y la suerte de los seres humanos en el calendario mántico de 260 días. Finalmente, *pèoo* se traduce como “luna planeta” (folio 249, columna 1), que representa la parte femenina, el agua y la tierra (*yòo*), como la pareja suprema del dios Sol. Unidos todos los vocablos, podríamos decir que se trata de un animal con vida (*pi*), que representa el sol-día (*chij*) y la noche-luna (*pèoo*) en el inicio del ciclo calendárico, utilizado para adivinar

la suerte (*pi-chij-lla*) del ser humano o el sortilegio en el inicio del ciclo agrícola.

En la construcción lingüística de *pi-chij-lla-pèoo*, que se traduce como “lagarto” (folio 239, columna 2), encontramos la relación entre la obscuridad, representada por la luna (*pèoo*), asociada a las aguas primordiales, y el sol-día (*chij*), su pareja originaria, vinculada con el día (*chij*) o el fuego primordial de la vida, del aliento (*pi*) y de la claridad (*lla* o *yaa*). En el principio, lo que había era la obscuridad originaria, relacionada con la luna (*pèoo*), el vientre materno, la fertilidad y las aguas primigenias. Después vino la luz-sol, donde se desprende o desdobra el aliento vital (*pi* o *pèe*) del mundo. Ambos, luz/obscuridad o fuego/agua, representan la estructura cósmica de la vida. De esta forma, el primer día del calendario zapoteco, el Uno, regente representante de la obscuridad primordial que lo contiene todo, es el comienzo; y lo simboliza el cocodrilo, que en el zapoteco del Istmo se le dice *be’ñe’*. *Be’ñe* es lodo, es decir, la combinación originaria entre el agua y la tierra fecundada.

Cabe mencionar que el Uno, en el zapoteco que registró Córdova, se dice *xàna*, que se traduce como “comienzo de cualquier cosa” (folio 081, columna 3). Pero este comienzo, como punto que contiene todo, no es un vacío, sino una fuerza que guarda el principio de todo lo que puede aparecer. Aquí, curiosamente, podemos establecer un paralelo analógico con el Uno de Plotino (205 a. C.-270 a. C.), quien considera que “el Uno es principio en sí, del que procede la multiplicidad”. Pero no coincidimos con él cuando dice que “el Uno es la identidad de donde procede la alteridad”. Antes bien, el Uno en la filosofía zapoteca es la fuerza de la obscuridad incuantificable, sin forma, donde todavía no hay identidad, ni dualidad, ni complementariedad, ni distinciones, pero que ella misma contiene todo lo que puede emerger como posibilidad. El Uno no es la identidad de donde procede la multiplicidad, sino pura energía sin forma, inconmensurable y, por ello, todavía sin identidad, ni diferencias, ni cualidades. Zoomórficamente, el Uno es representado en la cosmología zapoteca en la compleja figura del lagarto. Por

ello, “antes de que llegara [la] luz, todo era oscuridad en la tierra, la cual era simbolizada por el lagarto, *be’ñe’*, animal que nace de la tierra mojada, fecundada por el agua: el lodo o *beñe*” (De la Cruz, 1995, p. 155).

La complejidad filosófica-simbólica de la figura del lagarto presente en la filosofía de los zapotecas se puede asemejar, figurativamente, a las ideas del filósofo presocrático Jenófanes (570 a. C.-478 a. C.). Dice: “De Agua nos engendraron a todos, y de Tierra. Y Tierra y Agua son todas las cosas que nacen y engendran” (citado por García-Bacca, 2021, p. 24). De la combinación de agua y tierra, nace la fecundidad primordial, la cual, aunada a la luz y el aire, darán origen a la vida. En la filosofía cosmológica africana, concretamente en la cultura de los kumana, “el matrimonio entre el cielo y la tierra toma el mismo sentido de fecundidad cósmica” (Eliade, 2016, p. 222), en donde la “tierra es nuestra madre, el cielo es nuestro padre, el cielo fertiliza a la tierra por la lluvia, la tierra produce los cereales, las hiervas” (Krape, citado por Eliade, 2016, p. 222). O, como lo expresa el sabio Manilio (100 d. C.):

[La tierra, el fuego, el aire y el agua] construyeron la esfera del mundo y prohíben que se busque algo más allá de ellos, pues ellos solos crearon todo, y lo frío está junto con lo cálido y lo húmedo con lo seco [...] y reina esta discordia concorde, que da origen a nexos eficaces y una obra destinada a crear, y torna a los elementos capaces de dar origen a todo (Tola y Dragonetti, 2008, p. 112).

Aquí podemos ver nuevamente la relación equilibrada entre lo frío (oscuridad) con lo cálido (fuego), lo húmedo (agua) con lo seco (fuego), en la tierra y en el aire, pues ellos solos crearon todo. La relación entre el agua y la tierra para formar el lodo es profundamente sagrada, ya que indica el inicio de la fecundación de la tierra con el agua, lodo vital donde la semilla nace. Los elementos primordiales de la vida se combinan para formar el lodo, unión perfecta y equilibrada del agua y la tierra que, junto con el fuego (*sol/copijcha*) y el aire (aliento vital/*pi-tào*), establecen las condiciones

naturales para la creación y conservación de la vida. Existe una semejanza fonológica entre *be'ñe'*, que significa cocodrilo, y *beñe*, que se traduce como lodo, combinación originaria entre el agua y la tierra fecundada.

Los nombres de cocodrilo y el lodo, un producto de la mezcla de la tierra y el agua, están emparentado fonéticamente en el diidxazá [lengua zapoteca]; actualmente en esta misma lengua en el sur del Istmo los nombres son: *beñe*, lodo, y *be'ñe'*, largo (De la Cruz, 2007, p. 68).

Así, Eliade nos dice respecto a la fecundidad de la tierra: “toda forma nace de ella, viva, y regresa a ella en el momento en que parte de la vida que le había sido asignada queda agotada; regresa a ella para renacer” (2016, p. 234).

Cosmológicamente, el sol-masculino representa la luz y la claridad, y la luna-femenina simboliza la obscuridad, la tierra y las aguas primordiales, principio y retorno regenerativo de la vida. Eduard Seler identifica a *Cozàana* como la deidad del sol-fuego que, aunado con su pareja suprema, *Huicaana*, la diosa del agua-tierra, engendran y activan la vida en la tierra:

Cozàana se usa para referirse al sol. El verdadero nombre en zapoteco del sol es *copijcha*. También tiene un nombre más breve, *pitoo*, como en mexicano tiene el nombre *teotl*, es decir, “dios”. Pero como el “gran procreador de todas las cosas” (sol conforme al engendrar las cosas que las engendra), el *Vocabulario* lo llama *Cozàana-tào quizàha-lào*. Parece, por consiguiente, que deberíamos aceptar éste como significado original de *Pitòo-Cozàana*: el sol (Seler, 2001, pp. 19-21).

En tanto que Adam Sellen nos dice que “*cozàana* se puede traducir como dios trece, ya que el número trece, asociado al sol y su sentido conceptual y lingüístico son afines en la concepción zapoteca” (2007). Sin embargo, *co* + *zàana*, según la traducción que nos da el *Vocabulario* de Juan de Córdova, se traduce como “produzidora o engendradora de los animales como diosa llamavanla” (folio 329,

columna 1) o “engendradora que engendra o pare” (folio 167, columna 1), lo que puede referirse a una deidad femenina. Por otro lado, *co + zàana* también puede referirse al “dios de la caza” (folio 141, columna 1), una deidad masculina. Por eso, podemos hablar de una “deidad creadora o el dios andrógino que se desdobra en la dualidad creadora” (De la Cruz, 2007, p. 143) para *engendrar* y *generar* la vida. Thomas Smith Stark, mediante un análisis lingüístico más minucioso de *co + zàana*, nos dice lo siguiente:

Tomaré como el nombre principal de esta entidad *Cozàana*. Lingüísticamente, el nombre está derivado del verbo *zàana* “parir” (<**zana*). Tiene el prefijo *co +* que se utiliza para formar sustantivos agentivos de algunos verbos (arte, p. 24). En este caso, entonces, es “él o ella que pare”. Puesto que el sexo no se señala gramaticalmente en el zapoteco, no se indica si es hombre o mujer. Las traducciones que da Córdova varían. Se encuentran *engendradora*, que sugiere una identidad femenina, pero también *criador, dios*, que implicaría una identidad masculina o neutral. El verbo en sí, por supuesto, implica un sujeto femenino en situaciones humanas normales. También se traduce como “matriz”, “línea colateral de un linaje”, y, con el modificador *tào*, “grande” como “patriarca” (Smith Satrk, 2001, pp. 95-96).

El sol puede ser traducido indistintamente como *Pitào Coozàana* o *Coozàana tào*, que se interpreta como el “engendrador” o “padre supremo”, y *Pitào huicaana* como “diosa de la generación”, pareja suprema del sol (Seler, 2001). Localizamos que *huicaana* o *huichàana* se traduce como “agua el elemento del agua” (folio 014, columna 2), asociada con la luna, la fertilidad y las aguas primordiales de la vida. Hallamos en esta traducción una compleja interpretación simbólica, ya que, al referirse directamente al elemento del “agua”, como la pareja suprema del “fuego”, conforman la combinación del principio básico de la vida, las dos deidades primigenias *fuego/agua* que *engendran* (*Pitào Coozàana*) y *generan* (*Pitào Huicaana*) toda la vida en la tierra, los mares y los cielos. Eduard Seler precisa que:

Huechaana, *huichana* también se traduce en el diccionario como “agua”, “agua el elemento del agua”, y *Huichàna*, *Pitào Huichaana*, *Cochàna*, *Huichaana*, como “Dios o Diosa de los niños, o de la generación a quien las paridas sacrifican”. De ahí es claro que ésta es la parte femenina de la deidad creadora quien, como hice notar arriba, se representa enfrente de la deidad creadora masculina, el dios del fuego [...], *Huichaana* se llamaba el creador, o más bien la creadora de hombres y de peces (Seler, 2001, p. 20).

En los zapotecas de la sierra sur, dicha deidad se traduce como “dios del océano” (Weitlaner y De Cicco, 1962, p. 704) o de las aguas primordiales. Ahora, cuando decimos el “Sol conforme al engendrar las cosas las engendra” (Seler, 2001), nos remite a la gran energía solar que, conforme al *principio de engendrar* todo, en el acto dual, con su pareja suprema, *Pitào huicaana*, energía de las aguas primordiales, las *genera* en la dualidad complementaria. De esta forma, los zapotecas

idearon un dios dual que era el principio de todo, pero el mismo sin principio ni fin, en cuyo ser se reunían los términos opuestos de la dualidad: masculino y femenino, día y noche [...]. De esta deidad primigenia surgen las demás como aspectos o advocaciones, en el transcurrir del tiempo mítico sobre el espacio terrestre (De la Cruz, 2007, p. 486).

Entonces, *Pitào Coozàana* (sol-fuego) y *Pitào huicaana* (luna-agua) son la pareja primigenia de la cual todo se *engendra* (*Pitào Coozàana*) y se *genera* (*Pitào Huicaana*), pues combinan perfectamente los dos elementos fundamentales: fuego/agua que conformaran el *eje cósmico*, el eje del mundo, y que posteriormente se van a desdoblar cada uno en cuatro elementos fundamentales, con sus respectivos dioses, quienes van a sostener, dentro de la cosmogonía zapoteca, todos los elementos (fuego, agua, tierra, aire) que engendran y mantienen la vida en el planeta tierra. De esta primera dualidad, sol-fuego y luna-agua, se van a desprender los trece

dioses o fuerzas de la naturaleza que conformaran la estructura cosmológica, religiosa y filosófica de los zapotecas:

De la Luna partía toda la concepción cosmogónica de los zapotecos, cuya repetición cíclica en el año solar dio lugar a la idea de un solo dios con trece características diferenciadas en la sucesión del tiempo. Reitero la idea de que las trecenas dieron origen a la teogonía zapoteca como antepasados divinizados que regían el tiempo; en especial, el Sol y la Luna regidores del día y la noche, la luz y la sombra, pareja creadora de la que derivan todas las demás deidades (Münch, 2006, p. 40).

Antes del principio, lo que había era obscuridad, “el Uno que contiene todo dentro de sí” (Lara-González, 2004), que después se desdobra desde sí para generar el Dos, es decir, la luz, su pareja primigenia, formando un Dos equilibrado, principio de la creación que deviene fuego-agua. Esta dualidad originaria se desdobra en dos dioses, formando así cuatro deidades o pilares que forman el cuadrado del orden cosmológico de los zapotecas: “El cosmos era rectangular y estaba dividido en cuatro cuadrantes o ‘cuartos del mundo’. Cada uno de los cuadrantes se asociaba con un color: rojo, negro, blanco y amarillo” (Marcus, 2008, p. 125), los cuales indicaban las posiciones en forma de cruz que seguía aparentemente el movimiento del sol al salir y al ocultarse. Cada cuadrante del mundo sostenía los tres niveles del cosmos: la tierra de arriba, la tierra de en medio y la tierra de abajo, atravesado por un eje u ombligo del mundo, que es recorrido por ambas fuerzas, fuego/agua, que darán sustento toda la concepción cosmogónica de los zapotecas, centrada en “la luna, cuya repetición cíclica en el año solar dio lugar a la idea de un solo dios con trece características” (Münch, 2006).

Podemos comprender, entonces, una filosofía dual de la relación equilibrada fuego/agua como sustento de todo, engendradora y generadora de la vida. Fuera de esta relación, nada puede existir,

ya que ellos sostienen, en una relación de oposición complementaria, el

eterno devenir del cosmos, repetido en ciclos anuales, registrado en el calendario, [que] fue divinizado atribuyendo a cada lapso una advocación del mismo dios en su diversa manifestación temporal. Cada una de ellas representaba la creación universal en su permanente transformación que daba paso al movimiento perpetuo [de las cosas] (Münch, 2006, p. 39).

Así, en la filosofía náhuatl, el fundamento filosófico que sostiene todo es la dualidad. Miguel León-Portilla lo expresa de la siguiente forma:

El pensamiento náhuatl sólo tiene por verdadero (*neli*) aquello que está cimentado en algo firme y permanente: con raíz (*nel-hua-yotl*). Y lo único verdaderamente cimentado en sí mismo es *Ometéotl*, el principio ambivalente, origen y sostén de todas las fuerzas cósmicas (sus hijos, los dioses) [...]. Allí significa que *Ométeotl* es cimiento del universo, que todo está en él. Aquí se añade ahora que por su virtud (*ipal-*) hay movimiento y hay vida (*nemoa*). Una vez más aparece la función generadora de *Ométeotl*, que concibiendo en sí mismo al universo, lo sustenta y produce en él la vida (León-Portilla, [1956] 1976, pp. 110 y 168).

En la filosofía de los zapotecas, esta dualidad primigenia está representada en la relación equilibrada de las energías primordiales oscuridad/luz y la materia primordial fuego/agua, que constituye todo. Nada puede existir fuera de esta relación. De esta forma, podemos encontrar en esta relación equilibrada en la “dualidad eterna de materia y energía, la génesis del todo universal. Fuera de ella, nada es posible, porque nada puede concebir una sola de las partes” (Lara-González, 2004, p. 29). En este sentido, podemos decir que una “totalidad o plenitud está conformada por dos fuerzas” (Lara-González, 2004, p. 29) que se complementan y diferencian

para producir y sostener todo. Esta dualidad es la relación obscuridad/luz, fuego/agua, motor primordial de todo.

La unidad de la relación equilibrada y diferencial fuego/agua es el motor generador y sustentador de todo lo que existe. El filósofo presocrático Filolao (470 a. C.-380 a. C.) lo expresa de la siguiente forma: “La unidad es el principio de las cosas. Es Armonía unificación de los mezclado y concordancia de discordantes” (citado por García-Bacca, 2021, p. 127). El fragmento 8 de Heráclito también lo menciona: “lo que se opone converge” (Colli, [1988] 2009, p. 199), y el fragmento 51 nos dice que “diferenciándose de sí mismo concuerda” (Colli, [1988] 2009, p. 199). En Heráclito, se hace notar que esto que se opone convergiendo y que al diferenciarse concuerda es la relación frío/caliente, fuego/agua. El fragmento 126 dice lo siguiente: “Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se vuelve húmedo” (Mondolfo, 2007), como lo que se opone convergiendo y al diferenciarse concuerdan. La unidad armonizada de la relación complementaria y diferencial fuego/agua en la filosofía de los zapotecas es el principio generador y sustentador de la vida en la tierra.

Una interpretación filosófica de la obscuridad y la luz

Gregorio López y López, en un pequeño texto titulado “Filosofía zapoteca” (1955), expone de manera inicial algunos de los conceptos centrales del pensamiento de los *binnigulaza*. Uno de ellos, es la noción de *quèla* o *guenda*, como se le dice en el Istmo de Tehuantepec, la cual significa esencia o “ser el ser de cualquier cosa” (folio 377, columna 3). Aunque la función lingüística de “*quèla*” es actuar como nominativo y nombre verbal, según el *Arte del idioma zapoteco* ([1578] 1886) de Juan de Córdova. Cuando se combina con un verbo o una raíz verbal, “*quèla*” asume la función lingüística de sustantivizar los verbos, es decir, transforma la acción en un simple sustantivo. No obstante, lo que nos interesa aquí es el aspecto

semántico de *quèela* como noche o *quèla* como la esencia o ser el ser de cualquier cosa. En ambos casos, la esencia (*quèla*) de todas las cosas es la obscuridad (*quèela*) primordial que da origen a todo lo existente.

La noción de obscuridad, la encontramos en el vocablo zapoteco *quèela* o *guèela* como se dice en el zapoteco del Istmo y fue traducido como la “noche la noche” (folio 283, columna 2). Mientras que el vocablo *quèla* fue registrado como “ser el ser de cualquier cosa” (folio 377, columna 3), el cual representa para nosotros una de las categorías filosóficas más importantes dentro de la filosofía de los zapotecas. Para Gregorio López y López, la “noción absoluta y total, la más profunda y universal, la más abstracta y general que encontramos dentro del pensamiento zapoteca es la que se expresa por el vocablo *guenda*” (1955, p. 4) o *quèla*, como lo registró Córdova en el Valle de Oaxaca.

El *quèla* o *guenda* es relacionado por Gregorio López y López con lo femenino, la mujer, la madre o *huicana* de todas las cosas, principio de vida que pare, cría y cuida el *ser* de todas las cosas. El principio de todo que contiene todo es la madre, generadora de vida, de la luz y del mundo. De ahí que *quèla* o *guenda*, o “ser el-ser de cualquier cosa” (folio 377, columna 3), sea “inmanente a las cosas, las hace posibles, trascendental a los conocimientos, los constituye y fundamenta” (López y López, 1947, p. 11) desde siempre. Pensamos que *quèla* o *guenda* es el elemento femenino, la *huicaana* (diosa de la generación, que genera vida), la pareja suprema del sol-*cozaana* (dios engendrador)-, obscura, profunda, desconocida, diosa de la fertilidad representante del reino del agua y la tierra, devoradora de los muertos y regeneradora de la vida. Por ello, en el pensamiento filosófico y religioso, los zapotecas veían en *guenda* “el principio donde todo nace” (López y López, 1955, p. 89) y retorna.

El *quèla* o *guenda*, como principio, está asociado a la madre, a la fecundidad, a la maternidad. El *quèla* contiene la “idea de maternidad: la gravidez de las cosas manifestándose por doquier [...] el principio es madre, es ‘parturienta de todas las cosas’ [...] inagotable

energía” (López y López, 1961, p. 15) que siempre pare, engendra y genera vida. Ser el-ser es la preeminencia de la mujer, ‘inagotable energía’ que siempre ‘pare’, em-puja y genera todo. Ser o el “Guenda pare todo; pare actos, pare pensamientos, pare al mundo y a Dios” (López y López 1961, p. 16). El ser pare, puja, em-puja, im-pulsa, hace y sostiene todo. En efecto, todas “las cosas, dentro del pensamiento filosófico de los zapotecas, no son más que especies, formas o aspectos del ser” (López y López, 1961, p. 16), principio maternal que em-puja a salir, a crecer y conservar la “inagotable energía” de lo que siempre pare, emerge y abre en el mundo.

Una de las palabras que Córdova registra para traducir *quèla* es “ser”, y encontramos que *titacacani* es “ser” (folio 377, columna 4) o “ser tener ser una cosa” (folio 377, columna 4). Si dividimos el vocablo *ti-taca-cani* en tres morfemas, podemos decir que el prefijo *ti-*, se usa para designar alguna cosa o particularizar algo. Por ejemplo, en el zapoteco del Istmo, decir *ti-huachi*, significa una (*ti*) tarde (*huachi*). La partícula *ti* delimita la condición de ser o estar, y la raíz *taca*, en el zapoteco de Comitancillo, se ha sonorizado en *naca*, lo que cual connota la idea de *ser* o lo que *soy*. En la misma variante, *na-naca* se dice yo (*na*) soy (*naca*). Aunque la partícula *na-*, que refiere a soy o ser, fonológicamente está asociada a la madre, *na*, *ña* o *ñàa*, como lo registró Córdova, es “madre de niño” (folio 255, columna 4). Curiosamente, *na* o *nàa*, en el zapoteco del Istmo, significa mano; *ñaa natipa* es “mano derecha” (folio 257, columna 4). *Ñaa* es mano, y *natipia* es fuerte. Es decir, *na* o *ñaa* no solo es madre, principio de fuerza, sino también la mano (*ñaa*), que lleva el alimento al ser (*na*) a la boca (*to-à*). Por eso, podemos inferir que la raíz lingüística de ser (*na*), el yo (*nàa*) o lo que soy (*nàa*) tiene su principio en la mano (*ñaa*) de la madre (*na*, *ñàa*) que alimenta/sostiene el ser (*na* o *nàa*).

En tanto que la partícula *cani* o *ca-cani* no aparece por sí sola en el *Vocabulario* de Juan de Córdova, pero encontramos que *ni-càcani* se traduce como “venidero lo que ha de ser” (folio 422, columna 1). Aquí, el prefijo *ni-* puede tener, al menos en este contexto de

traducción, el sentido de futuro. En el zapoteco de Comitancillo, *ni-chegaca* quiere decir lo que va a pasar o hacer; *ni-càca-ni* se ha sonorizado en *ni-chegaca-ni* o *ni-gaca-ni*, que quiere decir lo que se va a *hacer*, *suceder* o *ser*, ya sea ahora o en el futuro. Sin embargo, el vocablo *titaca + cani*, que traduce “ser” (folio 377, columna 4), tiene otras equivalencias. Por ejemplo, Córdova lo traduce *titaca + cani* como “suceder una cosa por acontecer” (folio 389, columna 3). También lo encontramos como “acaecer” (folio 005, columna 2) o eso o aquello que acontece o aparece. La traducción de ser o lo que soy se emplea también para traducir suceder y acaecer. Entonces, podemos decir que *ser* es eso que *sucede* o *acontece* en la tierra; ser es lo que acontece o sucede. Dicho de otra forma, *ser* es eso que aparece, eso que asoma, hace o acontece, es decir, eso que em-puja, que pare para hacer, emerger (dar a luz) o acontecer algo.

El vocablo *titaca + cani* se ha sonorizado en el zapoteco de Comitancillo en *ni-gàca* o *ni-rà + ca-ni*, que significa lo que se hará, lo que se hace o será, y en este contexto se usa para referirse a lo que *sucede*, *pasa*, *hace* o *acontece*. Así, *tàca-ca-tija* se traduce como “durar siempre o infinitamente algo” (folio 148, columna 2); *tàca o ràca* o *nàca* refiere a lo que soy o ser (*tàca*); y la unidad léxica *ca-ti-tija* la encontramos como “perdurablemente” (folio 310, columna 4), “perdurable cosa” (folio 310, columna 4) o simplemente “perpetuamente o continuamente” (folio 411, columna 3). Sumando ambas unidades gramaticales, *tàca* (ser o soy) y *catija* (perdurablemente) podríamos traducir como aquello que “perpetuamente [*catija*] o continuamente *es* [*tàca*]” o “ser [*tàca*] perdurable [*catija*]”, “inagotable energía” (López y López, 1961, p. 15) o “manantial eterno de potencia creadora” (León-Portilla, [1956] 1976, p. 177) de lo que continuamente pare, em-puja y hace *aconte*-[c]ser. La partícula *tàca* o *ràca*, como se dice en el zapoteco del Istmo, es soy o ser y se refiere a lo que uno es o ser. Asimismo, localizamos que *ti + cana-pàni-a* se traduce como “vida tener” (folio 425, columna 3), o eso que tiene vida. *Tiçana* aparece con el significado de “depuesto ser así” (folio 117, columna 4); y *pàni-a* es simplemente vida o vivo. Al sumar las

dos unidades léxicas, se traducen como ser (*tiça-na*) vivo (*pàni-a*) o tener (*tiça-na*) vida (*pàni-a*).

Ahora, el vocablo *xi + n + àca-ni* Córdova lo traduce como “ser el ser de cualquier cosa” (folio 377, columna 3). Hemos dicho que la partícula *xi* indica el principio y está asociada a la luz, a la claridad. *N + àca* es la raíz de ser o soy. Por ejemplo, *naca cobeteaya* es “perezoso ser” (folio 311, columna 1), en donde *cobeteaya* es perezoso y *naca* es ser. *Naca coconia* es “ser virgen la muger” (folio 377, columna 4), en donde *coconia* es mujer virgen –que no ha tenido relaciones sexuales– y *naca* es ser. *Nàca na + cíña-ya* se traduce como “prudente ser yterum” (folio 332, columna 1), donde *na + cíña-ya* es agudo, lúcido, prudente, mientras que *nàca* es ser. Como se ve, hay varios ejemplos con la unidad léxica *nàca*, que en casi todas las expresiones se traduce como ser. Así, *naca citobia* significa “simple ser o estar assi [simpleza sin mezcla]” (folio 380, columna 3). En tanto que el sufijo *ni-* indica o da la condición de eso o aquello a lo que se refiere. Sumando todas las partículas, *xi + n + àca-ni* puede ser traducido como principio de luz o claridad (*xi*), de eso (*ni*) que soy o es (*n + àca*).

Ahora bien, el vocablo *xi + n + àca-ni* se ha sonorizado en el zapoteco de Comitancillo, sin mucha variación fonológica, en *xi-nà-ca-ni* o *xi-ràca-ni*, y se usa para preguntarse qué es lo *qué le pasa*, o *qué le sucede*, o *qué es lo que significa*, o de *qué está hecho*, siendo, a nuestro juicio, una de las preguntas fundamentales del “preguntar”, es decir, la esencia del preguntar, o “ser el ser de cualquier cosa” en cuanto a su ser o *constitución* “esencial”. Por ejemplo, los vocablos *xi + àa* o *xi + na-yàa* aparecen como “ser iterum, el ser que tiene cada vno o hechura, y tomase también por essencia” (folio 377, columna 4), o el principio (*xi*) claro o limpio (*na-yàa*) tomado como esencia, en tanto que *tacaya* es traducido como “ser hecho algo” (folio 377, columna 4), como constituido/hecho en esencia/claridad.

Ser es esencia, el “principio” constituido/hecho de algo. Por ejemplo, *quelá o-gaa* se traduce como “desde el principio” (folio 124,

columna 43), *quèla* alude a la esencia, a lo “originario”, a lo que está mucho antes de todo. Y la unidad léxica *o-gaa* se asocia al nueve. En el zapoteco del Istmo, *gàa* o *ga* es nueve y representa el número de grecas que llevan al mundo de abajo, oscuro (*quèla*), de donde provienen y retornan todas las cosas. El doctor Abraham Cabrera-Cabrera, zapoteco, de Ixtaltepec, Oaxaca, México, nos recuerda que “el campo semántico *Gaa* o ‘Ga’ indica el final de un ciclo y principio del siguiente, es el espacio que permite la continuidad. Lugar de la re-creación” (Cabrera-Cabrera, 2010) de lo que emerge y retorna emergiendo. Filosóficamente, el nueve, que alude al número de las grecas o niveles que nos conducen al mundo de abajo –al vientre materno de la tierra–, es el punto *liminal*, que cierra y abre una nueva relación con posibilidades de recreación y vida nueva. El nueve es un punto ambiguo, zona cuasi indefinida, donde algo deja de ser lo que era para convertirse en algo que todavía no es.

En tanto que los vocablos *xí + àa* y *xí-na-yàa*, que se aplican también en la construcción lingüística del ser, aluden a la otra mitad de la dualidad, a la luz, principio complementario de la esencia (ser), la obscuridad primerísima (*quèla*); así *xí-lla* o *xí-yàa* está asociado con el amanecer, lo limpio, lo claro, o el principio (*xí-chij*), limpio (*na-yàa*). Entonces, el segundo momento complementario de “ser el ser de cualquier cosa” (folio 377, columna 3) es *el-ser*, lo cual representa la otra mitad, el principio (*xí*) del alba, asociado a la claridad (*na-yàa*), a la luz del amanecer que abre y hace posible la vida en la tierra. *Ser* es la obscuridad, *primerísimo principio*, y *el-ser* es la luz, *segundo principio complementario*, representado por la claridad y el amanecer. Ambos principios (obscuridad/luz) o esencias del ser forman/constituyen (*tacaya*) la vida que acontece y emerge en el mundo.

De hecho, el vocablo [*pia-nij-quela*] *xianij* se traduce como “luz” (folio 249, columna 2), o luz (*pianij*) profunda (*quèla*) que ilumina o aclara (*xí-a-nij*). En el zapoteco del Istmo, *bèa-nij* se dice luz, pero también se emplea para decir mirada o simplemente ver. La unidad

léxica *pia-nij* que registra Córdova en su vocabulario, fonológicamente puede decirse *pèa-nij*, y *pèa* se puede traducir como “estilo, modo, o manera, o costumbre” (folio 190, columna 2) o “propiedad o ser de cualquier cosa” (folio 330, columna 2). Puede ser interpretado como manera de *ser*, o simplemente el-ser de cualquier cosa, en tanto que la raíz *nij* es “murmullo de ge[n]te que suena y no se entiende lo q[ue] dicen o es” (folio 278, columna 2). “[N]ij es la raíz del verbo hablar” (De la Cruz, 2007), y representa el habla o toda acción de hablar. Sumando los dos morfemas, *pia + nij*, podemos decir que la luz (*peà + nij*) es el ser (*pèa*) del habla (*nij*). Así, el ser (*pèa*) no solo está asociado a *eso* que acontece o aparece en la tierra, sino al hablar (*nij*) o a la emergencia de la luz (*péa + nij*) y el habla (*tì-nij*) en el mundo. Entonces, el-ser es lo que acontece y asoma como luz y habla sobre la tierra.

Por ejemplo, en el vocablo *na-pèa-nij* encontramos que la partícula *na-*, *na* o *ña*, es mano (*na*) o madre (*ñà*), que analógicamente refiere al apoyo (mano), lo que sustenta o lleva el alimento (la mano) a la boca (*tó-a*), o principio (*na, ña*) de vida (*na-pea-nij*) que da (*na, ña*) el-ser (*pèa*) y el-habla (*nij*) o que habla y/o hace hablar (*nij*). Gregorio López y López lo expresa de esta forma. Ser o el “Guen-da pare todo; pare actos, pare pensamientos, pare al mundo y a Dios. Más aún, ¿de qué podemos hablar sino de lo que el ser pare? Toda vía más: el ser (guenda) pare también el habla misma, pare la palabra, pare el logos” (López y López 1961, p. 16). Ser o *quèla* no solo es esa “inagotable energía” que siempre pare y em-puja, sino que ella misma, al parir el logos, es “anterior” a ella, “anterior al mundo”, condición primerísima (preontológica) del habla y de el-ser (luz, vida, habla). “El Principio es madre, es gozaana de todas las cosas [...], maternidad: la gravidez de las cosas manifestándose por doquier. El parto siempre inminente [...], revelaba a cada paso su inagotable energía preñando con violencia insólita a las cosas” (López y López, 1955, p. 90).

Las mismas partículas, *pèa + nij*, que aluden a la luz, al habla y al ver, se emplean para decir vida: *na-pèa-nij* o *na-pà-ni*, según lo

registró Córdoba. Así, todos los morfemas juntos, *na-pèa-nij* o *na-pà-ni* indican vida o lo que nace (*tàle*) y vive (*na-pà-ni*). Como podemos ver, las partículas *pèa* + *nij* se usan para referirnos a la luz (*pèa* + *nij*), al mirar (*pèa* + *nij*) y a la vida (*na-pèa* + *nij*); la luz (*pèa* + *nij*) es la claridad (*na-yà*) que despeja la obscuridad (*quèla*) y, en lo abierto (*ti-xàa*) por la luz sobre la tierra, la vida aparece y puede ser presenciada/mirada (*pèa* + *nij*) como lo que irrumpe (*tàle* o *riále*) o se manifiesta/mira (*pèa* + *nij*) en ella.

Por ejemplo, una de las múltiples expresiones que usa Córdoba para referirse a la vida es *xi* + *nèza-ya*, que se traduce como “vida la vida que biuo iterum” (folio 425, columna 3). En este caso, la partícula *xi*, como hemos dicho, es principio, la claridad que abre y despeja por momentos la obscuridad, *nèza* es “senda o sendero” (folio 475, columna 3), camino, y puede entenderse también como lo correcto, la verdad, es decir, lo que está en su camino, en su justo lugar o medida (*péa*). Mientras que el sufijo *-ya* indica lo limpio, lo claro, asociado nuevamente con la luz. Si el-ser es luz, entonces es principio (*xi-llà*), es claridad (*na-yàa*). *Xi* + *na* + *yàa* es “sustancia de lo que es el hombre hecho” (folio 392, columna 1); esa “sustancia” limpia y clara es la luz que hace posible la apertura de la claridad y la vida.

Podríamos decir que el-ser es la luz, la “sustancia” de la vida con la que está hecho el hombre y todas las cosas con vida. Pero la traducción que nos da Córdoba de *quèla* o la obscuridad es “ser el-ser de cualquier cosa” (folio 377, columna 3), es decir, la obscuridad es la esencia (ser) de la luz (el-ser) de cualquier cosa. Por eso, en la construcción lingüística de la luz, se dice [*pianij-quela*] *xianij*, que se traduce como “luz” (folio 249, columna 2), como indicando que la luz (*pia-nij*) viene de la obscuridad (*quèla*), fuego de la vida con lo cual se alumbra (*xianij*) el mundo (*queche-layòo*). Incluso, cuando van unidas ambas esencias, *ser* obscuridad y *el-ser* de la luz, indican la síntesis de todo, la unidad dual de la obscuridad y la luz como esencia (*xi* + *àa*), sustancia (*xi* + *na* + *yàa*) o constitución (*tacaya*) de las cosas.

Así, del término *xi-quela dios*, Córdoba nos ofrece tres traducciones: “ser el ser de dios” (folio 377, columna 4), “naturaleza de dios” (folio 280, columna 1) o “esencia de dios” (folio 187, columna 2), entendiendo que dios, en nuestro contexto de interpretación, no es el dios cristiano de Juan de Córdoba, sino el principio absoluto del equilibrio primordial luz/obscuridad. El morfema *xi* es principio, y refiere a *xi-llà* o *xi + anij co + pijcha*, es decir, a la “claridad del sol o luna qua[n]do quieren salir” (folio 077, columna 3), a la claridad (*xi-llà* o *xi-à*) de la luz (*pianij*) del sol (*co + pijcha*). La unidad lingüística *quèela* es “noche la noche” (folio 283, columna 2), asociada a la obscuridad primordial, “ser el ser de cualquier cosa” (folio 377, columna 3). Entonces, el difrasismo *xi-quela* representa la unión de la luz (*xi*) y la obscuridad (*quèela*). Ambos forman la esencia (*xi + àa*), sustancia (*xi + na + yàa*), constitución (*tacaya*) o el ser (*ti-tàca*) dual (luz/obscuridad) de todas las cosas.

La luz (*pèa-nij*), como sabemos, viene del sol, fuente de calor, energía generadora de vida, y es energía que abre la claridad por el movimiento, que clarifica y despeja por momentos la obscuridad primordial, pero sin trascenderla por completo. Sin embargo, la luz por sí sola no genera el movimiento dual de las cosas, el primerísimo impulso/movimiento nace al interior de la fuerza oscura, de lo que todavía no es movimiento pleno, únicamente cuando la luz nace dentro de ella y se empareja con la obscuridad, deviene movimiento dual luz/obscuridad. Recordemos que en el *Códice Vindobonensis* de los mixtecos, en el “principio era obscuridad, confusión [...] luego [vino] la palabra”, la luz. La obscuridad (*quèela*) es la “concentración de la materia en un solo punto” (Bonifaz-Nuño, 2011, p. 31); es el Uno que contiene todo lo que toda vía no-hay. Se desdobra en su inmanencia, en Dos, produce la luz, y esta, al trascenderla inmanentemente (porque no la supera jamás), deviene la pareja primordial luz/obscuridad (*xilla-quèela*), fundamento filosófico del movimiento (*pi-yèe*) del tiempo (*pi-yèe*) que los calendarios (*pi-yèe*) van a medir. Entonces, aquí la luz (*pèa-nij*) aparece como el tiempo (*pi-yèe*), pero también como el espacio (*lâte*), que ya

se puede medir gracias a la fuerza, a la matriz de la obscuridad que ha generado el movimiento (*pi-yèe*).

La obscuridad, antes del movimiento/luz (*pèa-chij*), es todavía in-movimiento, “sin tiempo, ni espacio” (Pol Vuh, [1756] 2019), sin causas ni efectos, “sin movimiento, ni tiempo, ni espacio, ni luz, pero que todas ellas están ahí contenidas como meras posibilidades de lo que todavía no hay” (Sánchez-Antonio, en prensa). Cuando la obscuridad (*quèela*) se desprende de sí, se desdobra en el primerísimo movimiento originario, en luz (*quèela-pèa-nij*), es cuando esta, gracias a la fuerza de la primera, deviene movimiento dual (*quèela-pèa-chij*). Por eso, la luz es perpetuo (que no es eterno) movimiento. Asimismo, la luz deviene vida (*na-pànij*), como movimiento constante (que no es eterno), dentro del espacio-tiempo que la obscuridad le permite. Simplemente, donde no hay movimiento dual, equilibrado, entre luz/obscuridad, fuego/agua, no hay vida.

Es más, la luz (*pèa-nij*) es porque hay movimiento (*pi-yèe*), pero no desde sí, sino por el emparejamiento de la luz/obscuridad. Si bien la luz es calor, hay calor porque hay movimiento entre luz/obscuridad, motor de la energía primordial. En este sentido, a nivel cósmico, creemos entender la luz como el movimiento dual (*quèela-pèa-chij*), pero no es un movimiento uniforme, lineal, sino un movimiento que se genera gracias a la primera oposición inmanente entre la luz/obscuridad. Y digo inmanente porque la primera separación se da dentro de la obscuridad, ya que ella contiene todo, no hay nada que esté fuera de ella. Solamente la luz la determina y la trasciende, pero inmanentemente, ya que tampoco la supera o se sale fuera de ella.

En este punto, encontramos cierta similitud con la cosmología de la India, al decirnos que la materia manifiesta –que podría ser la luz– y la materia no manifiesta –que podría ser la obscuridad– se relacionan mutuamente para producir sus efectos en sus causas y sus causas en sus efectos. Se trata de la “causa como un ímpetu que lleva en sí, de forma latente el efecto” (Arnau, 2018, p. 62). La causa no manifiesta es la obscuridad y el efecto manifiesto que

sale dentro de la oscuridad es la luz. “Lo no manifestado es causa de sí mismo, de él emana el mundo y en él se reabsorbe, siguiendo ciclos recurrentes de despliegue y repliegue” (Arnau, 2018, p. 63) de la oscuridad y la luz en el tiempo y el espacio.

El despliegue de lo no manifestado (la oscuridad) y el repliegue de lo manifestado (la luz) como movimiento es siempre un *trascender inmanentemente* como oposición originaria entre la oscuridad y la luz, pero esta separación no es antagónica, sino complementaria, equilibrada y, además, “diferencial”. Es decir, en la relación oscuridad/luz (*quèela/pèa-nij*), nunca se funden absolutamente (si se fundieran completamente, desaparecería el movimiento). Siempre mantienen, en menor o mayor intensidad, sus distinciones primigenias. Son esas distinciones primarias las que mantienen el devenir y el flujo de energía vital como movimiento. Por eso, la luz es movimiento: por la separación originaria de la luz al interior de la oscuridad, en equilibrio perpetuo (que no es eterno) pero “diferencial”, ya que no se funden completamente y siempre mantienen sus distinciones primarias en el emparejamiento.

En efecto, podemos decir que, cosmológicamente, la luz es la *segunda* condición primordial del movimiento, y que en zapoteco significa fuerza (*xoo*), poder, principio, origen (*pi-chij-go*) que sacude, que vibra (*xoo*) no solo la tierra (*queche-layòo*), sino el corazón (*làchi*), que mueve todo. Cuando este pierde el movimiento/fuerza de los músculos, la vida se detiene. El movimiento es fuerza (*xoo*): irrumpe, sacude, despierta, anima y hacer vivir y permanecer la vida. Esto es lo que nosotros llamamos una filosofía de la luz, es decir, una filosofía del movimiento luz/oscuridad, de lo que irrumpe, emerge constantemente, retorna y reaparece como lo que asoma sobre la tierra. En la dualidad complementaria y diferencial, luz/oscuridad generan el movimiento (*pi-yè*), y con ello el espacio (*làtì*), el tiempo (*quij-zà*), la conciencia (*làchi*) y el verbo (*tìcha*).

La “primerísima” separación/movimiento primordial se da dentro de la *oscuridad*, para convertirse, gracias a la primera acción,

en un “segundo” movimiento *cuasi originario* en la separación *obscuridad/luz*. El tercer movimiento es la unión complementaria de la *luz/obscuridad*. Ahora sí, juntos generan el movimiento/luz (*quij-zà*), en un equilibrio siempre “diferencial” entre la luz y la obscuridad, y con ello, el tiempo (*pi-yè-quij-zà*), el espacio (*làti*), la vida (*na-pàni*), el corazón (*làchi*) y el habla (*tìcha*). En el emerger puro, originario, primigenio de la plenitud de luz del sol sobre la tierra, aparece todo lo que aparece. Y gracias a ella, la vida *es* en cuanto se *muestra* algo a la tierra como vida plena y potencia infinita, “flujo vital del [eterno] permanecer”: *titija ya* (folio 311, columna 3) en el ser de las cosas. En efecto, “ser” el-ser de todas las cosas (*quèla*) es una condición preontológica, es decir, antes de que las cosas *sean* algo con sentido en este mundo, gracias a la luz, primero *hay* vida, por eso, “ser” el-ser es el principio *primerísimo* que nos *muestra* que *antes* de *ser*, primero *hay* algo, *hay* vida sobre la tierra.

Por eso, el *guenda* o *quèla* (“ser” el-ser de todas las cosas) es la condición primera, preontológica. Incluso *antes* de que haya luz, sus entrañas oscuras y caóticas *guardan* todas las posibilidades de “hacer nacer”: *tàchea* (folio 279, columna 1) las cosas sobre el cual la luz alumbra y abre para cogenerar, *tàcha*, “nacer” (folio 279, columna 1) la vida en la tierra y en los mares. Antes de que la vida *sea* algo en el *sentido* del mundo, la vida *antes* es vida como tal, y *hay vida* por el simple hecho de que *hay luz*. En efecto, es este movimiento perpetuo (que no es eterno) entre la luz y la obscuridad el que dará origen a todo lo que existe en la tierra. Nada puede existir fuera de esta relación, todo está contenido dentro la obscuridad y todo emerge gracias a esta unidad dualizada. Cuando esta relación armonizada se rompa, todo regresará a la obscuridad primordial, incluso la luz-vida/habla, su pareja primigenia, retornará dentro de ella.

Así, en la cosmología de la India: “Nada nuevo se produce en el mundo, todo se encuentra contenido en la materia primordial cuando todavía no se ha manifestado y toda la diversidad del mundo regresará a ella tras su repliegue” (Arnau, 2016, p. 63). La

energía/materia obscuridad, madre y principio de todas las demás, contiene todo lo que “todavía no se ha manifestado” y, al mismo tiempo, se convierte en el último principio de retorno, donde “toda la diversidad del mundo regresará a ella tras su repliegue”. La luz y la vida en movimiento perpetuo (que no es para siempre) son una manifestación visible/posible de la obscuridad. Sin embargo, todas las cualidades de la luz/movimiento/vida desaparecerán cuando el movimiento perpetuo (que no es eterno) entre la energía primordial luz/obscuridad se detenga. Y esto va a suceder en algún momento, ya que la luz/movimiento, que es temporal/tiempo, retornará a su origen, a las obscuridades primordiales que resguardan todo.

Filosofía de la vida en los zapotecas, diálogos de saberes y transición poscivilizatoria

La estructura básica de la filosofía de los zapotecas se centra en la relación obscuridad/luz como motor originario de todo. La relación equilibrada entre la obscuridad/luz, agua/fuego, frío/calor o tiempo de sequía/tiempo de lluvia marca las condiciones naturales en las cuales son posibles la tierra y el aire, para que juntas, en el vínculo obscuridad, luz, agua, tierra y aire, constituyan las condiciones de la vida en el planeta. Nada puede ser posible fuera de la relación equilibrada luz/obscuridad, pareja primordial que establece las condiciones en las cuales la tierra y el aire son posibles, las cuales, a su vez, crean, sostienen y reproducen la vida de todos. Dentro de esta filosofía cósmica de la vida, el ser humano se comprende como una fuerza cósmica más dentro de esa amplia red de relaciones vitales que crean las condiciones para que él pueda vivir. Fuera de la relación fuego/agua, como lo han entendido los zapotecas y todas las culturas mesoamericanas y andinas, el ciclo agrícola no es posible.

Por ello, como lo ha dicho Rubén Bonifaz-Nuño, “la forma hombre tiene la enorme responsabilidad de mantener, cuidar y

perfeccionar lo creado” (1995) por la energía primordial fuego/agua, pero dentro de las condiciones equilibradas (seco/húmedo) del metabolismo de la biosfera que hace la vida. Así, los seres humanos, al conservar y perfeccionar lo creado por las fuerzas primordiales fuego/agua, se conservan en comunidad, cuidando y reproduciendo en reciprocidad la vida de todos. Es decir,

dado que la relación entre los humanos y lo sagrado se establece dentro de un marco de reciprocidad, y que lo sagrado se puede identificar en cierta medida con la naturaleza, encontraríamos la existencia de una relación de reciprocidad entre los humanos y la naturaleza (Filgueiras Nodar, 2020, p. 311).

Esta comprensión básica del mundo ha permitido que los pueblos mesoamericanos y andino-amazónicos hayan sobrevivido por miles de años, adaptándose siempre en las condiciones naturales de los ciclos neguentrópicos y entrópicos de la tierra y la madre naturaleza. Las comunidades ancestrales comprendieron y aún siguen comprendiendo bien que su vida comunitaria depende de la relación equilibrada fuego/agua en la tierra que mantiene con vida los ecosistemas; sin este equilibrio termodinámico de la relación fuego/agua en el planeta, la vida desaparece.

Hoy ante el colapso civilizatorio y los modos de intervención del ser occidental y el capital en la vida nos obligan a buscar otras formas de comprender y hacer la vida, que no sean dicotómicas, antropocéntricas, individualistas, mercantilistas, capitalistas, coloniales, patriarcales, sexistas, racistas, etc. Ahora requerimos de otros sistemas de valores ético-estéticos, otra forma de entender y vivir la vida, o más bien la vida del hacer comunitario, profundamente ecológico, existente en los pueblos del sur global. Esta filosofía de la vida de “mantener, cuidar y perfeccionar lo creado” (Bonifaz-Nuño, 1992, 1995) por la relación fuego/agua en la tierra es la que sustenta las luchas de los pueblos originarios en México y en toda América; es este núcleo ético-filosófico el que nos puede suministrar formas de hacer la vida con la vida y para la vida.

O, como lo han dicho José Ángel Quintero Weir y Elizabeth Pirela: “la urgente *Vuelta al Nosotros / Chikekü We* como comunidades humanas (indígenas y no indígenas), en la producción y reproducción de la vida de Nosotros y el mundo” (Quintero Weir y Pirela, en este volumen). No podemos seguir reproduciendo relaciones contra la vida que instrumentalizan y cosifican a la madre tierra como cosa o mercancía que se vende. Esta lógica antropocéntrica e instrumental de relacionarse con el todo es inexistente e incomprensible si nos situamos en la profunda filosofía vitalista de los pueblos ancestrales. Este saber de la vida comprende la *red de relaciones vitales* que se entretajan entre la oscuridad, la luz, el agua, la tierra y el aire con los ecosistemas, para conservar y reproducir la vida. Dicho de otro modo, este “Saber de la vida se vuelve condición para salvar la vida” (Leff, 2019, p. 9).

La posición ética y ontológica del ser humano en la trama filosófica de los zapotecas, pero también en la filosofía de los pueblos milenarios, marca la enorme responsabilidad que tiene para asegurar “la permanencia, la constante y perpetua vida del acto de creación [...], porque la creación no es un hecho estático, sino un permanente proceso [...]; él es medio insustituible de su preservación y desenvolvimiento” (Bonifaz-Nuño, 1995, pp. 30-32) de la vida en el planeta. En la filosofía de los zapotecas, el ser humano no es visto como un ser supremo, soberano, autónomo y opuesto a naturaleza. No existe un sujeto soberano, independiente y libre que tenga el dominio de sí y el control técnico de la madre naturaleza. Él es una energía cósmica interconsciente, producto de la relación fuego/agua que mantiene con vida los ecosistemas, heredero responsable de cuidar, conservar y perfeccionar comunitariamente lo creado por las fuerzas oscuridad/luz y fuego/agua en la tierra. Por ello, como lo explica nuestro filósofo maya Domingo Martínez Paredez, es importante considerar

este legado filosófico, científico y religioso que nuestros ancestros preamericanos nos dejaron como prueba innegable de conocimientos,

pero más que nada como testimonio de su alto sentido ético del hombre ante el hombre, un verdadero sentido cósmico de ciudadano del universo, como parte integrante de la naturaleza, incorporado a ese Ser Absoluto (1976, p. 19).

Encontramos en la filosofía de los zapotecas, pero también en la gran mayoría de los pueblos milenarios amerindios, una *ética del saber habitar la tierra*, una

ética del don, el cual refiere al conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado (Barabas, 2003).

Las comunidades ancestrales comprendieron muy bien los ciclos de energía luz/obscuridad y los equilibrios de las fuerzas fuego/agua en la tierra. No respetar la armonía preestablecida por la relación obscuridad/luz generaría efectos muy graves en el ciclo agrícola y en la vida de todos. En este sentido,

los dioses de la tierra, de las aguas y de los montes formaron parte del colectivo imaginario de la mayoría de los pobladores, se siguieron reglas y observancias en el uso de los recursos naturales para evitar castigos y poder beneficiarse continuamente de la abundancia de los mismos (Lazos y Paré, 2000, pp. 53-54).

Los pueblos milenarios, como podemos ver, constituyen e instituyen su *hábitat* y su relación con los ecosistemas de una forma armoniosa, buscando siempre cuidar el equilibrio primordial de la relación fuego/agua en la tierra. De ahí el reclamo de las comunidades ancestrales de cuidar el agua, la tierra, el viento, los lagos, las montañas, los árboles, los animales, etc., por ser las fuerzas sagradas, supremas que nos dan la vida. La lucha de los pueblos originarios en el estado de Oaxaca, pero también en todo el país y el continente, son ahora un movimiento social clave para detener la invasión ecocida del capital en nuestras tierras. Las formas

de vivir la vida comunitaria en armonía con los ecosistemas se vuelven hoy más que nunca necesarias para defender las tierras, las aguas, los vientos, pero también los animales, las plantas, las rocas, las montañas y todos los seres sagrados que mantienen la red de relaciones vitales en equilibrio para producir, mantener y conservar la vida de todos. Requerimos de nuevas formas de relacionarnos con los ecosistemas desde un diálogo de saberes que ponga como criterio ético universal el cuidado y la conservación de la vida del planeta (Sánchez-Antonio, 2020a, 2020b, 2021a).

Hoy el sistema capitalista, moderno/colonial, imperial, patriarcal, sexista y racista ha degradado las condiciones termodinámicas que garantizaban la vida en el planeta. La forma de vida occidental, basada en la intervención del capital y en una concepción antropocéntrica del ser, es insostenible, por lo que se vuelve urgente la transición –desde un diálogo de saberes y haceres de la vida armónica con los ecosistemas– hacia una nueva forma de habitar la tierra, que pone en el centro el cuidado de la vida de la madre naturaleza, de las plantas, los animales, los cerros, etc., para poder mantener la vida. En este contexto de transición civilizatoria, las comunidades ancestrales de vida tienen mucho que aportar, pues sin ellas el diálogo de saberes sería infructuoso, deficiente y falso. No requerimos de una teoría eurocéntrica de la acción comunicativa en el sentido de Habermas (1987), donde la “inclusión del otro” (Habermas, 1997) en la “modernidad inconclusa” (Habermas, 1989) o “el reconocimiento” que propone Axel Honneth (1992) parecen ser la vía. Los caminos que proponen los pueblos de la tierra, excluidos y negados por la modernidad occidental capitalista, son otros, y ellos nos pueden suministrar, en un diálogo de saberes y haceres, nuevos sistemas estéticos, éticos, valorativos y formas de vivir y hacer la vida en equilibrio con el complejo metabolismo de la madre naturaleza.

No se trata de regresar al pasado romántico de las culturas ancestrales, eso es imposible, sino de transitar hacia nuevas formas de vida, que pongan en el centro el cuidado de la diversidad de la

vida de la tierra, así como las culturas, las lenguas y las formas de vivir la tierra en armonía con el metabolismo de los ecosistemas. La transición histórica hacia un nuevo proyecto transcivilizatorio implica superar todos aquellos grandes problemas de la humanidad que han causado la destrucción de la vida, a través un diálogo mundial de saberes que afirme y quiera la vida. Sin este querer vivir como objetivo último, el diálogo de saberes se volverá infecundo y falso. “Existe una urgencia de aprender de otras culturas, de otros pueblos, aun cuando estos últimos no hayan pasado por los pasillos de la academia; debemos profundizar y ampliar el diálogo de saberes que refleje nuevas formas de aprendizajes” (Barkin, 2012, p. 11) para el cuidado y conservación de la vida. La vida misma no es posible en esta civilización de la muerte. Por ello, se vuelve necesario no solo transitar a un nuevo proyecto transcivilizatorio que supere las lógicas destructivas de la vida, sino de fortalecer y fomentar en los procesos locales y comunitarios, formas de vida ecológicas, armonizadas con la *red de relaciones vitales* que conservan los ecosistemas (Sánchez-Antonio 2021b, 2022a, 2022b).

En el caso concreto del estado de Oaxaca, podemos encontrar una gran diversidad de procesos y luchas comunitarias que defienden sus bienes sagrados ante la imposición de empresas mineras, parques eólicos, fábricas de aspas, etc. En Oaxaca, el sintagma “otro mundo es posible” ha sido puesto en práctica y construido nuestras comunidades desde hace varias décadas. Recientemente, en el 2020, se fundó la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca, en la que participamos como miembros fundadores, con catorce centros universitarios distribuidos en las ocho regiones del estado de Oaxaca, la cual tiene el objetivo de recuperar y fortalecer los saberes ancestrales de las comunidades y las luchas por la defensa de la vida. En dichos centros, se están impulsado procesos de reconstrucción de los saberes comunitarios, el fortalecimiento de las lenguas, identidades, costumbres y formas de vivir la vida de los pueblos. En el caso concreto del Centro Autónomo Comunal Ndaniguia (CEACOMUN) de San Pedro Comitancillo:

Estamos apostando a la defensa de los ecosistemas, de la tierra, a la alimentación sustentable administrada de manera comunitaria, colectiva y desde principios comunes para asegurar la sobrevivencia de todos. Estamos conscientes de que, en 2040, si no es que antes, el colapso ambiental será irreversible, por lo que nos estamos preparando desde la vida comunitaria para proteger nuestra tierra, los ecosistemas y la vida [...]. Nuestra principal concentración ahora, no está solo en frenar los megaproyectos, sino también en reflexionar sobre cómo generar posibilidades propias y en un lenguaje propio, acciones lógicas que nos ayuden a resolver la vida [...]. Esta vez, lo que ocupa nuestros sueños e iniciativas es lograr explicar desde nosotros quiénes somos y qué queremos ser para la vida. Lo que tenemos claro es que ya no vamos a permitir que nadie nos venga a explicar quiénes somos y lo que quieren para nosotros sin nosotros (Sánchez-Antonio y Solórzano-Cruz, 2022, pp. 116-117).

Como podemos ver, existe un esfuerzo colectivo y comunitario a través de los catorce centros autónomos universitarios en el estado de Oaxaca de apoyar la reconstrucción de los saberes milenarios de los pueblos, sus costumbres, lenguas y formas de vidas, así como el fortalecimiento de las luchas contra la imposición del capitalismo imperial en las tierras de los pueblos. En este marco de reconstrucción y de lucha es en donde propusimos diversos cursos y seminarios en el CEACOMUN de San Pedro Comitancillo y, ahora, en el ICEUABJO, abordando la filosofía, la religión, la educación y la astronomía calendárica de los zapotecas. Como resultado de este trabajo, surgió el libro *La filosofía de los zapotecas: hacia un diálogo mundial interfilosófico transmoderno*. Allí reconstruimos parte del núcleo ético-ontológico de nuestra cultura para, desde ese fundamento y en diálogo con los aspectos positivos y liberadores de la ciencia y la tecnología occidental, fomentar y construir alternativas ecológicas de vida, así como estrategias de sobrevivencia y producción sustentable de alimentos, todo ello desde una matriz filosófica de los pueblos zapotecas. Parte del espíritu de nuestro centro autónomo comunitario lo expresamos de esta forma:

Nos queda claro que cuando el planeta ya no resista la intervención ambiciosa del capital, lo que vendrá será la construcción de estrategias de sobrevivencia, de intercambio y producción sustentable de alimentos, agua y semillas. No solo se trata de recuperar los saberes comunitarios y el fortalecimiento de las lenguas, ahora es urgente ir pensando propuestas concretas de autoproducción sustentable, de reducción del uso de plástico y químicos, formas de recuperar y sanar la tierra, producir alimento sano e intercambiarlo en mercados intercomunitarios desde una lógica de administración colectiva, cuyo criterio ético por excelencia sea cuidar y reproducir la vida comunitaria, incluyendo los animales, los minerales, las aguas, las tierras y los ecosistemas (Sánchez-Antonio y Solórzano-Cruz, 2022, p. 116).

Requerimos generar más espacios de lucha donde se recupere el saber vital de los pueblos originarios, sus formas ecológicas de relacionarse con la madre tierra. Sin embargo, no se trata de encerrarnos en sus marcos estético-filosóficos, sino de subsumir, desde un diálogo de saberes con criterios ético-ecológicos, los aportes positivos y liberadores de la ciencia y la tecnología occidental, así como los de la ciencia y la tecnología del sur global y el norte global. De este modo, se podrá para sumar esfuerzos locales y globales en esta nueva edad del mundo hacia formas ecológicas y sustentables de producir y mantener la vida de todos. Se trata, en el mejor de los casos, de emplear el criterio ético-ecológico que nos suministran las filosofías de nuestros pueblos milenarios para subsumir, dialógicamente, los aportes de la ciencia occidental, pero también los de Asia, África y Oceanía, en la construcción de un nuevo mundo, una nueva forma de comprender, hacer y vivir la vida, en profunda conexión con la madre tierra.

Reflexiones finales

Una de las contradicciones fundamentales de este siglo es el poco tiempo que tenemos para establecer los diálogos de saberes entre las diversas tradiciones del sur global. La construcción de una adecuada agenda global hacia una transición histórica requiere de diversos acuerdos guiados bajo un criterio común, que es el de cuidar, conservar y reproducir la vida en el planeta. Reconocemos que existen diversas acciones que se vienen haciendo desde hace varias décadas en muchas comunidades del estado de Oaxaca, en el país y el continente. Dichos pueblos, a través de sus formas de organizar comunitariamente la vida, han emprendido una la lucha a contra reloj por un mundo a favor de la vida. Sabemos bien que nos quedan menos de siete años para poder detener y revertir el capitalismo-imperial, patriarcal y el sistema de pensamiento que sostiene las acciones que están destruyendo las condiciones homeostáticas de la vida en el planeta tierra. O *actuamos local y globalmente en red* para detener la forma de vida y de consumo que ha llevado a la destrucción de las condiciones que hacen posible la vida en el planeta, o el daño será irreversible y tendremos que hablar ahora de las estrategias de sobrevivencia que tenemos que construir para salvarnos y organizar la vida comunitaria bajo condiciones extremas.

El tiempo que nos queda para detener y modificar el rumbo de la civilización es muy poco, y las tareas que nos hacen falta por hacer en cuanto al diálogo de saberes es todavía larga. A estas alturas, lo que vislumbramos es un escenario apocalíptico, en donde las formas de vida que dependen absolutamente del consumo, la compra y la adquisición en los supermercados fenecerán en poco tiempo. El cataclismo que veremos aparecer en los próximos años tendrá consecuencias inimaginables, por lo que tenemos que ocuparnos de nuevas acciones imaginables para construir, desde el saber vital de las *sabias abuelas-abuelos de la tierra* que tenemos en

nuestras comunidades, *cómo construir acciones en red de supervivencia bajo condiciones climatológicas extremas*. Algo muy cercano a nuestra postura son las conclusiones a las que han llegado José Luis Grosso y Eliana Guerrero, al decirnos que la sobrevivencia de la vida humana y no humana ante la falta del agua no requiere necesariamente de un nuevo proyecto civilizatorio planetario.

No es ya una política global, ni continental, ni regional, ni nacional, sino micropolíticas en red que tejen entre territorios comunitarios, comunales, y que apuestan a la suerte, enorme don de los seres que nos cuidan y protegen en la incertidumbre y los peligros del vivir-morir, no en la vida restringida de lo “humano” en su entropismo soberbio e ignorante de toda ciencia del saber, sino en el estar juntos y a la par (Guerrero y Grosso, en este volumen).

Consideramos que este sistema civilizatorio de muerte, cuyo fundamento metafísico se erigió en contra de la vida, no tiene marcha atrás, y no será detenido por una conciencia global que ha recuperado la conciencia perdida ni por un despertar intelectual de la humanidad entera. No. Esta civilización de la muerte tiene dentro de su origen la destrucción de la vida, y su necesaria superación implica la autodestrucción sistémica de esas formas de vidas capitalistas, patriarcales, imperiales, etc., que sirven de combustible para seguirla alimentando. El *final* de esta civilización de la muerte vendrá muy probablemente cuando el ciclo del agua en el planeta se rompa, y escasee el agua y el alimento a nivel mundial. Bajo estas condiciones, ¿quién en su sano juicio, sin alimento y sin agua, iría a trabajar en las plataformas petroleras, o en los bancos o en las fábricas de autos? Entonces sobrevivirán las comunidades o grupos humanos que mejor se organicen para cuidar y reproducir la vida bajo condiciones climatológicas extremas.

Nuevas formas de vida nacerán bajo esas condiciones apocalípticas, radicalmente distintas al modo de vida que llevamos, pero no forjada por una conciencia crítica planetaria, sino por las nuevas condiciones que imponga la madre tierra. De esa nueva condición

y de los límites impuestos por los ecosistemas, se irá construyendo un nuevo saber vital y vulnerable al tremendo poder de las fuerzas de la naturaleza. El aprendizaje de un nuevo saber que quiere y cuida la vida va a ser costoso, lento y doloroso. El hombre dejará de ser el centro del mundo no por voluntad propia, sino por atestiguar la furia desenfrenada de la fuerza de la naturaleza sobre la tierra. Entenderá que la vida entera dependerá de la naturaleza misma. No se trata únicamente de construir nuevas formas de vida que solo comprendan y se adapten a las *nuevas condiciones que harán la vida*, sino de procurar y poner en el centro el entendimiento de que *restaurar, cuidar y reproducir el equilibrio interno y externo de los ecosistemas es la condición primordial para la continuidad de la vida en el planeta*.

Bibliografía

Arnau, Juan (2018). Cosmologías de India. Védica, sāmkhya y budista. México: Fondo de Cultura Económica.

Popol Vuh ([1701-1703] 2019). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Barabas, Alicia (2003). La ética del don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad. En Saúl Millán y Julieta Valle (Coords.), *La comunidad sin límites* (Vol. I). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Barkin, David (2012). Hacia un nuevo paradigma social. *Polis*, (33), 41-58. <http://polis.revues.org/8420> ; DOI : 10.4000/polis.8420

Bartra, Armando y Gerardo Otero (2008). Movimientos Indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia. En Sam Moyo and Paris Yeros (Eds.), *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina* (pp. 401-428). Buenos Aires: CLACSO.

Bautista, Juan José (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.

Blavatsky, Helena (2022). *La doctrina secreta I. Síntesis de Ciencia, Religión y Filosofía. Cosmogénesis*. Ciudad de México: Berbera Editores.

Bonifaz-Nuño, Rubén (1992). *Olmecas. Esencia y fundación. Hipótesis iconográfica y textual*. D. F., México: El Colegio Nacional.

Bonifaz-Nuño, Rubén (1995). *Cosmogonía antigua mexicana. Hipótesis iconográfica y textual*. D. F., México: UNAM.

Bonifaz-Nuño, Rubén (2011). *Elogio del espacio. Apreciaciones sobre el arte*. D. F., México: UAM/El Colegio Nacional/UNAM.

Cabrera-Cabrera, Abraham (2009). *Educación intra-intercultural Binniza como proceso de descolonización epistémica-cultural* [Tesis de doctorado]. Universidad Pedagógica Nacional-Ajusco.

Chávez Alvarado, Saulo (2021). *Letras y números. Un alfabeto de la lengua madre*. Ciudad de México: Grupo Editorial Uixin. S.A. de C.V.

Clavijero, Francisco Javier (1917). *Historia Antigua de México* (Tomo I). D. F., México: Departamento Editorial de la Dirección General de Bellas Artes.

Colli, Giorgio ([1988] 2009). *La naturaleza ama esconderse. Φύσις κρύπτεσθαι φιλει*. Madrid: Siruela.

Córdova, Juan de ([1578] 1886). *Arte del idioma zapoteco*. México: Imprenta del gobierno de Morelos.

Córdova, Juan de ([1578] 1942). *Vocabulario en lengua zapoteca, hecho y recopilado por el mayor reverendo padre fray Juan de Córdova, de la orden de los predicadores, que reside en esta nueva España*. D. F., México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

De Burgoa, Francisco ([1672-1674] 1989). *Geográfica descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca* (Tomos I y II). D. F., México: Biblioteca Porrúa.

De la Cruz, Víctor (1995). Los nombres de los días en el calendario zapoteco piye en comparación con el calendario nahua. *Estudios de cultura náhuatl*, (25), 149-176.

De la Cruz, Víctor (2007). *El pensamiento de los binnigula'sa': cosmovisión, religión y calendario, con especial referencia a los binnizá*. D. F., México: CIESAS/CONACULTA/INAH/Juan Pablo Editores/IEEPO.

Depaz-Toledo, Zenón (2015). *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Ediciones Vicio Perpetuo de Julio Benavides Parra.

Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del sur. Transmodernidad y descolonización*. D. F., México: Akal.

Eliade, Mircea (2016). *Tratado de historia de las religiones*. D. F., México: Ediciones Era.

Estermann, Josef (2006). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.

Fernández de Miranda, María Teresa (1995). *El protozapoteco*. D. F., México: COLMEX/INAH.

Filgueiras Nodar, José María (2020). La cosmovisión de los zapotecos de la Sierra Sur de Oaxaca (México) y la ética ambiental comparada. *INDIANA*, 37(2), 303-322.

Fornet, Betancour (2007). La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. *Solar*, (3), 23-40.

García-Bacca, Juan David (Comp.) (2021). *Los presocráticos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización de lo social*. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen (1997). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Madrid: Paidós.

Heidegger, Martín (2012). *Heráclito*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.

Hernández-Díaz, Miguel (2022). Pensamiento filosófico de los pueblos originarios en América Latina: Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara. En Francisco López-Bárceñas (Coord.), *El pensamiento indígena contemporáneo* (pp. 49-63). Ciudad de México: El colegio de San Luis A.C.

Honneth, Axel (1992). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

Krickeberg, Walter ([1968] 2022). *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Lara-González, Everardo (2004). *Paso, camino y danza con la cuenta de la armonía. Teoría matemática del origen del Universo, y el orden de la cuenta del maíz*. D. F., México: El Angelito Editor.

Lazos, Elena y Paré, Luisa (2000). *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida. Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*. D. F., México: UNAM-IIS/Plaza y Valdés.

León-Portilla, Miguel ([1956] 1976). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. D. F., México: UNAM.

Leff, Enrique (2019). Devenir de la vida y trascendencia histórica: las vías abiertas del diálogo de saberes. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (50), 4-20.

Leff, Enrique (2020). Heráclito. La Φύσις y el desocultamiento de la vida. *Cosmotheoros. Revista Internacional de Epistemología Ambiental*, 1(1), 1-37.

López, Francisco (2003). Gran Himno a Amón-Ra. Papiro Boulaq 17. *Amigos del antiguo Egipto*. <https://amigosdelantiguoegipto.com/?p=18771>

López-Austin, Alfredo (2015). Sobre el concepto de cosmovisión. En Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López-Austin (Coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 17-50). D. F., México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.

López y López, Gregorio (1947). En pos de una filosofía zapoteca. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, (27), 9-20.

López y López, Gregorio (1955). Filosofía zapoteca *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, (57-59), 1-15.

López y López, Gregorio (1961). *Esquema del pensamiento filosófico zapoteca* [Tesis de maestría]. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Lucio, Carlos y Barkin, David (2022). Postcolonial and anti-systemic resistance by indigenous movements in Mexico. *Journal of World Systems Research*, 28(2), 293-317. doi: 10.5195/JWSR.2022.1113

Mackay, Ried (2022). An Indigenous critique: Expanding sociology and recognizing unique Indigenous knowledge. *Frontiers in Sociology*, 7. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2022.1047812>

Magaña, Sergio. (2021). *Las auténticas profecías Toltecas. Cómo el calendario azteca predijo los eventos modernos y revela un camino hacia una nueva era de la humanidad*. México: Kepler.

Marcus, Joyce (2008). *Monte Albán*. México: FCE/COLMEX.

Martínez Paredez, Domingo (1976). *El Popol Vuh tiene razón. Teoría sobre la cosmogonía preamaricana*. D. F., México: Orión.

Mondolfo, Rodolfo (2007). *Textos y problemas de su interpretación*. D. F., México: Siglo XXI.

Münch, Galindo (2006). *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*. D. F., México: UNAM-IIA.

Ortiz, Ignacio (2006). *Acercamiento a la filosofía y la ética del mundo mixteco*. Oaxaca: CNCA-DGCP/Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca.

Oviedo Freire, Atawallpa (12 de abril de 2021). Santiago Castro-Gómez y el eurocentrismo de los decoloniales. *Bolpress.com*. <https://bolpress.com/2021/04/12/santiago-castro-gomez-y-el-eurocentrismo-de-los-decoloniales/>

Quesada-García, Octavio (2017). Descolonización de las imágenes antiguas mexicanas. La identidad negada. En Octavio Quesada-García, Lilián Álvarez Arellano y Adalberto Santana (Coords.), *Discurso y descolonización en México y América Latina* (pp. 13-19). Ciudad de México: UNAM-IICH.

Sánchez-Antonio, Juan Carlos (2020). Cosmovisión mesoamericana, descolonización de las ciencias sociales y diálogo mundial de saberes. *Eidos*, 34(34), 351-388.

Sánchez-Antonio, Juan Carlos (2021a). Más allá de la visión hegeno-eurocéntrica de la historia: el lugar de América (Latina) en la historia mundial transmoderna. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*, (24), 8-36.

Sánchez-Antonio, Juan Carlos (2021b). Genealogía de la comunalidad indígena: Descolonialidad, transmodernidad y diálogos inter-civilizatorios. *Latin American Research Review*, 56(3), 696-710.

Sánchez-Antonio, Juan Carlos (2021c). Pedagogía con praxis política descolonial. *Otras voces en educación*.

Sánchez-Antonio, Juan Carlos (2022). Filosofía zapoteca, ciencias sociales y diálogo mundial de saberes. *Disparidades. Revista de Antropología*, 77(2). <https://doi.org/10.3989/dra.2022.024>

Sánchez-Antonio, Juan Carlos (en prensa). *La filosofía de los zapotecas: hacia un diálogo mundial interfilosófico transmoderno*. Ciudad de México: Akal.

Sánchez-Antonio, Juan Carlos y Solórzano-Cruz, Marina Alejandra (2022). Descolonizar la educación superior y defender los territorios: En medio de la Covid-19, los desastres naturales y la imposición del corredor transistmico en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. En Carlos Maldonado (Coord.), *Educación, diversidad y nueva normalidad*. Oaxaca/ Ciudad de México: La Salle.

Seler, Eduard (2001). La religión de los zapotecos. En Víctor de la Cruz y Marcus Winter (Coords.), *La religión de los Binnigula'sa'* (pp. 3-44). Oaxaca: Fondo Editorial IIEPO.

Sellen, Adam (2007). *El cielo compartido. Deidades y ancestros en las vasijas efigie zapotecas*. D. F., México: UNAM.

Smith Stark, Thomas (2001). Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del Vocabulario en lengua zapoteca (1578) de Juan de Córdova. En Víctor de la Cruz y Marcus Winter (Coords.), *La religión de los Binnigula'sa'* (pp. 91-195). Oaxaca: Fondo Editorial IIEPO.

Terrazas-Tello, David (2017). El mito de origen mixteco: larga duración del texto-código-ritual en la memoria de la cultura. *Revista chilena de semiótica*, (7), 81-95.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen (2008). *Filosofía de la India. Del Veda al Vendata. El sistema Samkhya*. D. F., México: Kayros.

Varas Mazagatos, Azael (2020). *Breve historia de la mitología egipcia*. Madrid: Ediciones Nowtilus.

Weitlaner, Roberto y De Cicco, Gabriela (1962). La jerarquía de los dioses zapotecos del sur. En Manuel Ríos Morales (Coord.), *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología etnográfica* (pp. 231-251). Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

“El agua nos encuentra”

El relato del agua de un encuentro de saberes

Eliana Guerrero y José Luis Grosso

“El agua nos encuentra”. Norma Reartes, coplera de Belén, maestra jardinera (de infantes), le decía a José Luis que, cuando volvía al territorio de su infancia, le gustaba

animarse a eso, caminar descalza y dejar que el agua... la crecientete... sentir cuando el agua a una la toca ... no porque yo voy y entro al agua, sino dejarse tocar por el agua, dejar que ella llegue (Grosso, 2018a, p. 65).

En este “diálogo de saberes”, Eliana y José Luis se abren, en primer lugar, a la conversación con el ser territorial *agua*. Ellos dicen: “Aguas de ríos y arroyos, lagos, lagunas y pozos, de deshielo y de lluvia, de las napas subterráneas: el agua que siempre nos encuentra”. Y, cuando no llegue ni los encuentre ya más, en sus períodos y ciclos, por la destrucción ambiental causada por el modelo civilizatorio dominante, habrá de ser no solo el dolor y la angustia de la carencia y la espera, de la rogativa y el ritual, sino el triste languidecer de los territorios. Así es que, en primer lugar, entonces, para la vida tal como la experimentamos, *un encuentro territorial de saberes inicia siempre en la conversación del agua*.¹

¹ Este texto se inscribe en la problematización contemporánea de la *relación territorial en comunidades humanas-no humanas* en los formatos, límites y excesos del modelo civilizatorio occidental.

La reciente pintura de Eliana de la *mujer-cerro* –en la que muchos ven una *Virgen del Valle*: la Inmaculada hallada por los indios en una gruta de Choya, en las inmediaciones de la actual ciudad de Catamarca, a inicios del siglo XVII, y que desde entonces ha dado nuevo curso a las devociones más antiguas de la región–, esta pintura muestra la *mujer-cerro/Virgen del Valle* en el palimpsesto de las creencias populares, sumergida en las *fuerzas territoriales* del cerro, la luna y las estrellas, los cardones y el valle, el sismo y la emergencia, el oro y el agua. Fuerza generadora, “mamita achachilla”, como las gentes del común la llaman: “amada fuerza materna que sostiene, hace crecer y lleva a plenitud”, “abuelita del cerro”.

*Imagen 1. Mujer-cerro. Orqop maman
(fuerza generadora del cerro) Virgen del Valle.*



Fuente: Pintura al óleo de Eliana Guerrero, Andalgalá, Catamarca, Argentina.

La pintura hace decir a José Luis:

Allí están (en lengua quichua) mamaqilla ("mama o fuerza generadora de la luna") y orqop maman ("fuerza generadora del cerro"), ocho estrellas: cuatro y cuatro, en yanantin ("de dos en dos, van cuatreando en pares"), y los cardones florecidos, también de a pares; la irrupción de las manos cóncavas en par, dedo con dedo en par, emergiendo, conformando una vulva que guarda el oro en sus pliegues fractales haciendo muyus ("círculos en espiral"), y las grietas del suelo quebrado por la emergencia volcánica, que anuncian, en cuenca irradiante, aguas que bajen del cerro hasta nosotros. Vulvamadre del valle, cuidadora y paridora. Una "Virgen" tan a las espaldas de la pastoral de la Iglesia y del patriarcado colonial y extractivista contra el cerro, la Virgen cristiana fagocitada por el territorio de Qatamarka: "falda-techo del cerro que guarda los bienes comunes del oro y el agua donde se acude por protección y para pedirse en los dones y la suerte apenas lo suficientemente abundantes para ir, andar y volver". Una "Virgen" hecha cerro, virgen cristiana vuelta del valle, virgen-mujer-cerro. El agua que apenas siquiera solo se anuncia llega hasta los pies de quien mira, fluye y corre su trazo inminente, agua antes del agua, tan pronta, tan convidada, abriendo surco en cauce mesiánico al encuentro de los pies de nuestros ojos.

Eliana acompaña la pintura con un poema:

A la Mujer-Cerro

Si el cielo sabe a libertad
y la verdad tiene tantos sinónimos,
¿cómo es que pacha suena a tierra
cuando es el universo que danza en letras?

Si la madre tiene forma de brisa,
de lago y risa, de cántaro y estrella,
de flores y fecundas semillas,
¿dónde se ha creado el significado
para tan grande latido y creación?

¿Cuál es la voz que descifra,
la que ha osado en describirla,
plantándole ojos y lágrimas,
traduciendo en letras su silencio
e inmensidad?

¡Si la montaña tiene forma de mujer
y su glaciar es pecho fecundo
con su marrón color piel nutriendo
de brillo los ecos del mundo!

Si la virgen tiene forma de montaña
con manto color libertad,
con mirada de madre protectora
que siente y canta, que sostiene y nutre,
que besa, que cría, que con su bondad
obliga a reconocerla y defenderla...

Tal vez usaron la imagen
respondiendo a construcción
hecha a la fuerza:
pirámides, muros aislantes, cúspides
de hierro y cemento que gritan
sobre jefes y jerarquías...
y de vulnerados y penumbras
(que se agarran con uña y diente
a la fe y a la creencia).

¿O será que es el hombre, con su insistente
herramienta, que pone la fe como arma
y, de escudo, una verdad torcida,
y va cantando al mundo ideas
de altares y promesas?

De vez en cuando a casi siempre elijo
y en ese decidir continuo pongo
palabras libres y colores a las alas.
Las más veces haciendo contra a lo escrito.
Coloco, por ejemplo: Madre en donde
está El Agua, y Montaña donde Nieve,

y Pacha² en vez de uno Universo,
y Aipamama³ en cada verso.

Después de todo también soy mujer
y soy osada. Y creo, y creo. Porque creyendo
se crea. Porque latiendo se impulsa
a la vida a mucho más que nacer.
Porque latiendo se vuelve al cerro
como niña de piel curtida de diaguita
calchaquí, o afro. Se la recupera, se la besa,
se la defiende y se la venera.

(No como ese que jura honrarla y serle fiel,
pero entre brillo dorado y el pecho golpeado
la saquea, la entrega y destruye.)

La contemplo.

Es como si entre sus dedos suplicantes
habitara la desolación del despoblado socavón.
Pareciera que el oro ausente aún late.
Que aun volviéndose corona de adorno⁴
sigue iluminando porque ella lo crea.

Señora del valle moreno, no les perdonen,
porque bien saben lo que hacen.

A Eliana y José Luis les ha parecido –y acontecido–, en este “diálogo de saberes”, entrar en conversación con los *seres del territorio*. Y, ciertamente, el *agua* es *ser territorial* muy sentido, esperado, pedido y añorado en toda esta región del norte argentino, ancestralmente, hasta la actualidad. El *agua* nunca viene sola, sino cargada de dones, como una *mamita del valle*. Y Eliana y José Luis allí se encuentran entre sí. Eliana vive en Andalgalá, en el oeste catamarqueño, a unos 240 km de San Fernando del Valle de Catamarca, donde vive José

² En quichua, “el espacio-tiempo mundo”.

³ En quichua, *aipamama*, *allpamama*: “fuerza generadora de la tierra”.

⁴ Es una devoción eclesial poner corona de oro y piedras preciosas a las vírgenes-mariás, como “reinas del cielo”.

Luis. Y en Andalgalá, y sus poblaciones aledañas: Choya, Chaquiago, El Potrero, desde hace dos décadas, los vecinos autoconvocados han salido “en defensa del cerro y del agua”, y han conformado en 2010 la Asamblea El Algarrobo, junto al árbol, a la orilla de la ruta que va hacia el cerro. Ellos vienen librando, junto a los otros *seres territoriales*, una lucha contra las empresas multinacionales y el gobierno provincial y nacional en defensa del cerro: el Nevado del Aconquija, del agua que baja de él y de la plaza de la ciudad, debajo de la cual circulan vetas de oro. Resisten el extractivismo de minerales y metales que afecta muy sensible e irreversiblemente la vida, el habitar, los suelos, animales y vegetales, el paisaje. El extractivismo de las mineras expulsa al aire polvo y gases por las explosiones, desmonta y deja inmensos huecos erosionados en el cerro por las excavaciones y transporte, usa millones de litros de agua en el lavado y lixiviación de minerales y metales, contamina las aguas superficiales y subterráneas con las sustancias utilizadas. Así llega un *agua* ofendida, agredida, saqueada. Eliana y José Luis están, así, ambos cruzados en/por la defensa, el cuidado, la gratitud y la celebración del agua.

¿Cómo interviene este encuentro de saberes de comunidades territoriales en la crítica del saber académico e intelectual, en la crítica del arte y en la crítica de los feminismos?

Eliana enfatiza que, en su hacer, su lengua es la imagen. Por eso dibuja, pinta, hace murales. Su arte prescinde de palabras. Propone, así, un “diálogo” no verbal, que tal vez esté implicando sentidos de *encuentro* más que de diálogo, tal como acostumbramos a entenderlo, en una conversación que es interacción. Aunque las imágenes circulen también entre palabras que están aquí, en este libro, escritas, ellas intervienen de un modo singular e irreducible, salpicando (valga el agua) con sus sentidos y afectos, y haciendo derivar al habla por sus cursos de sentido.

En la vasta extensión del espectro de las *artes*, constitutivas de toda *semiopraxis* (Grosso, 2008, 2012a, 2012b, 2017a), la imbricación de la

crítica epistémica en las artes de hacer es el elemento del encuentro de saberes. Saberes no-mono-lógicos de teoría-en-la-praxis. La pretensión de un saber en el Logos choca con la incompletitud crítica de una semiopraxis irreductible en sus varias lenguas: el infinito desborde del reparto y partición de lo sensible (Nancy, 2013, [2011] 2016; Nancy y Lèbre, [2017] 2020; Rancière, 2013); la imposibilidad de reducir la diversidad de sentidos (y de sentidos críticos) a cualquier “decir” Lógico, es decir, a una “onto-logía” (Grosso, 2023a, 2023c, 2024a, Leff, 2018, 2020, 2023). Esta “semiopraxis” es el elemento del encuentro de saberes. Como dijera José Ángel Quintero Weir en una sesión del seminario “El diálogo de saberes en la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida”,⁵ preparatorio de este libro, la diferencia del pensar no-occidental consiste en

estar dentro del mundo. No el Logos que se posiciona fuera del mundo, sino andar emparejados, un caminar justo, no un caminar contra, o bordeando, andar en el hacer de la tierra, que es un hacer milenario en giros, no el hacer sedentario-civilizadorio. Andar sin atrapar el movimiento general, sus giros y ciclos, en el cierre tecnológico lineal, desarrollista. Un pensar de las manos: hacer en el pensar, pensar en el hacer; el diálogo de saberes debe llegar al hacer (no permanecer, como diá-Logos, fuera del mundo), porque no es “natural” nuestro caminar fuera del mundo. “Occidente” es el proyecto monológico de un “occidente” (paradójicamente) des-territorializado... (cursivas añadidas).

Eliana enfatiza que su arte prescinde de palabras y que debe abrirse el “diálogo” a la relación con *fuerzas o seres no humanos*, como *agua, tierra*, seres de la flora y la fauna. Darle valor al *agua* se ha convertido en un sentir que, en Andalgalá, comunitariamente, ha llevado a decir en la lucha: “Somos agua y memoria”. Dice Eliana:

Además de conversar con el agua, de dejar que ella nos encuentre, llegamos a entender y sentir que “somos agua”, que, si no comprendemos el daño que se hace a la tierra con la contaminación a que se

⁵ Seminario coordinado por Enrique Leff desde el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, entre marzo y junio de 2023, del cual este libro es un resultado.

somete a ese ser vital, porque hace la vida posible y ella misma es vida y sin ella no podría el regador tener sus plantas, el cosechero, sus frutos, nuestras infancias no estarían bien nutridas... no tendríamos la variedad sin fin de seres, no podría haber ríos verdes, y nuestras flores, y nuestras próximas generaciones... Si no comprendemos esto, es porque hemos abandonado esa memoria, y es a esa memoria a la que queremos volver.

La *memoria del agua* que siempre manifiesta Eliana en las imágenes que pinta no es un retraso, un retroceso o algo que ya se perdió definitivamente atrás: es un reconocimiento, es abrazar la ancestralidad, saber la raíz, abrazar a la *abuela*, reconocer a la *madre*... la presencia femenina en todos nuestros órdenes naturales.

Palabras e imágenes de Eliana hacen volver silenciosamente a José Luis a una intervención anónima en un cebil del parque del *Humedal El Limonar*, en el sur de Santiago de Cali, Colombia:

Imagen 2. Humedal El Limonar



Fuente: Fotografía de José Luis Grosso, Cali, febrero de 2023.

Eliana continúa la *memoria del agua*:

saber la raíz abrazando el agua-abuela, la importancia de la mujer, de la fecundidad, pero también de la dualidad, sobre todo la reciprocidad que significa el diálogo no dicho, que es ida y vuelta. De hecho, nuestros pueblos originarios llamaban (en quichua) "ayni" a ese intercambio, ese ida y vuelta, no lineal, no jerárquico, circular, abierto, colectivo.

El arte de Eliana pregona públicamente esto; también porque, de hecho, es un trabajo colectivo. En las obras de Eliana, el color marrón, el útero, la figura femenina, la ancestralidad de la cosmovisión comunitaria y la comunicación entre los elementos no humanos... todo ello, va "*hablando con el color*", que vuelve la reciprocidad una amalgama entre seres humanos y no humanos haciendo parte de un todo. Y los seres no humanos se confabulan: no hay pintura *marrón sin agua*.

Eliana y José Luis se han propuesto aquí no solo *hablar sobre el "diálogo de saberes"*, sino *hacer un "diálogo de saberes"*. Lenguas no verbales, dice Eliana, y José Luis piensa lo que él ha llamado "*semiopraxis*": aquello que es *interacción y conversación, pero que no siempre tiene una expresión verbal y que ahonda siempre cuerpo(s)-adentro todas las lenguas. Un discurso de los cuerpos*. Aquello que ahora podríamos nombrar, al paso y escurriéndose entre los dedos, o derramándose al desbordar las manos cóncavas y otros recipientes: "*semiopraxis del agua*". Porque *la semiopraxis tiene un singular relieve en la relación con los seres no humanos*. José Luis se pregunta:

¿Qué nos debería pasar a los académicos, a los intelectuales, a los escolarizados, a los urbanizados (y estos últimos: escolarizados-urbanizados, son muchos, progresivamente mayorías)... qué nos debería pasar para cruzar ese límite epistémico que nos frena y nos protege defensivamente para no entrar en un encuentro, en una conversa, en una interacción con los seres no humanos?

No deconstruir el Logos, sino deslogizar, una semiopraxis más allá del sentido lógico. Abandonarnos al juego de la entropía-neguentropía sintiente. Allí el decir⁶ embarra la lengua.

Porque, en lugar de traer a “los otros” a “nuestro” espacio de diálogo, *algo nos habrá de pasar* para entrar y andar en un diálogo sin “línea de base” tácita o explícitamente establecida por los protocolos del Logos académico-intelectual.⁷ Si no se altera y conmueve el suelo epistémico, seguiremos ejerciendo desde el lugar obcecadamente irrenunciable de la “traducción”, sin que nos pase nada o apenas asomemos a la fantasmagoría de los *saberes de otras maneras de habitar*. Porque hay una cuestión *territorial* de por medio en la *alteración epistémica* necesaria para que el *encuentro disloque el lugar de enunciación* y no quede capturado y encapsulado en el perspectivismo de las “otras ontologías”. De esta manera, se vuelve necesario *cruzar el tenaz límite epistémico* del “logocentrismo de las ciencias” y del “logocentrismo fonocéntrico” *tout-court* (Derrida, [1967] 2000), desmarcarse del *bloqueo* que el *habitus académico-intelectual* interpone, muchas veces sin notarlo o sin que lo considere un obstáculo, para adentrarse así (que es “*afuerearse*” del *habitus académico y la jaula logocéntrica*) en la *conversación/interacción en que las comunidades territoriales llegan al encuentro de saberes*.

Cruzar ese límite epistémico, que a menudo recurrimos y devolvemos, renovando la coartada de la “metáfora” o del “lenguaje poético” ante el tribunal de la Razón, *se “afuerea” en la densidad, volumen, fuerza de la conversación e interacción entre seres in-Humanos* (Grosso, 2019a, 2019b, 2019c, 2020a, 2021b, 2023c, 2024a), *tal como esta se prodiga en las comunidades territoriales y es vivamente sentida en las luchas ambientales contra el extractivismo y el desarrollo, convocadas y animadas por el llamado territorial* (Grosso, 2021a, 2022a, 2022b, 2022c, 2023b). Una *conversación/interacción afuera*

⁶ Ver Grosso (2024a).

⁷ También, desde *Racionalidad Ambiental*, Enrique Leff (2004) viene planteando esta crítica al “diálogo” en la versión de la pragmática trascendental.

del omnívoro Logos dominante; “dentro del mundo” (en palabras de José Ángel señaladas más arriba), *expuesta a la intemperie de afectos entre seres territoriales* (Grosso, 2024c). *Dejarnos encontrar por el agua* sucede allí. Es necesario *replantear los privilegios (de todos los) “propios”*: como “académicos”, “intelectuales”, incluso como “artistas”, que separan del *común* y de la *extensa red territorial*; y, entre ellos, ese que coagula en la “autoría”, en el culto elitista y atomizante de la Autoría en el conocimiento y las artes.

Dar un paso más allá (o más acá), “*afuereándose*” de la crítica del modelo civilizatorio occidental dominante y hegemónico que se realiza en su “desde dentro”: “transición”, “decrecimiento”, “posdesarrollo”; abrimos del seguro primado del sentido “racional y realista” en que se orienta el pensamiento crítico, *hacia el afuera de las comunidades territoriales y sus maneras de habitar*. Hay una crítica *desoída* en esa *diferencia territorial del lugar crítico* y que *irrumpe en el suelo del pensar*: una crítica *de aquella “crítica” encapsulada y conivente con el orden del saber*; una crítica *que no queda en los bordes internos de la “crisis”*, una crítica *desde fuera de la “crisis”*, que resulta más autocomplaciente que dislocada (Grosso, 2023c, 2024b).

Porque ¿cómo juega el “sentido de realidad”, ya suficiente y hegemónicamente impuesto, en el “diálogo de saberes”, conteniéndolo, frenándolo, llamándolo a Razón y a Sujeto, a través de la fila de guardianes mutuos de la “*interpelación práctica*” (Althusser, [1969-1970] 2005)? Esa *interpelación* entre guiños, frases hechas y mímicas que cierran muralla en el “lugar común” del discurso científico, racional, ilustrado, que nos frenan y nos protegen defensivamente dentro del *Logos de la polis*; esa *interpelación* sutil y simulada que no cesa en la inercia imperturbable de la avanzada “moderna”, interponiéndose entre unos y otros: académicos, intelectuales, cultores de las artes y las ciencias, ciudadanos escolarizados y urbanizados, defensores de la civilización, del desarrollo y de la comunicación cosmopolita, reificadores mediáticos del sentido común...

José Luis decía en “‘Las resonancias del corazón nos lo advierten’. Los estudiantes universitarios de 1918 y nosotros”: “No hay

diversidad epistémica sin apertura a una mística (no ‘religión’) no-occidental, no-ilustrada, no-cristiana. Otro saber, en un radical encuentro de saberes (Grosso, 2018b, p. 10).

Una mística de los elementos, de los seres territoriales, en los que hallar conversación e interacción en la intuición de los sentidos, sin “dioses”, en la armonización en comunidad territorial (Grosso, 2018c, 2021a, 2023c). ¿Qué *alteración* irrumpe aquí en el sentido común occidental dominante que dice “*saberes*” (en el “diálogo de *saberes*”)? ¿Qué “*saberes*” son estos en *otros elementos del pensar*? (Grosso, 2022a).

El arte de Eliana prescinde de palabras... la *sensibilidad* tal vez sea la puerta que permita volver a la raíz. Dice Eliana:

A las personas que luchamos defendiendo un territorio, defendiendo un bien común, puede ser un glaciar, un cerro, un río, se nos enfrenta muchas veces a los “egos” de los personalismos, esa mezquindad “humana” que nos lleva a que la “propiedad de razón” supere al corazón. Como somos parte de esta Pachamama que es universo, esta tierra que es madre y que nos llama a defenderla, si no tenemos la humildad de entender que necesitamos de ella, de animales, plantas, semillas, agua... no vamos a sobrevivir. A veces se considera locos a quienes acuden a defender un cerro, y, como locos: “terroristas”, agresivos, ignorantes, que no están en sus cabales, “fundamentalistas”, “ecoterroristas”, “ambientalistas antimineros”, pero, si no se trasciende el “ego” y el cerco de la Razón, es probable que difícilmente se pueda topar con la posibilidad de sentir a la naturaleza hablando por sí sola (sin el omnímodo y omnisciente ventrílocuo “humano”). Pero también es cierto que, para que exista una comprensión de eso, se debe habitar. Nosotros (en la Asamblea El Algarrobo, en la lucha) hablamos mucho de habitar el conflicto y de habitar el territorio. Solamente quienes habitan ese territorio, que no solamente es tierra, solamente habitando y defendiendo vamos a estar un poco más cerca de sentir la convivencia simultánea de las especies que habitamos, puede ser en una ciudad, un barrio, un campo, un cerro, una isla, un mar... Sabiendo que como seres humanos podemos transformar haciendo uso de tecnologías o de las artes y que urge que volvamos

a sentir, porque los tiempos del capitalismo no son los tiempos de quienes estamos defendiendo los territorios.

Aquella cerca epistémico-existencial incorporada la traemos con nosotros al “diálogo de saberes” y es algo previo que nos dificulta entrar en él. Porque la formación escolar, en gran medida, ha hecho un trabajo en nuestra *sensibilidad* que nos ha alejado de la *infancia*, nos ha hecho abandonarla abruptamente (Grosso y Vilanova, 2016). Perder esa *experiencia sensible con los seres del territorio, conversando e interactuando con ellos*, no mediada por un discurso de Razón, por el Logos dominante, nos ha vuelto seres *civilizados, ciudadanos del modelo civilizatorio dominante y hegemónico* (porque lo vivimos y vivimos en él con “naturalidad”, como si en él hubiéramos nacido). Y de ese modo, desde allí, entramos a un “diálogo de saberes” formateado en el sistema Lógico (del Logos), amurallados dentro de la *polis* (y su “política”), transportando una carga de la cual nos hemos convertido en herederos a fuerza de linealidad evolutiva de la “Historia de la Humanidad” y de todas las Historias que la diversifican (Historia del Arte, Historia de las Ciudades, Historia de la Ciencia, Historia de la Tecnología, etc.), y, muy especialmente, de la(s) “Historia(s) Nacional(es)”, que es el formato discursivo y marco de enfoque de todas las “Historias” (Grosso, 2024b). *El viejo antropismo occidental y la moderna Ciudadanía Nacional traban la interdicción de la infancia bajo el régimen escolar del Logos*. Y esa guardia y esa frontera aparecen a nuestro cargo en las inmediaciones no cartografiadas del “diálogo de saberes”.

¿Cómo hacer para *desaprender esa distancia* tan urbana, tan urbanizada, que desdeña el olor barrial, la que hemos puesto, inter-puesto, con los *seres territoriales*? De los cuales, sin duda y en cada respiro, necesitamos todos y no somos nada si no *estamos* entre ellos (Grosso, 2022b), y, a pesar de ello, convivimos de espaldas a ellos, considerándolos como un recurso explotable a nuestro beneficio, a nuestro provecho, sin cuidar las *relaciones en las que esos*

seres territoriales están sosteniendo las fuerzas nequentrópicas en las que es posible la vida, el vivir y el morir, este vivirmorir en que estamos.

Un *trabajo sensible*, la tarea de desaprender, sería algo muy importante de considerar en el *encuentro de saberes*. Porque, si no estamos dispuestos, los académico-intelectuales, los escolarizados-urbanizados, los cosmopolitas de la Razón y la Polis, a exponernos y dejar que nos toque un *afecto territorial*, a *dejarnos conmover*, a *dejarnos sentir*, *sentir-pensar en conversación e interacción con los seres territoriales, humanos y no humanos*, siempre el “diálogo de saberes” –y por tanto el *encuentro*– va a estar encerrado en la “ontología” y en su Logos dominante, que serán sus paredes, casi siempre (no siempre) invisibles, palpables solo seguridad-adentro y amenaza-afuera. Vamos, entonces, a “hablar *sobre*” el “diálogo de saberes”, pero no vamos a *interactuar*, a *conversar* desprovistos de las armaduras protectoras y defensivas contra *el más allá (o más acá) extrametafórico de los seres territoriales*, no vamos a *encontrarnos con ellos, estando entre ellos*. Esta es la *otra manera de habitar* a la que debería llevarnos un *encuentro de saberes*.

Porque se trata, en verdad (¿qué *verdad* será esa?), no de incorporar nuevas ideas, ni de elaborar nuevas teorías o nuevos conceptos en el discurso de la Filosofía y de la Ciencia, ni de retraducir lo ya traducido, ni de representar las figuras etnográficas o etnológicas del mundo, ni de jugar un rato al carnaval bien vallado y circunscripto de las culturas populares, ni de turistear en los rincones alejados, no del planeta, sino del sentido común dominante del mundo, en la alteridad exótica... No se trata de hablar “*sobre*” (hasta podría decirse “*por encima de*”) el “diálogo de saberes”. Se trata de *alterar la manera de habitar: una revolución del habitar*. Si el “diálogo de saberes” no *afecta la manera como habitamos*, será una moda intelectual más, una astucia más de la Razón, un camuflaje académico, una excusa para demorarse en las políticas del desarrollo que están destruyendo todo y acumulando (como Timón de Atenas) nada. Y cuando (si llega alguna vez ese percutor absurdo) se quiera sembrar las cifras financieras, el oro o el litio, será, para

quienes no tengan delante de sí sino la recta fatal del “mismo” modelo civilizatorio, tarde para quedarse y apenas el instante para fugarse a las plataformas satelitales y exoplanetas, donde esos pocos, esa élite, esa oligarquía del Capital que dé el portazo a la última atmósfera contaminada del planeta, dilatarán el *mundicio* transportando su lánguido entropismo donde quiera que vayan. *La revolución del habitar es, desde hace siglos, de sobrevivientes* (Grosso, 2023c).

El “diálogo de saberes” es la oportunidad para seguir *sobreviviendo*, con determinación *micropolítica* y en *redes comunales* no articuladas por ningún “Estado” y en *otra hospitalidad*, este régimen de explotación que ha sometido al planeta a la Historia unidireccional y vertiginosa de la “salvación”, la “evolución”, el “progreso” y el “desarrollo” con sus “políticas” globales. Porque el modelo civilizatorio dominante destruye en su gestión engañosa: habla de “paz” mientras no hace sino la guerra; la “paz” es el trámite de la guerra, punto de llegada que es, cada vez, un paso más hacia el conformismo en la creciente acumulación, en la desigualdad, en el arrasamiento territorial, en el extractivismo, en la hiperproducción y en el vértigo extenuante del omnívoro consumo; a los poderosos les abre y alisa el terreno, a los que resisten los saca de en medio y les quita la gestión de sus territorios. La “paz” no hace sino extender la guerra. Una “paz” en la que, más que el miedo, crece la certeza entrópica del aislamiento, el abandono de las más pequeñas relaciones cotidianas que nos sostienen y el sentimiento fatal de que no hay otra manera posible de *vivirmorir*. Una “paz” que es la “Vida” atrapada en la biopolítica del modelo civilizatorio dominante.

Un “diálogo de saberes” debería llevarnos a *habitar de otra manera los territorios, en otra hospitalidad*, que José Luis y Eliana han encontrado –han sido encontrados por ella– encontrándose *otres* en ella. José Luis la ha nombrado “*hospitalidad excesiva*” de *comunidades territoriales* (Grosso, 2013, 2014a, 2014b, 2019b, 2020b, 2023a). Un aprendizaje *ancestral* por fuera del modelo civilizatorio de

Occidente y su hospitalidad mimética, ensimismada, que se siente amenazada por los otros (Grosso, 2014b, 2017b), y que redundante en la sinécdoque de “Lo Otro”, que no es sino el espejo antipodal y centrado de “Lo Mismo” (Grosso, 2022c, 2024d).

La gran coraza construida para defenderse de *estar expuestos a una conversación e interacción con los seres territoriales*, el encerrarse en una comunidad “Humana” frente a la “Naturaleza”, en un Logos que, “en verdad”, des-oye al hablar “*sobre y por encima de*”, se ha vuelto una doctrina que se anuncia a los cuatro vientos y en los diversos caminos del planeta bajo el mandato de cubrir todos los *mundos*. Y toda doctrina endurece las estructuras de pensamiento. De hecho, la ideología del “progreso” vende un libreto para “avanzar” y “crecer”: el rancho hecho de barro es algo “sucio”, “atrasado”, el patio de tierra es “antiguo” y “antihigiénico”, volver a la huerta orgánica es propio de “fanáticos” o de “hippies”, volver al campo es un “volver atrás en el despegue y el ascenso social”, las tecnologías siempre son mejores al ser más “modernas”, “rápidas” y “limpias” (no solo porque “no contaminan”, sino porque apartan la “suciedad”, el “mugre”, los “restos”), y en esa grieta de “pulcritud” (Kusch, [1960] 1986) entran las patentes de las semillas y plantas, el crecimiento invivible de las megaciudades, el impacto agresivo con el ambiente y el paisaje, el deterioro de la salud... Las doctrinas tienen gran responsabilidad en el descuido y menosprecio de los *territorios* y sus *culturas*. El trabajo de un sistema que viene adoctrinando en lo educativo, en lo político, en lo religioso, en lo económico, en lo jurídico, genera un efecto acumulativo de despojos, en favor del capitalismo y no de los *territorios*, un consumismo generalizado, multiplicador compulsivo de capital, que seduce desafectando y cultivando un sentido de indiferencia que nos vuelve masivamente corresponsables de la destrucción. Porque el consumo es directamente proporcional a la acumulación de capital; mejor dicho, es en lo que encuentra su traducción, en una “lógica” avara, donde lo “proporcional” pierde allí, “en verdad”, toda medida.

Mientras, aún, *el agua*, también aún en estas inercias y rigideces y rigores, resistiendo, desviando, *nos encuentra*. ¿Estamos dispuestos a poner el cuerpo en una lucha por los *bienes comunes*?
Relata Eliana:

Nosotros, como asambleístas, de la Asamblea El Algarrobo de Andagalá, hemos tenido que criar nuestros hijos en medio del conflicto. Hay que hacer una guardia, una asamblea de siete u ocho horas para decidir un pronunciamiento, un bloqueo de rutas, denuncias a los gobernantes, presentaciones legales; participar en la radio comunitaria... todo eso, y con nuestros hijos a cuestas. Y, entonces, una mujer preguntó: "¿Y esto es vivir bien?" Y no, eso no es vivir bien. Pero lo estamos haciendo por nuestros hijos, nuestras hijas, nuestras nietas y nietos. ¿Cuánto estamos dispuestos a comprometer para esta transformación? Tal vez a los académicos les cueste un poco más; a mí me está costando hoy como artista activista: que un productor venga y me diga: "Bueno, pero para nosotros el arte no es urgente. Para nosotros lo urgente es que el agua venga y podamos regar más de dos veces al mes". Esto hace parte del diálogo de saberes: estas conversaciones. A mí me cuestiona, porque ciertamente el agua debe llegar a los cultivos. Pero la persecución y los avasallamientos que sufrimos cuando tomamos un muro para pintarlo haciendo uso de un derecho son riesgos que asumimos. Y, cuando el extractivismo, en plena connivencia con el Estado, abusa del agua y afecta derechos fundamentales, ¡nosotros somos perseguidos por pintar una pared!... o por decir que sos feminista, o pintar una Pachamama o una wiphala.⁸ Y es cierto, nosotros también hacemos uso del agua para lograr los tintes y deslizarlos en el muro, pero lo estamos haciendo, gota a gota, para que el agua llegue a los cultivos, y llegue no contaminada. La comunidad barrial o campesina abraza ese mural. Y ahí está la reciprocidad. No me importa lo que la empresa o el gobernante defina sobre los sentidos de una obra, incluso si decide blanquear el muro

⁸ Símbolo andino de "hospitalidad excesiva", de *encuentro de los diferentes en su diferencia*, de *relaciones de solidaridad, sostenimiento y afectos intercomunales*. Diseño que reúne lado a lado las luchas sin sobrepasarlas ni encubrirlas, como una declaración antisinecdótica, si bien atraviesa las resistencias como si fuera una "bandera".

(una vez más, blanquear parece ser la política del Estado y sus reales dirigencias, como nos han blanqueado a las mayorías), porque es un arte que sigue transformándose: queda en la memoria visual de la comunidad y en lo que ella descifra y decodifica. Y si la comunidad ha sido partícipe dejando su huella, y si ella “habla” (con señales sensibles y palabras) en esa obra de cuestiones queridas, entrañables, que la aquejan o que consideran necesarias, o que embellecen ese momento compartido, entonces el oficio y el servicio ha hecho su parte en ese diálogo de saberes. Y entonces, en mi casa, no voy a derrochar litros y litros de agua. Debo cambiar mi manera de habitar...

Eliana tiene *contacto* a diario, por oficio, contacto ciertamente *táctil*, con los pigmentos, con el agua que los disuelve y expande, con la piel de las paredes, su tersura y rugosidades: *seres no humanos en relación con los cuales hace su obra como artista*. El pigmento *marrón* en sus diversos tonos aparece de un modo extenso en sus pinturas, tanto en murales como en cuadros, pliegos de papel, telas o diseños gráficos. *Un ser territorial que conversa con los seres territoriales*. Un “diálogo” que lo humano atraviesa pero no domina, una lengua no humana que nos hace sentir en la travesía de su mano *pin-tada-en-el-pincel* (*mano-pincel-pigmentos*) la pertenencia a una comunidad territorial. Eliana ha sido convocada, invitada, por el *marrón* y sus tonos.

“El *marrón* es poesía del muro”, dice Eli. Se ha jerarquizado, también, a los colores: primarios, secundarios y complementarios... Y el *marrón*, mágicamente, no tiene colores complementarios, porque, al unir todos los colores y agregar más de alguno, *siempre se vuelve al marrón*. Y así, a la inversa del espectro de colores cuando refracta la luz en un prisma, el juego de la mezcla de colores primarios y secundarios en la paleta de Eliana y sus convidados (niños, jóvenes, adultos, mayores) va siempre al *marrón*. Y por eso el *marrón* cubre como una piel la mayor parte de las superficies de sus dibujos, pinturas y murales. El *marrón* en sus diversos tonos es *origen*, es *tierra*, es *señal de estar en la diversidad, en la composición, en medio de los otros, juntos, diferentes en la diferencia, como*

la *wiphala*. Es como si el prisma en que refracta el *marrón* fuera la *wiphala*: como si el *marrón* llevara la *wiphala* adentro. Dice Eliana:

Nosotros somos una cultura marrón: “afroandina”, decimos en Andalgalá. Tenemos la piel marrón porque somos el reflejo de esta tierra que nos ha fecundado y nos ha parido. Y, a diferencia de eso que se pregonaba: que “Argentina vino de los barcos”, al contrario, hemos sido paridos y criados en esta tierra hermosa que tanto viene sufriendo, que tanto nos da y que tanto nos debería perdonar por lo que le hacemos. El marrón es poesía, es raíz, es tierra. Y es el mensaje que llevan las obras. Es la amalgama de lo colectivo, de lo circular, mezcla de diversidades que termina siendo poesía marrón.

Imagen 3. Tierra y flor de mano en mano



Fuente: Pintura de Eliana Guerrero, Andalgalá, Catamarca, Argentina.

En esta pintura, que José Luis llama *Tierra y flor de mano en mano*, está el *don de la Tierra*. Cuenta Eliana que esta es la imagen del *flyer* de un taller autogestivo que se desplaza por parques, baldíos y esquinas de barrios de Andalgalá y en otras ciudades, al aire libre, en espacio abierto, al que cualquier persona puede integrarse, con sus familias, mascotas, equipos de mate, dejando al costado

su bicicleta, rodeados de perros: “*Y vamos trasladándonos como un campamento de arte callejero*”.

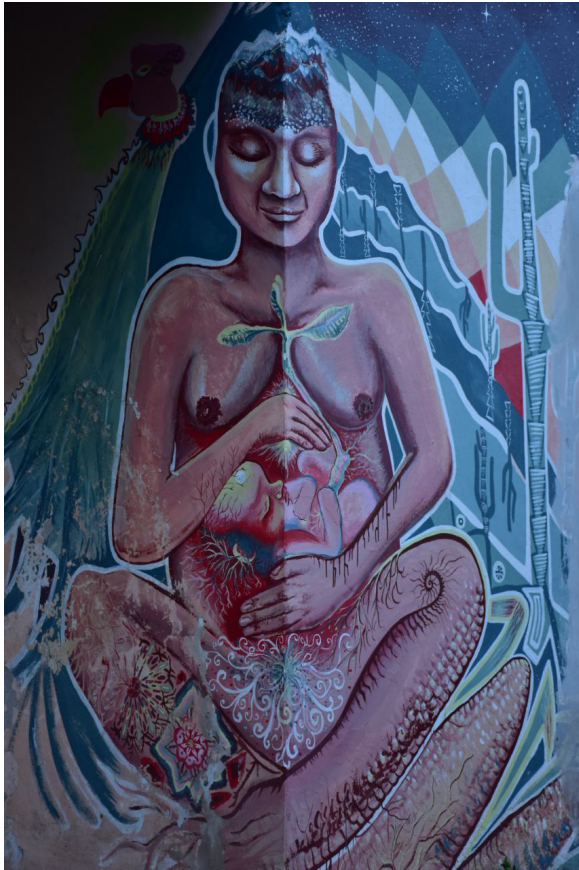
Imagen 4. Germinal



Fuente: Pintura de Eliana Guerrero, Andalgalá, Catamarca, Argentina.

A esta imagen José Luis la llama *Germinal*. De la tierra yacente brota una forma humano-vegetal, un brote con fondo de raíces y altura de tallos y hojas. Como “*gigante dormido*”, la *Pacha* yacente se eleva en cerro. Deconstrucción, desaprender, transformarse, renacer, parirse: en las raíces hay aves, hay niños y ancianos, hay manos, hay llamas, hay cerros, hay sol, hay ríos: *somos memoria*. Volver a eso, reconectar con eso.

Imagen 5. Matriz esquina



Fuente: Mural colectivo, Andalgalá, Catamarca, Argentina.

A este mural colectivo José Luis lo llama *Matriz esquina* (“la esquina de la matriz”, en la sintaxis de la *quichua*). Una obra polémica, porque al frente del centro cultural, en cuya fachada fue pintada, hay una iglesia. Molestó la desnudez; ver a la madre como una diosa, donde el varón pasa a un lugar secundario no visible; de piel oscura, como nuestra Virgen del Valle morena, *marrón*, indígena y negra; la mezcla de lo humano con lo natural: en la cabeza de la

mujer-tierra-madre hay montañas y glaciares, fuentes de agua, de su regazo brota una planta, y en sus piernas hay sol, *muylu* (círculo en espiral), raíces, textura de reptiles, y, debajo, mazorcas. Matriz fecunda: en el ser en gestación en su regazo hay también raíces, cerros, luna. Fondo de cerros, cardones, que son *antepasados guardianes*, en diseño *astral*, *shamánico*. *Somos agua, tierra, territorio, pertenencia. Más acá de las palabras: el diseño, la figura, el color...*

El mural está pintado en la esquina. El filo que traza un eje vertical partiendo en dos, axial, abre dos perspectivas de la mirada y dos superficies de texturas, y es como los Andes, que acompaña los giros de la Tierra sobre su eje de rotación. Un mural de vasto alcance cósmico, que molesta las creencias cristianas en un único Dios, su gobierno del mundo (y de los *seres territoriales* y de la mujer), su compromiso con el vertiginoso “Occidente”, que *no para de moverse hacia el oeste para ganarle al sol y que todo quede a la luz del día de la producción y del consumo* (Grosso, 2021a). El modelo civilizatorio dominante frunce el ceño y señala la profanación y el escándalo en la esquina.

Imagen 6. Pachamama



Fuente: Mural colectivo, Casa de la Cultura de Andalgalá, Catamarca, Argentina.

Pachamama, obra colectiva de mujeres, es el mural, en la *Casa de la Cultura de Andalgalá*, de una *doña afroandina* aguardando con ensañación, certeza, experiencia ancestral, la salida del *Inti (sol)*, con

el viento zonda flameando sus trenzas. Las ventanas en los cerros, como si fueran espejos, abren volumen hacia la inmensidad del "*manqha-utku-pacha*": el "*espacio-tiempo de abajo-adentro*", donde muertos, vetas minerales y aguas de abajo siguen creciendo en una relación fecunda e interminable con el "*pacha de arriba*" y el "*pacha de aquí*", donde pisamos, donde crecen árboles, plantas y cardones, donde traza su línea de agua el Río Grande, territorio de La Aguada. Una de las plantas es una jarilla (hierba medicinal), y acompaña el mural un poema que nombra los *yuyos* (todas las hierbas) y sus poderes curativos. La *Pacha* cuida de todos.

La apaisada extensión del mural semeja el diseño de una vasija en lo ancho de su circunferencia, trayendo asimismo así el "cuarto *pacha* andino": el "*ñawpaj-pacha*", "*espacio-tiempo viejo que vuelve, renovando todo desde antiguo*", o "*awa-pacha*", "*espacio-tiempo del fondo oscuro, que no se puede tocar, pero todo lo envuelve*". Otro mural, vasto en su extensión cósmica, que nos pone en la inmensidad de las eras, nos da saber sin palabras y nos ubica en esta era que habitamos, de la mano de Pachamama y Tata Inti, en el territorio. Estamos en el momento crítico del *Inti Raymi*, la fiesta del renacer del sol; estamos en el andar de nuestra era hacia el *pachakuti*, el "*voltearse del espacio-tiempo mundo*".

Mural estético-político en defensa del cerro, del agua, de la niñez y de las mujeres. Eliana se reconoce y nombra, también a su arte, como "*artivista feminista antiextractivista*". Muchas de las mujeres que pintaron, que en la foto aparecen conformando *monte*: una enmarañada comunidad de arbustos, un *cerro* más en el muro, era la primera vez que lo hacían. "*Hacemos arte si uno/a/e mismo/a/e se lo permite*", dice Eliana.

Las sensibilidades que interactúan con los seres territoriales, esas son las artes. La obra está expuesta al juicio público de quien la hace, la valora, la quiere, la cuida deteniéndose en ella; o de quien la denuncia, la blanquea, tapándola, o la pretende ensuciar con materiales que, no obstante, no dejan nunca de brotar de la tierra y del agua, así como maltratamos y agredimos a la tierra, el cerro, el

agua con la *manera de habitar predatoria y destructiva del Modelo Civilizatorio del Capital y el Desarrollo...* nunca la obra deja de estar en el *diálogo de saberes* una vez realizada. La “obra” *des-obra*, diría Nancy ([1986] 2001; Nancy y Lèbre, [2017] 2020), trayendo a Blanchot ([1955] 2002a, [1969] 2008, [1983] 2015): nunca concluida, se deshace en sus “lecturas” y praxis.

La realización de este mural –recuerda Eliana–, ese día de la reunión de mujeres pintando, estuvo acompañada por una lechuza, ave nocturna que ese día estuvo a plena luz del sol junto al muro, las mujeres y sus colores. Los *seres territoriales* nos *abren sentidos* que no pasan por lo racional. *Reconectar con lo ancestral de la memoria despierta sentidos que a veces nos duerme la doctrina.*

Arte callejero, público, democratizando al arte, fuera de las galerías y academias, en comunicación con la comunidad local, en ida y vuelta, tanto en su factura como en su permanencia, expuesto a la mirada que define qué es arte en su diálogo y aprendizaje cotidianos. Un *diálogo de saberes* en una *semiopraxis popular e intercultural* que *abre otras vías de pensamiento y memoria* (Grosso, 2010, 2012a, 2017a, 2019d). Las *artes de hacer* han sido tecnificadas y expropiadas, quitadas a las manos, a las sensibilidades, a los ojos, a los oídos, a la piel y su tacto, en nombre del Arte. La profesionalización, la autoría, la firma (así como estamos sometidos a ello también en el ámbito académico) han privatizado y elitizado el *arte* como Arte, cuando “en verdad” está *en manos de todos*. Esa obsesión compulsiva y adueñamiento por la autoría expropia el conocimiento y las artes, y eso debe ser deconstruido en el *diálogo de saberes* para que no sea ni un nuevo lugar de culto al nombre y al prestigio, ni una demagógica y condescendiente “democratización” del *glamour* intelectual y la fama. En el *diálogo de saberes*, el encuentro con y entre las *artes* debe ser *des-escolarizado*. Porque la formación escolar, esta *forma(tea)ción* que se ha ido generalizando y universalizando como “La Educación” a través del sistema educativo del Estado nación, tiene una gran responsabilidad en nuestro sentimiento de ajenidad hacia nuestros territorios. Se trata de

encontrarnos con *artes y saberes* más allá (o más acá) de boatos, prestigios y autorías que abonan a la “propiedad”: de una obra, de un libro, de un concepto, de una teoría, de una técnica, de un estilo... Muchos pueblos se ven obligados a denunciar y retener la “propiedad” de un *saber* o de un *arte* cuando arrecia la desposesión por vía de la lógica dominante del Capital; pero un *diálogo de saberes* no es un trámite para distribuir patentes, sino que debe cuestionar y deconstruir la autoría y la propiedad para abrir el *acceso a la circulación de lo común*, como *communitas* –en el latín *cum-munere* (*co-munere*)– bien dice (Grosso, 2019e). Prestigios en su exceso generarán autoritarismo y prepotencia patriarcal.

Es preciso reencontrarnos con *artes y saberes* que nos vuelvan a poner en comunicación franca con los *seres territoriales*. Un encuentro, por tanto, que no tiene el peso de lo evaluativo, de lo “mejor”, de la “excelencia”, sino que busca la *democratización del conocimiento, del saber y de las artes*. En el que todos y cada uno somos *irreemplazables*, porque *lo colectivo es el reconocimiento singular de la diversidad*. Así como una piedra no suena sino con otra, así también *resonamos unos con otros*, todos los *seres territoriales, humanos y no humanos, humanosnohumanos*, en un “diálogo de saberes”. Ese es el aprendizaje que nos quitó “La Educación” y es el aprendizaje que, no sin dolor (por lo que nos ha quitado o por lo que debemos desaprender), sentimos que nos falta. El “diálogo de saberes” es urgente, porque es la *vía* para que caminemos hacia allí: hacia *aprendizajes colectivos, territoriales, comunitarios*.

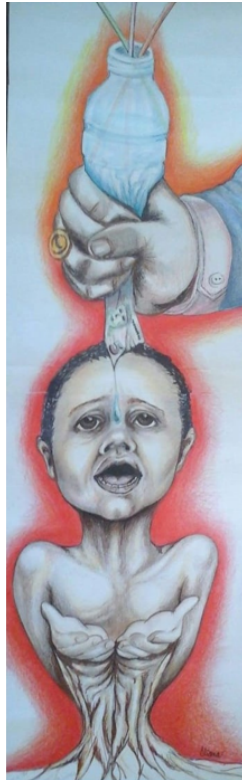
Nadie puede estar por encima del encuentro, de lo que allí sucede. Si no, el “diálogo de saberes” se vuelve, más allá de sus promesas, un discurso más, algo *sobre lo cual* seguimos hablando. Se trata de *hacer, hacer otro habitar, habitar de otra manera*. Según el arte de Eliana: un “*artivismo*”, un *arte-acción*, un *arte-que-hace con colores y pinceles*. No es el *arte-que-firma* del arte-autor, sino el *arte de muchos y de los pigmentos, de la pared, del agua, que siempre diluye los pigmentos e interviene en la mezcla de colores, el agua que siempre anima el marrón y lo esparce sobre el cuerpo del muro*. Es el arte de

esa calle o esa plaza o esa esquina, de esa casa en la que está pintado el mural. Es el arte del territorio del cual el mural hace parte.

José Luis recuerda que Eusebio Mamani, coplero de Fuerte Que-mado, cerca de Santa María, sobre la Ruta 40, en el noroeste de la provincia de Catamarca, hizo pintar, como si dijéramos un “mural” o un “cuadro”, en el parche de su caja coplera. Es el paisaje del lugar lo que allí está pintado: cardones y arbustos en el valle rodeado de cerros, bajo el cielo azul. Y cuando él levanta la caja para cantar sus coplas en la intemperie, porque la copla es un canto libre que se canta afuera, la caja se diluye en el paisaje, la pintura de la caja se entremezcla con el paisaje de los valles calchaquíes, la caja está en el paisaje y el paisaje abraza la caja, y *todo es un territorio que suena y canta*. De un modo tan sencillo, las artes nos ayudan a des- prender lo que nos bloquea y nos dificulta entrar en el “diálogo de saberes”. *¿O acaso el diálogo de saberes ya tiene el formato de discurso que no suelta y que interfiere como gran aparato de traducción y de puesta-en-sentido del Logos académico dominante?*

Porque, si *desaprendemos el privilegio del sentido* y si *nos abrimos a la conversación con los seres territoriales*, entramos a una *relación que siempre está ahí, siempre ha estado. Siempre ha estado el territorio, nunca ha dejado de estar*. El problema es que vivimos de espaldas a él. Y le tratamos de sacar provecho para “proyectos” que no son los del territorio: las *relaciones, participaciones, composiciones, afectos, que sostiene y alienta* (Grosso, 2019c, 2022b, 2023b, 2024c). *Objetivar el territorio es, paradójicamente –y a pesar del “poner-enfrente” de la “objetivación”– darle las espaldas, mirarlo representativamente una segunda vez, habiéndonos salido afuera de él, volteando la cara y el cuerpo.*

Imagen 7. Sed o no sed



Fuente: Pintura de Eliana Guerrero, Andalgalá, Catamarca, Argentina.

José Luis llama a esta imagen *Sed o no sed*. *Agua es un don maravilloso, fundamental, al que las comunidades territoriales han sido sensibles desde siempre, al menos en nuestro planeta. Por ello, siempre ha sido celebrada, esperada, pedida y cuidada.* Cada vez más, y en la medida en que el modelo civilizatorio se planetiza hasta la exhaustación de los territorios, escasea; o se desencadenan vertiginosos vendavales o contaminaciones altamente nocivas por las acciones no previstas por la ignorancia y la soberbia del desarrollo y el extractivismo. Este mural nos pone ante esta escena del *árbol-humano bajo el régimen del agua sometido al circuito de producción, mercado y consumo*. Y, como

dice Juan Carlos Sánchez-Antonio: “cuando el agua nos desencuentra ante el colapso definitivo e irrefrenable del modelo civilizatorio dominante, el agua será la vida preciosa de los seres territoriales sobrevivientes”. Su goteo ya no será la dosis mínima escasa del orden violento del presente, sino *el pequeño e inmenso don mesiánico del vivir morir*. En verdad, uno de los aprendizajes del “diálogo de saberes” tal vez sea que siempre hubo *sobrevivientes* al modelo civilizatorio occidental y que *desde ya debemos habitar como tales nuestros territorios, con amor, gratitud y sentido del don* porque (aún) *el agua nos encuentra*.

Imagen 8. Rosa del Inka



Fuente: Pintura de Eliana Guerrero, Andalgalá, Catamarca, Argentina.

Eliana ha llamado a esta pintura *Rosa del Inka*. Un cielo estrellado; un cóndor surcando en lo alto; el Aconquija y sus estribaciones; un

cardón florecido; un rostro de mujer afroandina diaguita-calchaquí con una rosa a modo de tocado en sus cabellos: la rodocrosita, piedra llamada “rosa del Inka”; un poncho, fabricación textil de abrigo ancestralmente de estas tierras, obra mayoritariamente de mujeres, que es asimismo un río remolineando en *muyus* en forma de *chakanas lunares-femeninas*; todo ello enmarcado en el contorno del mapa político del departamento de Andalgalá, en la provincia de Catamarca. La rodocrosita ha sido designada “piedra nacional”, y los andalgalenses se identifican especialmente con ella, porque sus cerros son uno de los escasos lugares del planeta donde se encuentra.

Lo “político” ha encerrado en su interior este *denso territorio libre*. Lo *Inka* permanece en la discusión regional sobre el *modo de pertenencia de los pueblos al Tawantinsuyu*: entre las transculturaciones eurocéntricas de las formaciones de poder de la Historia hegemónica a América y la *interterritorialidad milenaria y ancestral de los pueblos originarios y devenidos en la infrahistoria (pos)colonial*. Hay en esta pintura de Eliana una *crítica de la “política” desde otras maneras de habitar territorial*. Porque, como señala José Luis en “Las resonancias del corazón nos lo advierten’...”:

frente al valor de la “unidad” en su versión colonial, uninacional y monocultural, homogeneizante y estado-céntrica, hay que hacer valer aquellos principios relacionales con los que los actores críticos han llevado adelante sus luchas, so pena, si no, de mantener el valor hegemónico de la “unidad” como camisa de fuerza de la gestión de lo diverso y de reproducir solapadamente la remanida concepción del Estado que se quiere transformar (Grosso, 2018b, p. 13).

La “unidad”-unicidad no es la que *tejen interculturalmente* nuestras comunidades indígenas, negras, cholas, campesinas, mestizas, incluso barriales. Allí, una *relacionalidad* (Haber, 2011, 2018, 2022) *comunitario-territorial no circunscribe lo comunitario a lo humano, sino que se extiende a vivos, muertos, seres vivos animales y vegetales, y seres naturales y climáticos, sitios, paredes, piedras y esquinas, astros y constelaciones; una semiopraxis anti-sinecdótica* (Grosso, 2019e,

2021b, 2013c, 2013d, 2024b). *Comunidades extensas en las que aquellas se recrearon recreando sus vínculos, sus maneras de estar con/entre otros, atravesando el despojo territorial, el genocidio, la relocalización, la fragmentación, la opresión, la subalternación, el desprecio y el borramiento del mapa en el e(E)stado-de-realidad impuesto. El dolor de cultura de nuestras comunidades territoriales sostiene su gesto relacional en “hospitalidad excesiva”* (Grosso, 2019b, 2019c, 2020b). *Viene de atrás y pasa adelante, abre paso, da lugar* (Grosso, 2023b, 2023c).

En esta pintura de Eliana, *Rosa del Inka*, un “diálogo de saberes”, con la rispidez de un “encuentro”, se ahonda al “interior” del mapa político nacional, *emergiendo de espacio-tiempos otros en la red de afectos entre sus seres territoriales. El “interior” de la “política” desborda desde adentro: un interior del interior se vuelve exterior; implosiona y recrea; vuelve por detrás* (Grosso, 2024b). La pintura traza una conversación en curso, críticamente activa e irresuelta.

Imagen 9. Escenografía del artivismo



Fuente: Fotografía cedida por los autores.

Un encuentro de saberes abierto a la diversidad de maneras de conocer y a los rituales comunitarios de gestión del cotidiano es el escenario más potente e innovador en la crítica del capitalismo, porque toma la dimensión revolucionaria del cambio de matriz civilizatoria.

Si no somos sensibles a esos aprendizajes ancestrales e innovadores que han quedado y vuelven para todos, si no transformamos nuestras maneras de habitar, el "diálogo de saberes" quedará en el idealismo del discurso y en la connivencia con una manera de habitar que destruye lo que incorpora, aun cuando pretende dar soluciones y prolongar la Vida y hacer rendir los recursos. Mucho nos falta para encontrarnos, estar juntos y andar nuevos caminos. Se anuncian la guerra del agua, la contaminación de los ríos y del mar, el deshielo de los glaciares, la destrucción de ojos de agua y manantiales en los cerros, comunidades llevadas al extremo de tener que malvivir con el extractivismo en sus territorios... ¿Cuáles son las rupturas con el modelo civilizatorio occidental desde los sentidos territoriales de las comunidades humanasnohumanas que resisten/callan/soporan/exceden/emergen? El habitar otro espacio-tiempo (los ciclos de las eras), la conversación/interacción abierta e infinita, un senti-pensar entre afectos y señas, la precedencia de una hospitalidad radicalmente abierta que diversifica siempre la relación entre otros, una comunidad incoincidente y diversa de un nos-otros (y no un "nosotros" cerrado), un saber estar en la crianza en el andar territorial hacia su plenitud. "Sumajyata kawsay", dice la quichua: "el ciclo del vivir que va yendo hacia su plenitud". Para ello, hoy luchamos desde ya como sobrevivientes. Por eso se llama "lucha", "resistencia". No es ya una política global, ni continental, ni regional, ni nacional, sino micropolíticas en red que tejen entre territorios comunitarios, comunales, y que apuestan a la suerte, enorme don de los seres que nos cuidan y protegen en la incertidumbre y los peligros del vivir-morir, no en la vida restringida de lo "humano" en su entropismo soberbio e ignorante de toda ciencia del saber, sino en el estar juntos y a la par.

Bibliografía

Althusser, Louis ([1969-1970] 2005). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación. En *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.

Blanchot, Maurice ([1955] 2002a). *El espacio literario*. Madrid: Editora Nacional.

Blanchot, Maurice ([1984] 2002b). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena.

Blanchot, Maurice ([1969] 2008). *La conversación infinita*. Madrid: Arena.

Blanchot, Maurice ([1983] 2015). *La escritura del desastre*. Madrid: Trotta.

Derrida, Jacques ([1967] 2000). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.

Grosso, José Luis (2008). *Indios Muertos, Negros Invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza* [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional de Catamarca/Encuentro Grupo Editor, Córdoba/Catamarca, Argentina.

Grosso, José Luis (2010). Tradición y contemporaneidad en las artes. Semiopraxis populares en oblicuo. *Páginas de Cultura. Revista del Instituto Popular de Cultura de Cali*, 3(5), 8-28.

Grosso, José Luis (2012a). *No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez. Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba/Catamarca: Encuentro Grupo Editor/Universidad Nacional de Catamarca.

Grosso, José Luis (2012b). *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contra-narrativas en la telaraña global*. Popayán: Universidad del Cauca.

Grosso, José Luis (2013). Excess of hospitality. Critical semiopraxis and theoretical risks in postcolonial justice. En Alejandro Haber y Nick Shepherd (Eds.), *After ethics. Ancestral voices and post-disciplinary worlds in archaeology*. Nueva York: Springer Press.

Grosso, José Luis (2014a). *Añoranza, olvido, semiopraxis: la esperanza de los vencidos*. Lisboa: Apenas Livros.

Grosso, José Luis (2014b). *Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial*. Lisboa: Apenas Livros.

Grosso, José Luis (2017a). *En otras "lenguas". Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica*. Azogues: Universidad Nacional de Educación.

Grosso, José Luis (2017b). Las labores nocturnas. Hacia una semiología de las prácticas en contextos interculturales poscoloniales. En *En otras "lenguas". Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica*. Azogues: Universidad Nacional de Educación.

Grosso, José Luis (2018a). Territorios animados: música, canto y danza. Las políticas silenciosas de la música. En Javier Tobar, Alberto Zárate y José Luis Grosso (Comps.), *El patrimonio cultural en tiempos globales*. Popayán: Universidad del Cauca.

Grosso, José Luis (2018b). "Las resonancias del corazón nos lo advierten". Los estudiantes universitarios de 1918 y nosotros. *Tejiendo la Pirka. Cuaderno de trabajo del Centro Internacional de Investigación Pirka*, (11), 6-35.

Grosso, José Luis (2018c). Mística sin religión. Por detrás de los dioses andinos. *Tejiendo la Pirka. Cuaderno de trabajo del Centro Internacional de Investigación Pirka*, (12), 7-9.

Grosso, José Luis (2019a). La descolonización de los Derechos Humanos. En María del Rosario Badano (Coord.), *Educación Superior y Derechos Humanos: reflexiones, apuestas y desafíos*. Paraná: Red Interuniversitaria de Derechos Humanos/Universidad Autónoma de Entre Ríos.

Grosso, José Luis (2019b). Más acá de los Derechos Humanos, derecho a la comunidad nomás. En Gladys Loys (Comp.), *Derechos Humanos, Buen Vivir y Educación Superior*. Santiago del Estero (Argentina)/Azogues (Ecuador): EDUNSE/UNAE.

Grosso, José Luis (2019c). La comunidad “alterada”: Cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad. En Javier Tovar (Ed.), *Diversidad epistémica y pensamiento crítico. Sumak Kawsay, ontología política e interculturalidad*. Popayán: Universidad del Cauca.

Grosso, José Luis (30 de agosto de 2019d). Las artes populares en nuestras relaciones interculturales [conferencia]. *Seminario Internacional Artes Populares y Resistencias Culturales*. Banco de la República de Colombia, Santiago de Cali, Colombia.

Grosso, José Luis (2019e). La descolonización de lo común: lo ordinario, lo com-partido, el medio, las creencias [manuscrito inédito]. San Fernando del Valle de Catamarca.

Grosso, José Luis (2020a). Derechos inhumanos. *Taypi/Chaupin. Revista Digital de la Red de Epistemología Andina*, (7).

Grosso, José Luis (2020b). Torciendo derecho. Las lenguas de la pacha. *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, (10), 51-76.

Grosso, José Luis (2021a). Desarraigos y desplazamientos de la comunidad territorial. Lo inaparente y la semiopraxis ambiental

[conferencia]. Centro de Pensamiento Ambiental “Augusto Ángel Maya”, Manizales, Colombia.

Grosso, José Luis (25-28 de octubre de 2021b). Autonomía y pertenencia. Del sujeto a la comunidad territorial. [ponencia en el panel “De la resistencia derrotada a la autonomía como proyecto”]. *XVIII Congreso Internacional Integración regional, fronteras y globalización en el continente americano-II Encuentro Nacional de los Pueblos Originarios y Comunidades en Defensas de sus Territorios*, La Ceiba, Honduras.

Grosso, José Luis (2022a). El elemento del pensar. Semiopraxis ambiental de comunidades territoriales [conferencia]. Centro de Pensamiento Ambiental “Augusto Ángel Maya”, Manizales, Colombia.

Grosso, José Luis (29 de junio de 2022b). Por algo no estamos solos y vamos juntos a la par [ponencia]. *Seminario El bienestar planetario ante el reto de otras humanidades-Reflexiones*. Carta de la Tierra-Red Mexicana, Ciudad de México.

Grosso, José Luis (2022c). Comunidad territorial más acá de la *Geviert* heideggeriana. Semiopraxis ambiental Sur [conferencia]. Centro de Pensamiento Ambiental “Augusto Ángel Maya”, Manizales, Colombia.

Grosso, José Luis (2023a). Estar nomás más acá de toda ontología. *Tejiendo la Pirka. Cuaderno de trabajo del Centro Internacional de Investigación Pirka*, (21), 6-21.

Grosso, José Luis (2023b). Fagocitación y hospitalidad excesiva en el estar nomás [Manuscrito inédito]. San Fernando del Valle de Catamarca.

Grosso, José Luis (2023c). Sobrevivir al modelo civilizatorio greco-platónico-cristiano-helénico-europeo-occidental-metatrásico. Salir de la epistemología (de la complejidad y

posthumanista) perteneciendo a comunidades territoriales unas-entre-otras. Apocalipsis y sobrevivencia [Manuscrito inédito]. San Fernando del Valle de Catamarca.

Grosso, José Luis (20-22 de septiembre de 2023d). Sacha-teoría de la violentación simbólica [ponencia mesa 3 “Experiencias tocadas por la investigación”]. *X Jornadas Intercatedras de Pensamiento Latinoamericano-IV Simposio de Filosofía Latinoamericana Contemporánea*. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca.

Grosso, José Luis (2024b). La forma política. De la crítica histórica de la economía política del capital a la semiopraxis intercultural de comunidades territoriales [Manuscrito inédito]. San Fernando del Valle de Catamarca.

Grosso, José Luis (2024c). Cuestión (E)Spinoz(s)a. Afectos, participaciones, composiciones en comunidades territoriales humanas-nohumanas. Semiopraxis ambiental [Manuscrito inédito]. San Fernando del Valle de Catamarca.

Grosso, José Luis (2024d). *Semiopraxis ambiental* [Manuscrito inédito]. San Fernando del Valle de Catamarca.

Grosso, José Luis (en prensa). A Enrique Leff, el que señala: “Ya no el Ser, sino el Sur”. En Eckart Boege (Coord.), *Pasión de pensar la vida. Festschrift en honor de Enrique Leff*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

Grosso, José Luis y Vilanova, Alejandra Marcela (2016). Danza de los cuerpos de los llamados “niños”. Representación y desarrollo. *Tejiendo la Pirka. Cuaderno de trabajo del Centro Internacional de Investigación Pirka*, (7), 6-25.

Haber, Alejandro (2011). *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Córdoba/Catamarca: Encuentro Grupo Editor/Universidad Nacional de Catamarca.

Haber, Alejandro (2018). *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Popayán: Ediciones del Sig-no/JAS/Universidad del Cauca.

Haber, Alejandro (2022). *Dioses, objetos y mercancías en la arqueología indisciplinada*. San Fernando del Valle de Catamarca: ECU-UNCA.

Kusch, Rodolfo ([1960] 1986). *América profunda*. Buenos Aires: Bonum.

Leff, Enrique ([2004] 2022). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI.

Leff, Enrique (2018). *El fuego de la vida*. México: Siglo XXI.

Leff, Enrique (2020). *El conflicto de la vida*. México: Siglo XXI.

Leff, Enrique (2023). *Heidegger in the face of the environmental question. The immanence of life*. Londres: Routledge.

Nancy, Jean-Luc ([1986] 2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena.

Nancy, Jean-Luc (2013). *La partición de las artes*. Valencia: Pre-Textos/Universidad Politécnica de Valencia.

Nancy, Jean-Luc ([2011] 2016). *¿Qué significa partir?* Buenos Aires: Capital Intelectual.

Nancy, Jean-Luc y Jérôme Lèbre ([2017] 2020). *Señales sensibles. Conversación a propósito de las artes*. Madrid: Akal.

Rancière, Jacques (2013). *The politics of aesthetics. The distribution of the sensible*. London & New York: Bloomsbury Academic.

Chikekü We / Volver al Nosotros

Ayunka eiñaru Mmakarüyü je jüchonñü /
Pensar en el hacer de la Tierra y sus hijos

José Ángel Quintero Weir y Elizabeth Pirela

*Dedicado con un fuerte abrazo sanador de mi Ariiyuu,
al hermano Carlos Walter Porto Gonçalves.*

Imagen 1. Mmaleeiwa



Fuente: Dibujo de Juan Carlos La Rosa.

Palabra Añuu: cuando Juyakai decida no regresar

Esto dijeron las más antiguas abuelas; las que vieron, vivieron y regresaron al cuerpo y nombres de sus ancestros animales cuando a nuestras aguas arribaron los *Allegados*.¹ Y así lo han contado todas las abuelas que les han seguido.

Joutei, el viento, nuestro Gran Padre, y *Juyakai*, el lluvia, nuestro Gran Tío, son gemelos y no pueden separarse. Ellos, mellizos, nacieron como parte de la primera generación que habitó la Tierra; por eso, siempre viajan juntos por el mundo, y, aunque parezca que cada uno anda por su cuenta, la verdad es que no hay llovizna sin brisa o viento sin tempestad. Porque las aguas del mar y del lago, o los ríos de las montañas, crecen o descienden en el mismo vuelo de *Joutei* junto a su hermano *Juyakai*, pues ambos vuelan en el mismo giro del tiempo que hace la Tierra en su caminar.

Nada, pues, logra estar separado más de un palmo por sobre la piel del mundo, porque la Tierra, en su caminar, se hace *Katürei*,² porque ella todo lo teje en su vuelo, y así, a todas las comunidades que existimos (plantas, bosques, ríos, montañas, animales, insectos, seres visibles e invisibles y gentes), en su tejido, ella los convierte en coloridos hilos con los que hace el tapiz que cuenta la vida de su eterna historia.

Pero, junto a *Juyakai* y *Joutei*, en ese primer tiempo también emergió al mundo el que sería su más fiero enemigo: *Waünnü/Yolujá*,³ cuyo poder no solo está en su invisibilidad, sino, sobre todo,

¹ *Allegado*, en lengua Añuu: *Ayouna*. También traducido como *extranjero*, perteneciente a los blancos, *criollos* o, sencillamente, un no nacido de vientre añuu.

² *Katürei*: en lengua Añuu, que tiene la propiedad o el espíritu de "tejer". La expresión construye su significación mediante: K- (prefijo de propiedad); -*atüra*- (verbo: *tejer, hilar*); -*ei* (sustantivo: *aliento, soplo, espíritu*).

³ *Yolujá*: espíritu maligno para los Wayuu. Los Añuu le llaman *Waünnü*. Puede vivir como ser invisible en el cuerpo de plantas y bosques, también de animales e insectos, y cuando su espacio es intervenido, lanza su ataque en forma de enfermedad, causando terribles epidemias. Es a lo que los blancos llaman "virus". *Yolujá* también puede ser el espíritu de una persona fallecida a la que sus dolientes no dejan de nombrar y llorar pidiendo su regreso, impidiendo que su espíritu siga su viaje de unión con el

en su capacidad de apoderarse y habitar en el cuerpo de plantas, árboles, animales e insectos, y aun ocultarse en el corazón de las personas. Cuando esto sucede, el *Waünnü/Yolujá* multiplica su poder y peligro, pues la envidia, la ambición y la codicia humanas son el aire y la sangre que alimentan su deseo y propósito de destruir toda vida creada por *Juyakai* con sus aguas divinas.

Por mucho tiempo, *Juyakai* enfrentó al *Waünnü/Yolujá* que se ocultaba en árboles, rocas y también en el cuerpo de algunos hombres. Entonces, cuando en su constante recorrido descubría que *Waünnü/Yolujá* rondaba las tierras que su lluvia alimentaría de vida, *Juyakai* decidía desatarse en forma de *Ounmala*⁴ y hacerse acompañar de *Kaayarajain* para lanzar con furia sus flechas de trueno y fuego en medio de la tormenta, y así espantar a su eterno enemigo que luego huía aterrado. Era así como *Juyakai* liberaba en cualquier lugar a la tierra de la maligna presencia de *Waünnü/Yolujá*.

Así fue siempre entre nosotros. Eso sabíamos, hasta que arribaron los *Ayouna*, pues ellos, aunque tenían cuerpo y figura de humanos, su piel suda el hedor de *Waünnü/Yolujá*, porque proviene de su corazón podrido por el espíritu de la envidia, la ambición y la codicia. Desde entonces, su grandeza se mide por su capacidad de destrucción de montañas, ríos, bosques, animales, insectos y seres humanos, porque su ambición no tiene límites, y no lo detiene ni siquiera la finitud del cuerpo de la Tierra. Y lo peor es que su vaho llega a adueñarse del corazón de todos los que deciden seguir el camino del *Waünnü/Yolujá*.

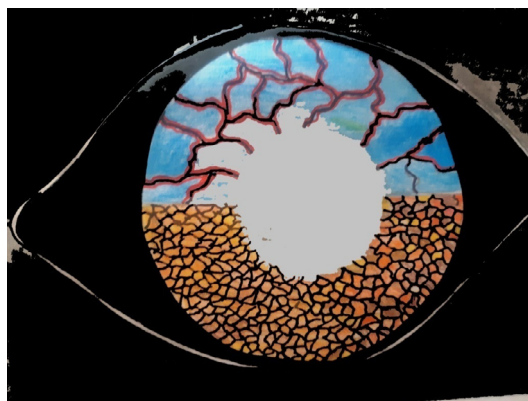
Por eso, dicen las abuelas, llegará ese tiempo en el que *Waünnü/Yolujá* se adueñe finalmente del corazón de toda la gente, y el

Ariiyuu del universo. Cuando eso sucede, el *Yolujá* se queda en el lugar enfermando especialmente a los niños. Finalmente, está el *Yolujá* más peligroso, pues puede habitarlos a todos estando vivos, como espíritu de la envidia, la ambición y la codicia.

⁴ En lengua Wayuu, *Ounmala* es el nombre para las tormentas que inesperadamente aparecen en el mes de agosto. Se dice que son furiosas tormentas cargadas de rayos y centellas, con las que *Juyakai* hace huir a su enemigo *Yolujá* de las tierras de sus hijos predilectos: los Wayuu.

espíritu maligno de su ambición y codicia arrasará con todos los bosques, los ríos, las montañas, la gente. Ese será el día que *Juyakai* decidirá no regresar por un muy largo tiempo. Entonces, el rostro del cielo se secará y se agrietará en su piel como por la sequía la piel de la tierra. Las aguas de abajo escaparán por las grietas del cielo y toda vida bajo el cielo morirá. El Ojo del mundo se habrá apagado, estará ciego.

Imagen 2. El Ojo ciego del mundo



Fuente: Dibujo de José Ángel Quintero Weir.

Estar dentro-estar fuera del mundo

- * He aquí nuestra premisa: no existe cultura sin territorio, puesto que, de hecho, todo grupo humano solo llega a conformarse como cultura en la misma medida y durante el mismo proceso por el que socialmente construye su territorio.
- * Así, territorializar es un proceso social o colectivamente realizado; por tanto, exige un acuerdo previo acerca de la forma de ver, sentir y relacionarse con el espacio geográfico que el grupo territorializa. Por mejor decir, es necesario establecer

un acuerdo social sobre la perspectiva común con la que rige y orienta su proceso de territorialización.

- * A esta perspectiva originaria del proceso de territorialización es a la que nuestro hermano Arturo Escobar (2015) denomina como “ontología política” de los pueblos, y que nosotros, como parte del sentipensar Añuu, definimos como “*Eirare*”,⁵ pues se trata de aquel *lugar de ver, sentir y vivir el mundo*, que impulsa y guía todo el proceso de producción y reproducción de la vida.
- * Debe entenderse, entonces, que es desde su propio *Eirare* u “ontología política” que los diferentes grupos humanos orientan y ordenan, por un lado, sus *relaciones ecológicas con la naturaleza y el mundo*; y, por el otro, sus *relaciones sociales y de poder*, tanto al interior del grupo como con todas aquellas otras comunidades de seres, humanas y no humanas, con quienes el grupo está obligado a compartir de forma permanente o circunstancial los distintos lugares/tiempo del espacio que territorializa.
- * Así, podemos decir que toda cultura siempre será expresión de sus *relaciones ecológicas con la naturaleza y el mundo*, las que ciertamente se expresan y evidencian en sus propias *relaciones sociales y de poder*; por tanto, *la forma como nos relacionamos con la naturaleza y el mundo expresa y evidencia la forma como nos relacionamos y tratamos entre nosotros*. Pero también, las ideas y conceptos con los que simbólicamente concebimos y expresamos tales relaciones en nuestras lenguas, y con los que sustentamos el proceso de creación de los instrumentos, herramientas y demás mediaciones

⁵ *Eirare* (en lengua Añuu) se construye del siguiente modo: *Ei-* (sustantivo: *espíritu, aliento, sopro*); *-iraa-* (verbo: *ver*); *-re* (sufijo que marca un *lugar*). Así, el término es más bien la expresión que señala “aquel lugar desde donde vemos con el espíritu”.

tecnológicas, necesarias para la producción y reproducción de la vida en el territorio.

- * Ahora bien, el *Eirare* o *lugar de ver, sentir y vivir el mundo* solo puede ser simbólicamente expresado *desde* y *como* dos posibles perspectivas o lugares ontológicos para la territorialización, a saber: *desde* y *como* un *estar dentro* o *desde* y *como* un *estar fuera* del mundo. Esto significa que territorializar *desde* y *como* un “*estar dentro*” del mundo efectivamente implica un emparejamiento en la existencia de todas las comunidades (humanas y no humanas), como necesaria complementariedad para la común producción y reproducción de la vida en el contexto creado por la ontológica pertenencia de todas ellas a la Tierra y al mundo.
- * Podríamos decir que la perspectiva de *estar dentro* corresponde al que sería el natural ejercicio de las *relaciones ecológicas* de los grupos humanos con la naturaleza y el mundo en los diferentes espacios/tiempo de sus particulares territorios. Sin embargo, bien sabemos que, previo al surgimiento de la modernidad europea, la idea de propiedad sobre la tierra sustentó la invasión y despojo territorial; y por esta vía, el establecimiento del imperio romano como un orden filosófico-jurídico-político que justificaba relaciones sociales y de poder concebidas desde la dominación y la violencia, correspondientes a unas relaciones ecológicas con el espacio territorial basadas en una radical separación de los hombres de la naturaleza y el mundo, esto es, pensarse como desde un *estar fuera* del mundo.
- * No obstante, la perspectiva de *estar fuera* del mundo recibe un vital impulso con las ideas de la modernidad y su principal narrativa: la ciencia como expresión de la “verdad” y la “razón” universal, y la tecnociencia como creación material de “lo bueno, lo útil y lo bello” (según Bacon); ambas

potenciadas con el descubrimiento, conquista y colonización del Nuevo Mundo. Por lo que, hablando con propiedad, *estar fuera* del mundo se afina en “la ruptura ontológica entre la razón y el mundo” (Lander, 2000), ya que el mundo deja de ser un orden significativo y es entendido como un cuerpo inerte, sin espíritu. De esta manera, “la comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos” (Lander, 2000),

- * Así, la desacralización de la Naturaleza y el mundo no solo expulsa a las divinidades con las que antes los pueblos convivían y dialogaban en cada uno de los lugares/tiempo, los cuales, por medio de su propio *hacer*, la Tierra nunca cesa de crear en sus territorios, sino que, al mismo tiempo, un mundo desacralizado, sin espíritu, termina por ser convertido en mero piso o en rudo y plano suelo que el hombre blanco, por designio de “Dios”, está destinado a dominar y pisar. Por ello, el único significado y sentido de la Tierra es el de ofrecer sustentabilidad a la economía de extracción de todo lo que contribuya a la acumulación de “riqueza”, que la modernidad occidental-capitalista ha simbolizado como proceso “natural” mediante su máspreciado fetiche: el dinero.
- * Ha sido, pues, la ruptura ontológica del *estar fuera* la que ha sido impuesta como perspectiva única de ver, sentir y vivir el mundo, que así ha orientado el proceso de conocer y la producción de conocimientos sobre la Tierra y su *hacer* (el Tiempo), al “ser captados por los conceptos y representaciones construidas por la razón” moderna-occidental-capitalista, instaurando hegemoníamente el discurso de la modernidad como palabra y camino únicos de toda la humanidad. De esta forma, “el mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno” (Lander, 2000, p. 16).

- * En fin, *estar dentro* o *estar fuera* del mundo no solo configura la perspectiva con la que orientamos nuestras relaciones con el espacio geográfico del territorio, sino que, sobre todo, orienta el proceso y la creación de las mediaciones tecnológicas solo necesarias a la comunidad humana en sus relaciones ecológicas con el mundo en tanto expresión de su cosmovisión; pero también, como inseparable guía de las relaciones sociales y de poder en la cosmovivencia del grupo, y de este con todos los otros diferentes presentes en el mundo.

Pisar suave sobre la Tierra. Caminar como camina el mundo

- * He aquí el sentipensar de los pueblos que reconocen *estar dentro* del mundo: la Tierra es un cuerpo vivo, con espíritu, cuyo metabolismo reproduce constantemente su vida y la de todas las comunidades de seres que, al interior de su cuerpo o sobre su piel, reciben su *Aseyuu/Ariiyuu*⁶ o *energía vital* con la que igual todas ellas reproducen su existencia.
- * Esta energía vital (*Aseyuu/Ariiyuu*), la Tierra la va distribuyendo en cada uno de los lugares/tiempo que crea en el giro y recorrido de su caminar a través del universo, transformando con su *hacer* el tiempo. Es de esta forma como la Tierra *corta/comparte* (*Ookota*) su *Aseyuu/Ariiyuu* con todas las comunidades de seres, humanos y no humanos, que en esos lugares/tiempo/órganos del cuerpo del mundo emergen para ejercer su propio *hacer* y cortar/compartir territorial, y

⁶ Tanto para los Wayuu como para los Añuu, el espíritu de la vida es una energía que los Wayuu llaman *Aseyuu* y los Añuu, *Ariiyuu*. Se trata de una *energía vital* de transformación que la Tierra recibe en el giro del universo, la cual envuelve todo el planeta; pero que, a su vez, la Tierra emana con el propio giro de su imantado corazón, y rizomáticamente, en rítmicas pulsaciones, emerge por todos los poros de su piel como energía de vida de todos los lugares/tiempo por ella creados en su constante caminar por el universo.

así formar parte de un mismo proceso metabólico de vida, el de la Tierra y el de todas ellas como comunidades.

- * En este sentido, por miles de años, todos y cada uno de los pueblos indígenas del gran territorio de Abya Yala, al establecer como paradigma *estar dentro* del mundo, pudieron ordenar la producción y reproducción de su existencia al ritmo y pulsaciones de los diferentes lugares/tiempo/órganos del cuerpo del mundo por ellos territorializados, de acuerdo a los cambios y/o transformaciones que la Tierra, en su caminar, provoca tanto al interior como en la superficie o piel de los mismos.
- * Así, esta forma de territorializar y de habitar implica, entre otras cosas, considerar: 1) Que nuestro metabolismo de vida está indisolublemente unido al metabolismo de vida de la Tierra; por ello, *estar* y *vivir* en y sobre un determinado lugar/tiempo/órgano del cuerpo del mundo nos obliga a ejercer *haceres* dimensionados y/o limitados por una ontología política que el hermano brasileño Ailton Krenak define como *pisar suave sobre la Tierra*.⁷
- * 2) Por tanto, nuestro *hacer* (*Eiña*)⁸ como comunidad humana no solo corresponde a la transformación del espacio en virtud y en función de nuestras necesidades materiales de existencia, sino que forma parte del proceso de transformación metabólica del espacio territorial en vida, la cual siempre *cortamos/compartimos* emparejados con todas las otras comunidades de seres temporalmente presentes en los lugares/tiempo/órganos del cuerpo del mundo. En consecuencia, todas nuestras creaciones instrumentales, herramientas

⁷ Esta expresión del hermano Ailton Krenak da título a la más reciente película documental del maestro Marcos Colón.

⁸ *Eiña* (en lengua Añuu), término que traducimos como “*hacer*”, se construye mediante *Ei-* (aliento, soplo, espíritu), y *-ña* (hogar). Así, todo lo que hacemos ha de estar dirigido a “*alentar o dar espíritu al hogar*”.

y mediaciones tecnológicas, que solo la comunidad humana requiere en sus relaciones con el mundo, han de responder al principio de “alentar”, “mantener vivo el espíritu” del hogar de nuestra comunidad y de la Tierra como hogar de todas las comunidades.

- * 3) Pero debemos entender que nuestro *Eiña* (*hacer*) como comunidad humana siempre ha de estar sujeto al *Eiña* del mundo, que, como cuerpo vivo, la Tierra realiza como un constante proceso de transformación de su *Ariiyuu en/por* cada lugar/órgano de su cuerpo durante su caminar a través del universo. Pues solo así transformado, ella puede lograr *cortarlo/compartirlo* en forma de tiempo con todas las comunidades de seres que la habitan, incluida la comunidad humana.
- * Así, podemos decir que toda comunidad humana solo puede aprender a “pisar suave sobre la Tierra” cuando, al territorializar un espacio del mundo, es capaz de crear y ejercer un *Eiña* integrado al metabolismo de vida del mundo, generado con su *hacer* el tiempo en el contexto de su caminar. De modo que solo los grupos humanos necesitan establecer un *horizonte ético* como guía de sus relaciones ecológicas con la naturaleza y el mundo; pero también de sus internas relaciones sociales y de poder, que los Wayuu definen como su constante y emparejado *caminar como camina la Tierra* (*Wakuaipa*), única forma de producir y reproducir su vida como cultura Wayuu, emparejada a la vida de todas las otras comunidades (humanas y no humanas) presentes en los lugares/tiempo/órganos del cuerpo del mundo en su particular espacio territorial.

Lugares/tiempo/órganos del cuerpo del mundo en el sur de Abya Yala

- * *Estar dentro* del mundo ha permitido a los pueblos indígenas del continente poder comprender y decir que, con nuestro propio *hacer*, formamos parte del cuerpo de la Tierra en esta región del mundo que ahora conocemos como Suramérica. Por eso, hace mucho que sabemos que ella se fue conformando como *Segunda Generación*, decimos los Añuu y los Wayuu, o como el *Tiempo Segundo* de la vida del mundo, dicen los hermanos Yanomami. En todo caso, esto sucedió como solo lo bueno suele ocurrir, por miles y miles de años, durante las llamadas glaciaciones, cuando el *hacer el tiempo* de la Tierra emergió hacia la cordillera de los Andes como gran *Eipiya* o *columna vertebral*, que de norte a sur o de sur a norte soporta, a todo lo largo de sus laderas, la adhesión de los tres principales órganos para el metabolismo de vida en todo el continente.
- * Así, un inmenso *corazón de agua* (*E'in Wiin*), formado por la cuenca de la Orinoquia Amazónica, que, en conjunto con la cuenca del gran Amazonas, completa de norte a sur su enorme aparato circulatorio, cuyas pulsaciones permiten irrigar el agua de vida a todo lo largo y ancho de su cuerpo. Unido a este, y en acompasado ritmo de Sol y Lluvia, se encuentra la gran selva de la Amazonía, cuyos bosques, como vigorosos *pulmones de la tierra* (*Ososiin Mmakar*), se conforman como un potente aparato respiratorio que, con su fotosíntesis y metabolismo en general, aporta un gigantesco volumen de biomasa para la vida de todo el planeta y todas sus comunidades de seres.

- * Por último, al sur, se encuentra la región que llaman Gran Chaco⁹ Americano. Para nosotros, los Añuu, ella es *Ayure Mmakar*. Es decir: el *Ventre de la Tierra*, porque literalmente es el lugar que emergió al mundo con la cordillera, o lo que los blancos llaman “orogenia andina”. Así, el Gran Chaco recibe el *Ariiyuu* que Sol y Lluvia de forma constante le envían como flujo desde el corazón de agua de la Orinoquia Amazónica y como aliento de los pulmones de la Amazonía. Entonces, buena parte de ella se inunda, formando grandes humedales con los que resiste a temperaturas por encima de los 40 grados.
- * Pero, en otro momento del caminar del mundo, ella recibe el frío aliento de los huesos de la cordillera. Es el tiempo en el que el espíritu de la piel de sus llanuras sabe que ha de resistir a temperaturas bajo cero. Entonces, con su propio *Ariiyuu*, el *Ventre de la Tierra* todo lo transforma en extraordinaria biodiversidad. Por lo que, *caracolmente*, en movimiento de adentro hacia afuera, de manera permanente devuelve la vida recibida en vida transformada al cuerpo del mundo en todo el sur de Abya Yala.
- * Sin embargo, lamento decirles que todo lo dicho hasta ahora, para buena parte de los tecnocientíficos de la colonialidad moderno-occidental-capitalista, solo se trata de una obstinada y antropomórfica forma de decir las cosas. Y, en verdad, puede que no les falte razón, pues, para nuestros pueblos indígenas, no es posible comprender el mundo y su *hacer* sino desde su condición antropomórfica de cuerpo vivo, lo que difiere radicalmente del pensamiento y lenguaje que sustenta el *hacer* de la ciencia y la tecnociencia moderno-colonial-occidental-capitalista. Desde el *Eirare* de su *estar*

⁹ *Chaku*, en lengua quichua, constituía el gran espacio para la cacería de los pueblos indígenas de la región.

fuera del mundo, no les es posible concebirlo sino *desde, por y en función* de un enraizado antropocentrismo.

- * El reconocimiento de la Tierra como un cuerpo vivo por parte de algunos miembros de la academia y de pocos adeptos a la tecnociencia moderna-occidental-capitalista ha sido un descubrimiento relativamente reciente y, ciertamente, dramático, en la medida en que han terminado por comprender que su intervención, mediante creaciones tecnológicas sin horizonte ético alguno, se orienta a la expansión de la explotación de la tierra, de la cual, en tanto Naturaleza, se consideran ajenos. Así, debemos entender que, desde el *estar fuera* del mundo, toda *expansión* siempre resulta ser una *invasión* de espacios vitales a pueblos y naciones; pero, sobre todo, al metabolismo de reproducción de la vida del cuerpo terrestre. Por ello, siempre termina por colocarnos a todas las comunidades del planeta en el umbral de un “salto sin alas al abismo” (Malheiro, Porto Gonçalves y Michelotti, 2021, traducción propia).
- * Sin embargo, como hemos dicho, este no es en modo alguno un reconocimiento general y mucho menos total de parte de los académicos y tecnocientíficos, quienes parecen aceptar la que ha sido ontología política de los pueblos indígenas durante miles de años. De hecho, ya en el siglo XIX, Alexander von Humboldt de alguna manera lo había adelantado al señalar, en su *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Mundo* y, sobre todo, en su libro *Cosmos*, la condición relacional entre las diferentes regiones del mundo en general, y en particular, la inseparable relación de Orinoquia, Amazonía, Chaco Americano y Cordillera Andina como lugares/tiempo del mundo cuya vida depende de sus interrelaciones, así como de las interrelaciones de todas las comunidades de seres que las habitan, siempre en constante desplazamiento

como sustento metabólico del cuerpo del mundo en esta gran región.

- * Es por lo que el muy posible “salto sin alas al abismo” pareciera estar empujando a un “giro ontológico” (Viveiros de Castro, [2014] 2019), que para algunos académicos y tecnocientíficos es fundamental en una transición energética y tecnocientífica que permita superar las nefastas consecuencias de lo que algunos han denominado como Antropoceno y, por esa vía, alargar de alguna manera la continuidad de vida de todos en el planeta.

“Giro y desplazamiento” del Ariiyuu: principio de vida del mundo

- * Ya lo hemos dicho: *todo vive porque todo tiene espíritu*. El espíritu de todo lo presente en el mundo y del mundo mismo se manifiesta como un giro permanente en su constante desplazamiento. Es decir, el Ariiyuu o *energía vital* de la Tierra y todas las comunidades de seres que la habitan se expresa mediante el eterno e indetenible giro y desplazamiento que, aun después de la muerte, se mantiene en el cuerpo de todos los seres de la Tierra. Pues, tal como alcanzó a “descubrir” la ciencia de los blancos, *la energía nunca desaparece, se transforma*.
- * Así, es en su giro y constante desplazamiento que la Tierra recibe la energía del Ariiyuu del Sol y el universo. Al mismo tiempo, el eterno giro del poderoso sol imantado de su corazón, irradia y distribuye rizomáticamente su propio Ariiyuu como energía vital a todas las comunidades de especies que, sobre la superficie de su piel, lo necesitan para alimentar y compartir su propio Ariiyuu.

- * He aquí, pues, lo que para el pueblo Añuu, desde su origen *Eirare* u *ontología política*, constituye el principio de la vida, que por miles de años hizo posible nuestro *pisar suave sobre la Tierra*, el cual sustentábamos mediante un constante vigilar nuestro *caminar como camina el mundo*. Por eso, nuestros antiguos siempre definieron la vida y el vivir en virtud de nuestro inquebrantable *hacer* como *cortar/compartir* (*Ookoto*), y en función de poder, de esta forma, sustentar la vida como el común y permanente equilibrio de un *Anain amo Katouwa*, esto es, un *buen convivir* entre todas las comunidades de seres que *dentro del cuerpo del mundo estamos*, la comunidad humana incluida.
- * De esta forma, todas las comunidades de seres, humanos y no humanos, dentro del mundo pueden permanecer y/o persistir en él cuando logran aprender a conocer los lugares/tiempo que el *Ariiyuu* de la Tierra crea en su constante giro y desplazamiento. Así, cada comunidad dentro del mundo reproduce su vida mediante el *hacer* de *cortar/compartir* con el que consiguen poner nubes bajo sus pies. De esta manera, todas ellas, en el mismo giro y desplazamiento de la Tierra, sustentan sus vidas con un cuidadoso y ético *pisar suave sobre la Tierra*, fundamento de una territorialidad que se expresa como un *caminar como camina el mundo*.
- * En este sentido, podemos decir que todos los pueblos indígenas de Abya Yala, durante miles de años, lograron constituirse territorial y culturalmente sobre la base de un *Eirare* que orienta su comprensión de *estar dentro* del mundo y, por tanto, de la necesidad de su giro y desplazamiento, los cuales siguen los lugares/tiempo que la Madre Tierra, con su propio giro y desplazamiento a través del universo, va creando de forma constante con la *energía vital* de su *Ariiyuu*. Este principio para su territorialización tiene importantes implicaciones ecológicas y políticas; es decir, sociales, de las que

en esta ocasión nos conformaremos con destacar apenas dos de ellas, pues, ciertamente, representan hilos fundamentales del gran telar donde la Tierra y todos sus hijos, con nuestro particular *hacer*, tejemos la vida.

- * La primera tiene que ver con el emparejamiento de todas las comunidades de seres como parte del proceso metabólico de la Tierra. Así, el *hacer* para producir y reproducir la vida de toda comunidad está sujeto al *hacer el tiempo* del mundo. Por ello, toda comunidad (humana y no humana) orienta el tejido de su territorio *en su* desplazamiento y *por* él, el cual siempre se corresponde a un transcurso que libera a la Tierra para el ejercicio de su propio *hacer*.
- * Este proceder de los pueblos indígenas siempre ha estado orientado por un horizonte ético que nos obliga a comprender que solo es posible sustentar nuestras vidas en la medida en que, con nuestro *hacer*, contribuimos al sustento del *hacer* de vida de la Tierra. En este sentido, podemos decir que toda cultura es *en* y *por* su territorial desplazamiento; en tanto que todo sedentarismo absoluto equivale a una especie o imaginaria paralización del giro y desplazamiento del caminar de la Tierra, que siempre termina siendo contrario a la vida del cuerpo del mundo y, en consecuencia, del cuerpo de todas y cada una de las comunidades que en ella habitan como hijos predilectos de la gran Madre.
- * Se trata del ontológico cuestionamiento a la arbitraria relación que el pensamiento moderno-occidental-colonial-capitalista históricamente ha establecido, otorgando al concepto de sedentarismo el sentido de “civilización” y al de “nomadismo” el de naturaleza “salvaje” y, por tanto, “incivilizada”. Por supuesto, esto está ligado a la justificación conceptual del despojo territorial a pueblos colonialmente sometidos en África, América o el Pacífico, y a lo que disciplinas como

la geografía, la antropología y la ciencia en general han desarrollado con profusión hasta el día de hoy.

- * El segundo aspecto, consecuencia del anterior, es que, por miles de años, los pueblos han aprendido que dotar con su *Ariiyuu* a los lugares/tiempo y transformarlos así en espacios a compartir con todas las comunidades de seres que *están/viven en/sobre* los mismos, es el necesario aporte de energía que, como *hacer* de su propio *cortar/compartir*, la Tierra también necesita metabólicamente reponer en esos *lugares/tiempo* durante su giro y desplazamiento. Y esto solo puede ser completado con un preciso desplazamiento o abandono del lugar por la comunidad humana, que, de esta manera, hace efectivo su aporte a la regeneración de la vida en el tiempo que la Tierra crea en su giro y desplazamiento en el mismo lugar.
- * Tal comprensión ha supuesto para los pueblos indígenas, por un lado, *pensar* su vida como parte material y simbólica de la vida ecológica del territorio. Esto implica, en primer lugar, que los *haceres* para la producción y reproducción de la vida humana siempre han de estar unidos al *hacer* del *Ariiyuu* de la Tierra en su creación de los diferentes lugares/tiempo del territorio. En segundo lugar, la comunidad humana debe, entonces, orientar su *hacer en el pensar* (Conocer)¹⁰ y, en consecuencia, su *pensar en el hacer* (el Conocimiento),¹¹ mediante una organización social sustentada material y simbólicamente en el mismo giro y desplazamiento del mundo. De tal forma que el *hacer* de su *habitar*, la producción de su

¹⁰ En lengua Añuu, *Eiña Ayunkaru*: *hacer en el pensar*, como expresión que formaliza el *proceso de conocer* sobre la base de la experiencia socialmente compartida con el mundo.

¹¹ En lengua Añuu, *Ayunka eiñaru*: *pensar en el hacer*, como proceso de *formalización del conocimiento* producido en la experiencia colectiva de conocer. Ambas (*hacer en el pensar* y *pensar en el hacer*) se realizan unidas como un mismo constante proceso para la discreta producción y reproducción de la vida.

comer, la creación de su *sanar* y la ética de su *convivir* nunca son fijos, aunque sí estables. Por tanto, jamás pesados ni permanentes, siempre flexibles, no invasivos y discretos. En fin, responden al prudente *pisar suave sobre la Tierra*, lo que solo nos es posible aprender cuando logramos *caminar como camina el mundo*.

- * Finalmente, señalamos la condición de *incompletud* de todas las comunidades que en el mundo estamos, muy especialmente la comunidad humana, que es la única en requerir de creaciones instrumentales o mediaciones tecnológicas en sus relaciones con el cuerpo del mundo y las otras comunidades (suelos, aguas, plantas, animales, insectos, etc.) para el despliegue de su *cortar/compartir* en la producción y reproducción de la vida. En este sentido, el *Eirare* que orienta nuestro *hacer en el pensar y pensar en el hacer* está siempre condicionado por el *hacer* del mundo, pues ninguna mediación creada puede pretender, sin consecuencias, despojar a la Tierra de su poderoso *hacer*: el Tiempo, por lo que Espacio y Tiempo son inseparables.

Vuelta al Nosotros y transición a la sustentabilidad de la vida

Nuestro futuro es ancestral.

—Ailton Krenak

- * Recientemente, le escuché decir al hermano Ailton Krenak:

Si pudiéramos reunir a todos los ingenieros del planeta podríamos preguntarles, ¿qué otra cosa, además de grandes carreteras y autopistas; de grandes represas, plantas hidroeléctricas e inmensos urbanismos, pueden en verdad crear? Porque un médico, si se equivoca en una operación quirúrgica puede ser demandado, y aún puede ir a la

cárcel; pero, un ingeniero puede equivocarse en sus cálculos y matar un río, destruir una selva, y aun así recibir un premio por ello.

- * La pregunta de Krenak no solo es pertinente como cuestionamiento a la forma en que la tecno-ciencia-moderna-occidental-colonial-capitalista ha venido secularmente violentando el cuerpo sagrado del mundo, sino que constituye la fundamental negación, desde el *Eirare* u *ontología política* de nuestros pueblos, del concepto que la “civilización occidental” y su tecnociencia (como espiritualidad de su pensamiento) ha impuesto universalmente a todos los pueblos del planeta. Esta imposición ha difundido una falsa o equivocada idea acerca de lo que es la “vida” y, sobre todo, de lo que en verdad significa “vivir” para todas y cada una de las comunidades que *en/sobre* el cuerpo del mundo (la Tierra) estamos.
- * Es de entender, entonces, que ha sido la perspectiva antropocéntrica-colonial-capitalista del hombre-blanco-*eeuuropeo*¹² la que históricamente ha terminado por atar la vida y el vivir de las personas al mero consumo material (*sin espiritualidad*) de mercancías, las cuales requieren ser producidas cada vez en mayor profusión y, sobre todo, cada vez a mayor velocidad, en virtud y en función de lo que, piensa, es el indetenible, infinito y “natural” proceso de acumulación de capital como expresión de “crecimiento”. De este modo, la vida y el vivir de la Tierra quedan reducidos a la mera condición de espacio-objeto, concebido como proveedor de materias (*recursos naturales*) siempre disponibles para la producción de mercancías para el consumo humano. Por ello, justa razón tiene el chamán Yanomami Davi Kopenawa al señalar que esta civilización que se nos ha impuesto a todos nunca

¹² *Eeuuropeo* es un neologismo utilizado por el hermano Carlos Walter Porto Gonçalves para señalar la inseparable unidad contemporánea en su colonialidad de Europa y los Estados Unidos sobre los pueblos del mundo.

puede ser considerada como humana, sino como la “civilización” de las mercancías.

- * Así, es preciso llegar a comprender que pensar *estar fuera* del mundo solo los ha conducido a generar el inútil proceso de búsqueda de un falso crecimiento económico infinito y una vida eterna, basados en el despojo del *hacer el tiempo* del mundo, artificio sobre el que han venido sustentando su perenne codicia y ambición de explotar infinitamente el cuerpo finito de la Tierra. Pero el resultado de este largo caminar en contra del caminar del mundo solo los ha conducido (a ellos y a Nosotros) hasta el umbral del muy posible y catastrófico “salto sin alas al abismo” de eso que ellos denominan como “civilización humana”.
- * El presente oscuro panorama ha llevado a pensar con extremo pesimismo, al punto que algunos autores nos proponen como último recurso tener que “aprender a morir en el Antropoceno” (Scranton, 2015), como si los pueblos no supiéramos qué es con-vivir con nuestra muerte; sobre todo, desde la colonial presencia de los hombres blancos en nuestros territorios. Otros aparentan cifrar su esperanza en el posible desarrollo de lo que definen como una “economía sustentable”. Para ello, creen necesario producir una transición eminentemente tecnológica y energética que posibilite tal sustentabilidad económica, pero manteniendo los mismos niveles de producción mundial de mercancías, sobre todo, en función de mantener los estándares de “vida”, “bienestar” y poder colonial de los “civilizados” habitantes de los países centros, aunque ahora sin el uso de la contaminante *energía fósil*, entendida como la única responsable del actual desastre ambiental.
- * Por esta vía, surgió con fuerza académica y gran poder económico y político la narrativa de la “economía verde” con

su “verde tecnología”, basada en su singular apropiación del *Ariiyuu* del Sol (*energía solar*). Para ello, desde su “estar fuera” del mundo, resulta imprescindible la explotación minera del litio y las llamadas *tierras raras*, así como también el dominio y control del *Ariiyuu* del Gran Padre Viento (*energía eólica*), lo que exige grandes cantidades de madera de Balso para la producción de las aspas de sus molinos. Además, esto implica la apropiación y el despojo de espacios territoriales de los pueblos, muchos de ellos simbólicamente significativos o sagrados, como está siendo el caso de los proyectos eólicos en territorio Wayuu de la Guajira colombiana.

- * Es por ello que la propuesta de una “transición” eminentemente energética y tecnológica pierde sentido para la “sustentabilidad” de la vida, ya que, por el contrario, se convierte en potencia del proceso de invasión y expoliación de la Tierra y los territorios, en función de una falaz sustentabilidad de la economía de acumulación capitalista, muy a pesar de que las mismas solo conduzcan a dar continuidad a un común caminar hacia el dramático abismo final de todas las civilizaciones humanas hasta ahora existentes (la civilización *eeuuropea*-moderno-occidental-capitalista incluida).
- * Otras propuestas, consideradas como “verdadera” imagen del *futuro*, son impulsadas por la muy novedosa disciplina tecnocientífica conocida como geoingeniería, que están siendo promovidas como “salvación planetaria” por grandes factores de poder económico y político mundial.¹³

¹³ Uno de los más ambiciosos proyectos de geoingeniería es la propuesta de “tapar al Sol con nubes de azufre para contener el calentamiento global”, impulsado y auspiciado económicamente, entre otros, por el mundialmente poderoso Bill Gates. Esta es, tal vez, la más aberrante expresión del *estar fuera* y su arrogante y falsa idea de posesión y “dominio” del *hacer de la Tierra* (el Tiempo), tanto de los dueños del dinero como de la tecnociencia moderna-occidental-capitalista a su servicio.

- * En todo caso, podemos concluir que todos los modelos que la colonialidad-moderno-occidental-capitalista nos ha venido proponiendo como camino a la sustentabilidad solo naturalizan su *estar fuera* del mundo para *conocer* y producir *conocimientos* funcionales a la codicia de acumulación y posesión de su fetiche: el dinero (*Nnerr*). Pues su forma de obtención (sea vía energía “fósil” o “verde”) no es posible sino mediante la expoliación de la Tierra, así como la invasión y el despojo territorial-espiritual de pueblos-naciones-etnias y grupos sociales habitantes de selvas, montañas y costas. Porque, para ellos, de lo que se trata es dar sostenibilidad a lo que maestros como Malheiro, Porto Gonçalves y Michelotti califican como el actual agro-minero-carbono-negocio del hombre blanco.
- * Pero, como alguna vez me explicó la abuela Isabelita en la laguna de Sinamaica: la vida entendida como una permanente búsqueda de posesión de dinero siempre está unida, por su otro costado, al terrible espíritu del hambre (*Jamü*). Porque es un hecho ineludible que, cuando algunos pocos alcanzan acumular grandes cantidades de dinero, ciertamente, del otro lado, el espíritu del hambre ha sido instalado entre los muchos *otros* que de sus territorios han sido despojados.
- * Entonces, ¿cómo detener esta mortal carrera en contra del caminar de la Tierra, que la civilización moderna-occidental-capitalista ha impuesto a las demás civilizaciones del mundo, arrastrando a todas en la caída de su posible salto sin alas al abismo? ¿Cómo recuperar el camino de nuestro *hacer* humano como constante tránsito en la sustentabilidad de la vida?
- * Necesario es dialogar, es cierto. Sin embargo, es parte del *corazonar* Añuu-Wayuu (pensamos que también del *corazonar* de todos los pueblos indígenas de Abya Yala) considerar

que un diálogo solo puede ser verdadero cuando la palabra *compartida* ha sido *cortada* desde la condición de *Mano* de los sujetos que la expresan y, de igual forma, puede ser comprendida desde la condición de *Mano* de quienes la escuchan. Esto se debe a que *Lengua* y *Mano* resultan inseparables en el contexto del *hacer en el pensar* como proceso de conocer, pero también del *pensar en el hacer* de los conocimientos así creados para la sustentabilidad de la vida de todas las comunidades humanas y no humanas, en virtud y en función de la vida del mundo.

- * Porque es en nuestras manos donde corporizamos el horizonte ético para la vida que, con su *hacer*, bien nos enseña la Tierra. Es ella la que nos muestra y entrega su *Ariiyuu* con sus rizomáticas manos, que desde su corazón brotan en cada giro y desplazamiento, los cuales nosotros apenas percibimos como la salida y puesta de Sol. Pero, con ello, simplemente nos ayuda a comprender que, como los dedos de una *Mano*, cinco son los principios (dedos) con los que debemos templar nuestras vidas en un permanente *cortar/compartir* (*Ookoto*) que, entre otras cosas, nos permite superar la *incompletud* que conforma el cuerpo y espíritu de todas las comunidades (humanas y no humanas) que habitamos sobre la Tierra. Por ello, todo dialogo verdadero exige saber *cortar/compartir* para *Buen Vivir*, y esto no es posible sin un *Buen Con-vivir* (*Anain amo Katouwa*) entre todos los diferentes *Nosotros* que estamos dentro del *Ojo del mundo*.
- * Así, el principio de *Responsabilidad* (dedo meñique) nos exige *Responder* (*Asokuta*) por todo y por todos: por lo que decimos y por lo que callamos; por lo que hacemos y por lo que dejamos de hacer, ya que, así como necesitamos de los otros para sustentar nuestra vida, igual los otros nos necesitan para sustentar la suya. Por tanto, debemos hablar y hacer siempre con *Verdad* (dedo anular), porque solo con *Verdad*

(*Kapiya*) el cortar/compartir se manifiesta en justicia, pues solo es verdadero lo compartido. Y ambas, Responsabilidad y Verdad, como permanente decir y hacer, es lo que genera *Confianza* (dedo medio), como principio constructor de la comunidad. Confiamos y somos confiables en la medida en que todo lo que decimos y hacemos tiene presente nuestro corazón (*Ke'inchi*). Entonces, podemos decir que sobre estos tres principios se levanta la *Autonomía* (*Aureei*) como el cuarto principio (dedo índice), que constantemente señala a todas las comunidades (humanas y no humanas) el camino de pensar y hacer de acuerdo al caminar de la Tierra. Se trata de un pensar y un hacer guiado por la *Sabiduría* (dedo pulgar) y no por la mera inteligencia, pues bien sabemos que la inteligencia solo está en la cabeza, mientras que la sabiduría (*Ke'intaa*) reside en el corazón. Por ello, cualquier respuesta muy inteligente pero sin corazón se origina en un arrogante *estar fuera*, por lo que siempre termina en beneficio de pocos, a costa del daño y desechos para muchos, en dominio y despotismo; en fin, en negación del con-vivir.

- * He allí, pues, los cinco principios del horizonte ético que nos construye como una *Mano*, y que, de forma sencilla y paciente, la Tierra nos enseña día a día solo con su *hacer*. Porque ella es *responsable* de *hacer para todos*; porque ella *nunca miente* y, por eso, en ella *confiamos*, ya que sabemos que su permanente entrega del *Ariiyuu* es lo que hace posible nuestra *autonomía* para crear y reproducir nuestras vidas con *sabiduría*. Es decir, ella nos enseña la humildad creadora de *ser una Mano para Nosotros y para todos los Otros* con quienes compartimos *estar dentro* del mundo. De allí que, si de verdad queremos alejar y detener el fin del mundo al que estamos siendo empujados desde el *estar fuera* de la modernidad-*eeuuropea*-occidental-capitalista, solo debemos seguir

el consejo de la abuela Isabelita: *Chikekũ We*, decía, *Volver a Nosotros*.

- * Esto es posible porque la Tierra enseña, con su *hacer* y por igual a todas las comunidades humanas y no humanas que habitan su cuerpo, los principios del horizonte ético que nos conforman como una *Mano*, de tal manera que aprenderlos y vivir bajo su guía no es un privilegio exclusivo de ninguna de ellas.
- * Sin embargo, debemos asentar que esto que decimos en modo alguno se trata de la narrativa de una nueva y universal Utopía, como aquellas grandes narrativas de “Libertad, Igualdad y Fraternidad” de la llamada “Revolución burguesa”, o las del “Progreso y Desarrollo”, o las del “Socialismo científico” y su “Hombre Nuevo”. Todas ellas están construidas desde un *estar fuera* y fueron impuestas como si “natural” fuera caminar en contra del caminar del mundo. Por el contrario, de lo que hablamos es, con todo, de una *Vuelta a la ancestralidad del Nosotros*, lo que no debe confundirse con un llamado a devolver el tiempo; sino, más bien, a lo que una vez le dijo el viejo Antonio al subcomandante Marcos: “Cuando no sepas lo que viene, siempre es bueno mirar atrás”, porque, en efecto, tal como precisa el hermano Ailton Krenak: *nuestro futuro es ancestral*.
- * En este sentido, de lo que hablamos es de la necesidad de *hacertopías*, esto es, entender que la recuperación de nuestras vidas está unida a la recuperación de la vida de nuestros territorios. Por tanto, nuestro *hacer en el pensar* (conocer) y *pensar en el hacer* (conocimientos) siempre han de estar sujetos al *hacer* de la Tierra en su caminar y creación de los diferentes lugares/tiempo para la vida, y por los que, en su momento, cada uno de los diferentes pueblos-naciones-etnias-culturas se desplaza para cortar/compartir la creación,

producción y reproducción de una vida emparejada a todas las otras comunidades presentes en el mundo de sus territorios.

- * Pero, históricamente, sabemos bien de la imposición del poder colonial europeo y la posterior colonialidad de los Estados republicanos, como un proceso de “naturalización” de la “civilización de las mercancías” y su horizonte de acumulación de riqueza (dinero), presentados como “la civilización”. Esta falsa idea ha sido sustentada, por un lado, en la imposición de la *ruptura ontológica* del *estar fuera* del mundo de su ciencia y tecnociencia, presentadas como “verdades incontrastables” y, en consecuencia, como dominio de toda solución posible a un futuro irreversible. Pero, por otro lado, tal proceso parte del despojo territorial y de la memoria de los saberes creados durante el proceso de construcción territorial de todas las otras civilizaciones colonialmente sometidas. Por tanto, podemos decir que la modernidad-occidental-colonial-capitalista resulta ser un histórico aparato de *descivilización* en la medida en que su propósito y expansión siempre conduce a la liquidación de civilizaciones¹⁴ que, una vez desterritorializadas, pueden llegar a sufrir de una singular “amnesia colonial”¹⁵ acerca del *Nosotros territorial* que las conforma.
- * Tal “amnesia” o *asunción de la intemperie* de la colonialidad ha conducido a todos los Estados nacionales a imponer a sus poblaciones (incluyendo a los pueblos indígenas) pensarse como “naturales” miembros o, por lo menos, “legítimos”

¹⁴ El concepto de “descivilización” e incluso el de “etnocidio” fueron propuestos a fines de los años sesenta y comienzos de los setenta por el antropólogo francés Robert Jaulin (1979).

¹⁵ La idea de una “amnesia social” generada por la colonialidad de nuestros Estados “mágicos” nacionales fue desarrollada por el desaparecido académico venezolano Fernando Coronil (2022).

aspirantes a pertenecer a una homogénea cultura occidentalizada. De allí que, a su parecer, nuestra propuesta de *Vuelta al Nosotros* no es más que una Utopía (*no lugar*), pues la modernidad-occidental no solo no va a cambiar por razones de su poder político y económico (según Stranton), sino porque su “civilización” no tiene por qué cambiar, ya que, en todo caso, solo los *otros* sometidos están obligados a cambiar en beneficio de la continuidad del poder económico-político y cultural de la “civilización de las mercancías”, cuya tecnología, por añadidura, puede que nos salve a todos.

- * En estos términos, un diálogo de transición a la vida no sería posible, pues el *estar fuera* siempre reproduce la unidireccionalidad colonial del “Yo hablo-Tú escuchas”, que ya conocemos. Por nuestra parte, si bien es cierto que los pueblos indígenas han dado muestras fehacientes de disposición a la transición y al cambio, aun en contra de sí mismos, durante el proceso histórico de larga duración que va desde la conquista y colonización a la colonialidad republicana en el que hemos sido obligados a vivir en los términos del hombre blanco, hoy, por primera vez, la actual transición involucra la posibilidad de muerte de los *Ayouna/Alíjunas*. Por eso, al plantearle este contexto al abuelo Wayuu Rafael Jusayu, él me respondió con esta propuesta:

Anda y pregúntale a esos *Alíjunas*: ¿Qué tal si ahora nos negamos? Porque nosotros siempre hemos convivido con la muerte, mientras ellos siempre se han creído eternos. Entonces, pregúntales: ¿A quién, en verdad, le va a doler morir? ¿Están dispuestos a cambiar?

- * Así, el diálogo no es negado, pero para que en verdad sea capaz de provocar los cambios necesarios para la sustentabilidad de la vida, exige a la conciencia de los blancos estar dispuestos a cambiar de veras. Esto es, a romper todo vínculo con su falsa construcción desde el *estar fuera* del mundo

o, como el hermano Viveiros de Castro les pide: no temer a su lobo ontológico interior, porque, a fin de cuentas, quien no está en la disposición de cambiar de perspectiva en su pensar, en verdad, nunca podrá contribuir a cambiar nada.

- * Por eso mismo, los pueblos indígenas, negros, campesinos y demás culturas “tradicionales”, debemos estar dispuestos igualmente a cambiar y, por ello, a espantar de nosotros todo falso camino propuesto desde el *estar fuera* de ideologías y palabras del Waünnü/Yolujá. Esto es, dejar de lado toda ilusión generada por grandilocuentes narrativas o “universales” Utopías, siempre expresadas desde el “Yo” de la envidia, la ambición y la codicia por el poder económico o político, y poder así *Volver al Nosotros* de la ancestral, común, cotidiana y continua *hacertopías*, como expresión de una autonomía territorial, siempre en justo seguimiento de las enseñanzas de la más antigua de nuestras abuelas: la Tierra, quien, nos continúa enseñando muy a pesar de nuestra terca impertinencia.
- * En todo caso, y finalmente, solo mediante un diálogo desde la condición de *Mano* siempre dispuesta de veras a *cortar/compartir* memorias, haceres y saberes será posible cambiar la forma de ver, sentir y vivir un mundo siempre cambiante y compartido. Por lo que en nuestras relaciones con la naturaleza y entre nosotros, como comunidades diferentes *en/sobre* el cuerpo del mundo, siempre ha de primar un *Anain amo Katouwa* o *Buen Con-Vivir*. Pues solo por esta vía podremos retomar el camino y nuestro caminar con el corazón presente, porque lo haremos de acuerdo al caminar como camina el mundo. Por eso mismo, podremos pensar y decir tal como hace casi dos siglos atrás el maestro Seattle dijo al presidente de los Estados Unidos: “Después de todo, quizás todos seamos hermanos”.

Bibliografía

Coronil, Fernando (2022). *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Alfa.

Escobar, Arturo (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25-38. Jaulin, Robert (1979). *La descivilización: política y práctica del etnocidio*. México: Nueva Imagen. Lander, Edgardo (Ed.) (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: UNESCO/Ediciones FACES-UCV.

Malheiro, Bruno; Porto Gonçalves, Carlos Walter y Michelotti, Fernando (2021). *Horizontes amazônicos: para repensar o Brasil e o mundo*. San Pablo: Fundación Rosa Luxemburgo/Expresión Popular.

Scranton, Roy (2015). *Learning to die in the Anthropocene. Reflections on the end of a civilization*. San Francisco: City Lights Books.

Viveiros de Castro, Eduardo ([2014] 2019). ¿Quién le teme al lobo ontológico? Algunas observaciones sobre un debate antropológico en curso. En Eduardo Viveiros de Castro y David Graeber, *Debate: el giro ontológico*. Ciudad de México: Colectivo Memorias Subalternas.

Von Humboldt, Alexander (1875). *Cosmos. Ensayo de una demostración física del Mundo*. (Tomo 1). Bélgica: Eduardo Perié Editor. <https://ia801602.us.archive.org/6/items/cosmosensayodeun01humbuoft/cosmosensayodeun01humbuoft.pdf>

Von Humboldt, Alexander (1985). *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente*. (Tomo III, Trad. Lisandro Alvarado). Caracas: Monte Ávila Editores.

Sobre los autores y autoras

Alberto Acosta. Economista ecuatoriano. Abuelo. Profesor universitario, conferencista y sobre todo compañero de lucha de los movimientos sociales. Juez del Tribunal Internacional de Derechos de la Naturaleza (desde el 2014). Ministro de Energía y Minas del Ecuador (2007). Presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador (2007-2008). Candidato a la Presidencia de la República por la Unidad Plurinacional de las Izquierdas (2012-2013). Autor de varios libros.

Arturo Argueta Villamar. Doctor en Ciencias (Biología) por la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México y diplomado de Estudios Avanzados en Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable por El Colegio de México. Sus temas de interés son los sistemas de saberes indígenas y el diálogo de saberes, la medicina tradicional, las relaciones sociedad-naturaleza, a través de la mirada disciplinaria de la etnobiología y la etnoecología. Desde 1979, dedica parte de sus esfuerzos a un programa de investigación-acción de largo plazo con el pueblo P'urhépecha de Michoacán, parte de lo cual se muestra en su más reciente libro, en coautoría con Aída Castilleja: *Los P'urhépecha, un pueblo renaciente* (2024, UNAM). Dentro del rubro de la producción académica,

ha publicado más de cien artículos y capítulos de libro, así como veintisiete libros, cinco de ellos como autor y veintidós como coordinador y autor. Ha trabajado en tutorías de tesis de maestría y doctorado, en tutorías de posdoctorantes y en programas de posgrado en Bolivia, Brasil, Colombia y México. Fue presidente de la Asociación Etnobiológica Mexicana, presidente de la Sociedad Latinoamericana de Etnobiología y coordinador nacional de la Red Temática sobre Patrimonio Biocultural, CONAHCYT. Fue distinguido por la Sociedad Botánica de México, dos veces con el premio Fray Bernardino de Sahagún del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y con el Reconocimiento por trayectoria otorgado por la Asociación Etnobiológica Mexicana (AEM). Actualmente es investigador de carrera Titular B, tiempo completo y definitivo, adscrito al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM. Es Miembro del SNI CONAHCYT Nivel II y de la Academia Mexicana de Ciencias.

Dimas Floriani. Doctor en Sociología por la UCL de Bélgica (1991). Posee posdoctorado en PNUMA y El Colegio de México (2002). Es profesor titular senior de los posgrados en Medio Ambiente y Desarrollo y en Sociología, UFPR, Brasil. Es profesor visitante en CEDER ULagos, Chile, y colaborador en UNESC, Criciúma, Brasil. Es investigador del CNPq, Brasil, en la categoría Productividad en Investigación (<http://lattes.cnpq.br/8434128019700380>). También es coordinador académico de CASLA-Casa Latino-Americana de Curitiba, Brasil. Además de distintas compilaciones de libros y artículos en periódicos nacionales e internacionales, se destacan de su autoría: *Conhecimento, meio ambiente e globalização* (Juruá/PNUMA, 2004) y *Crítica da razão ambiental: pensamento e ação para a sustentabilidade* (Annablume, 2013). Contacto: floriani@ufpr.br

José Luis Grosso. Director del Centro Internacional de Investigación PIRKA-Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Es profesor titular de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca,

Argentina. Su línea de investigación se enfoca en semiopraxis territorial desconquistual y discurso de los cuerpos. Investigador de la Red de Encuentros Inter-Ancestrales, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca; del Grupo-Red-Centro de Pensamiento Ambiental “Augusto Ángel Maya”, Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales; y del Grupo de Estudios en Post-Capitalismo, UNAM, México. Además, es investigador externo del Instituto de Estudos em Literatura e Tradições (IELT), del equipo de trabajo “Humanidades Ambientais”, Universidade Nova de Lisboa, Portugal. También ha participado de la Red de Epistemología del Pensamiento Andino (EPA), Universidad Central del Ecuador UCE, Quito, y de CORPUS-International Group for the Cultural Studies of Body. Entre sus publicaciones se destacan: *Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza* (2008); “Excess of hospitality. Critical semiopraxis and theoretical risks in postcolonial justice” (2014); *En otras lenguas. Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica* (2017); “En otros territorios. De lo territorial a lo inter-territorial” (2024).

Eliana Guerrero. Nació en Andalgá, Catamarca, Argentina, hace cuarenta años. Es artista y se dedica a la plástica. Desde los 13 años, es muralista y también trabaja con diversas técnicas, como el retrato al lápiz, acuarelas, acrílicos y óleos. Se aboca a hablar sobre derechos humanos, la madre tierra, el agua, las mujeres libres, los ecofeminismos, la inclusión, la identidad marrón y las infancias valoradas.

Enrique Leff. Científico social y humanista mexicano, pensador pionero y uno de los principales autores de la teoría y la praxis del ambientalismo crítico en América Latina y a nivel internacional. Posee doctorados en Economía del Desarrollo en la Universidad París I-Sorbona, Francia (1975) y en Filosofía de la Ciencia, UNAM, México (2017). Es investigador emérito del Instituto de Investigaciones Sociales y del Sistema Nacional de Investigadores

de México, así como profesor de la División de Postgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Fue coordinador de la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (1986-2008) y coordinador de la Oficina del PNUMA en México (2007-2008). Trabaja en los campos de la filosofía y epistemología ambiental, economía ecológica, sociología ambiental, ecología política y educación ambiental. Ha sido receptor del Premio Nacional a la Investigación Socio-Humanística, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2015; el Premio Universidad Nacional en Investigación en Ciencias Sociales, UNAM, México, 2016; y el Doctorado Honoris Causa, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2016.

Maya Lorena Pérez Ruiz. Doctora en Antropología Social, investigadora titular de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, Nivel III. Entre 2021 y 2023 formó parte del Comité Científico de la Comisión Intersecretarial de Bioseguridad de los Organismos Genéticamente Modificados de México (CIBIOGEM). El eje articulador de su trabajo son los pueblos indígenas en sus relaciones con el Estado mexicano y la sociedad nacional: su vida social, política, cultural e identitaria; jóvenes indígenas y conflictos generacionales y étnicos. Aborda, además, los temas de la patrimonialización de sus culturas y conocimientos, la interculturalidad y el diálogo de saberes. Ha trabajado con pueblos indígenas de Chiapas, Yucatán, Sonora y la Frontera Norte de México. Es autora de 14 libros y de más de 120 artículos y capítulos de libros. Sus últimos libros publicados son *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, en coautoría con Arturo Argueta Villamar (2019, México), y *Las aguas de Uruapan. Un ritual de vida y esperanza*, en coautoría con Benjamín Apan Rojas (2022, México).

Elizabeth Pirela. Perteneciente al pueblo Wayuu del clan Epieyuu. Es licenciada en Letras y Educación Integral, maestra en Literatura por la Universidad del Zulia, Venezuela, y máster en Escritura de Guiones para Cine y Televisión por la Universidad Autónoma de Barcelona. Su trabajo abarca el cine experimental, la literatura y los artículos académicos con un enfoque decolonial. Sus películas han merecido el reconocimiento con premios en festivales como el Encuentro de Cine Sudamericano de Marsella y el Festival de Cine de Cartagena de Indias (FICCI). En el presente trabajo, contribuyó con entrevistas a abuelos y abuelas wayuu para la definición del “estar dentro del mundo” como expresión del “Wakuaipa wayuu”, en el marco de su investigación para su próxima producción cinematográfica, *Los Akaliyuu*.

José Ángel Quintero Weir. Miembro del pueblo Añuu (lago de Maracaibo, Venezuela). Por lo que le reste de vida, se considera alumno de Carlos Lenkersdorf y Carlos Walter Porto Gonçalves. Posee un doctorado en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (México), es coordinador del Programa de Formación Autónoma para la Autonomía de los pueblos, conocido como Universidad Autónoma Indígena (UAIN) Wainjirawa (‘lo que hacemos desde el corazón’).

Ricardo Salas. Filósofo chileno, profesor titular de la Universidad Católica de Temuco (Wallmapu-Chile) y director del Doctorado de Estudios Interculturales de la misma universidad. Desde los inicios de los años noventa, y a partir de un modelo hermenéutico-fenomenológico forjado durante sus años de estudio en la Universidad de Louvain, se ha dedicado a profundizar en las vetas del pensamiento popular y mapuche, así como en el pensamiento crítico latinoamericano, sobre todo en su vertiente intercultural/decolonial. Se ha desempeñado en varias universidades chilenas y ha sido profesor invitado en universidades europeas y latinoamericanas, donde ha dictado seminarios especializados sobre sus áreas de interés. Ha sido investigador responsable de varios

proyectos filosóficos del CONICYT-ANID (Chile). Entre sus principales libros se encuentran *Lo sagrado y lo humano* (1996) y *Ética intercultural* (2003), ambos reeditados y traducidos al portugués por Jovino Pizzi. También ha sido editor de varios libros colectivos: *Pensamiento crítico latinoamericano* (2005, Chile); *Estudios interculturales, hermenéutica y sujetos históricos* (2006, Chile); *Sociedad y mundo de la vida* (2007, Chile); *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad* (2011, Chile); *Les Mapuches á la mode*, junto a F. Le Bonniec (2015, Francia); *La cuestión del reconocimiento en América Latina*, junto a G. Sauerwald (2016, Alemania); *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*, junto a C. Balbontin (2020, Chile); y su libro colectivo más reciente, *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos* (2020, Chile).

Juan Carlos Sánchez-Antonio. Filósofo y educador zapoteco, hablante de su lengua materna. Originario de San Pedro Comitancillo, Oaxaca, México. Es profesor e investigador de tiempo completo, adscrito al Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, Nivel I, del SECIHTI. Ha publicado varios libros, diversos capítulos de libros y más de cuarenta artículos en revistas de alto impacto. Recibió el Premio Ensayo Claridades 2019, otorgado por la Universidad de Málaga, España. Es autor del libro *La filosofía de los zapotecas: hacia un diálogo mundial inter-filosófico transmoderno*, en proceso de publicación. Además, es responsable del proyecto individual de Ciencia de Frontera “Sobre la unidad equilibrada y diferencial fuego-agua en la filosofía de los zapotecas: nuevos aportes ontológicos-epistemológicos a los fundamentos eurocéntricos de la educación ambiental en México”, aprobado por la SECIHTI. Actualmente, está iniciando un proyecto de trabajo con algunas comunidades zapotecas para la siembra de agua, la limpieza de ríos y la reforestación, cofecundando la filosofía zapoteca con el trabajo comunitario.

No es posible construir un futuro sustentable sin escuchar los saberes de quienes han vivido en armonía con la naturaleza por generaciones. Este libro invita a recorrer un camino de encuentro entre el conocimiento académico y las sabidurías ancestrales de los pueblos originarios de América Latina y el Caribe. A partir de un diálogo plural y respetuoso, pensadores, líderes indígenas y activistas comparten reflexiones y experiencias que abren nuevas formas de entender el mundo, la vida y la sustentabilidad. Frente a la crisis ambiental global y los límites del pensamiento científico tradicional, aquí se propone una mirada más amplia, que reconozca la diversidad cultural, la riqueza de los territorios y la necesidad urgente de cambiar los modos de vida. Este libro es una invitación a pensar en comunidad, a imaginar otros futuros posibles y a construir, desde el respeto y la colaboración, un mundo más justo, habitable y en equilibrio con la Tierra.