



# UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES  
DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

## TESIS

### TERRITORIALIDADES ONTO-EPISTÉMICAS. ABRIENDO TROCHAS ENTRE MUNDOS DESDE PRÁCTICAS DE CONOCIMIENTOS/SABERES FRONTERIZAS EN LATINOAMÉRICA Y EL CARIBE

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

### DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANÍSTICAS

PRESENTA

**RIGOBERTO SOLANO SALINAS**

DIRECTOR

**DR. CARLOS ALBERTO BONFIM**

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Noviembre de 2023





# **UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS**

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE  
MÉXICO Y CENTROAMÉRICA**

## **T E S I S**

### **TERRITORIALIDADES ONTO-EPISTÉMICAS. ABRIENDO TROCHAS ENTRE MUNDOS DESDE PRÁCTICAS DE CONOCIMIENTOS/SABERES FRONTERIZAS EN LATINOAMÉRICA Y EL CARIBE**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

### **DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANÍSTICAS**

PRESENTA

**RIGOBERTO SOLANO SALINAS**

COMITÉ TUTORIAL

**DR. CARLOS ALBERTO BONFIM (UFBA)**

**DRA. XÓCHITL LEYVA SOLANO (CIESAS-SURESTE)**

**DRA. MA. LUISA DE LA GARZA (UNICACH)**

**DR. JOSÉ ALEJANDRO TASAT (UNTREF)**

**DR. ANDRÉS CASTIBLANCO ROLDÁN (UDFJC)**





**UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS**  
**SECRETARÍA ACADÉMICA**  
**DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO**

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas a 07 de noviembre de 2023

Oficio No. SA/DIP/943/2023

Asunto: Autorización de Impresión de Tesis

C. Rigoberto Solano Salinas

CVU: 1011564

Candidato al Grado de Doctor en Ciencias Sociales y Humanísticas

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

UNICACH

Presente

Con fundamento en la opinión favorable emitida por escrito por la Comisión Revisora que analizó el trabajo terminal presentado por usted, denominado **Territorialidades onto-epistémicas. Abriendo trochas entre mundos desde prácticas de conocimientos/saberes fronterizas en Latinoamérica y el Caribe**, cuyo Director de tesis es el Dr. Carlos Alberto Bonfim (*ORCID: 0000-0002-0073-3875*) quien avala el cumplimiento de los criterios metodológicos y de contenido; esta Dirección a mi cargo autoriza la impresión del documento en cita, para la defensa oral del mismo, en el examen que habrá de sustentar para obtener el **Grado de Doctor en Ciencias Sociales y Humanísticas**.

Es imprescindible observar las características normativas que debe guardar el documento impreso, así como realizar la entrega en esta Dirección de un ejemplar empastado.

**Atentamente**  
**“Por la Cultura de mi Raza”**

  
**Dra. Carolina Orantes García**  
**Directora**



- C.c.p. Dr. Amin Andrés Miceli Ruiz, Director del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH. Para su conocimiento.  
M.S.P. Claudia Cabrera Hernández, Coordinadora del Posgrado, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH. Para su conocimiento.  
Archivo/minutario.

RJAG/COG/fig/igr

**2023 AÑO DE FRANCISCO VILLA**  
**EL REVOLUCIONARIO DEL PUEBLO**

  
**Dirección de**  
**Investigación**  
**y Posgrado**

Dirección de Investigación y Posgrado  
Libramiento Norte Poniente No. 1150  
Colonia Lajas Maciel C.P. 29039  
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México  
Tel:(961)6170440 EXT.4360  
investigacionyposgrado@unicach.mx

## Dedicatoria

A la Divinidad que nos habita, sustenta e impulsa.

A los Seres que cuidan de los territorios de Colombia y México.

A mi compañera de vida, Adriana, por caminar de la mano tantas trochas juntos...

A nuestros hijos Rafael, Gabriel, Silvana y Miguel, para que sigan sus propios caminos, sabiendo que “Nuestro poder es el amor”.

Al Taita Miguel Valencia, a Orlandito Casallas y a Carlinhos Bonfim por enseñarme, desde sus propias experiencias, a caminar entre mundos.

A quienes encarnan las prácticas estudiadas.

A quienes caminan entre mundos y han hecho de ese andar una perspectiva existencial y un método de lucha...

## Agradecimientos

A todas aquellos seres vinculados a las tramas académicas, organizativas, políticas y de espiritualidades ancestrales que, en los últimos diez años, entre complicidades, conflictos y violencias, me inspiraron a sentipensar el proyecto.

Al Taita Miguel Valencia, por las orientaciones con los mundos invisibles articulados con las prácticas estudiadas y por los comentarios al texto final. A Orlandito, por sus consejos y “miradas”. A mi esposa y cómplice, Adriana Castro Camelo, por su amor y comprensión; por su ayuda en varios frentes de la vida, y en clave académica, por las conversas profundas y críticas, siempre.

A mi director, el Dr. Carlos Bonfim, compañero de trocha, por sus lecturas juiciosas, críticas y respetuosas. Pero, sobre todo, por la amistad que brotó de este caminar juntos.

A mi Comité de Tesis, por la diversidad de perspectivas, apuestas y sentires respecto al trabajo y las críticas derivadas de ello, que contribuyeron a amar y mejorar mi investigación. A la Dra. Xóchitl Leyva Solano por su obra, que inspiró en mucho esta investigación, así como por sus lecturas a fondo, por sus críticas y enseñanzas desde los haceres. A la Dra. Ma. Luisa de la Garza Chávez por el escepticismo, los cuestionamientos certeros y los llamados a la sensatez. Al Dr. Pepe Tasat, por invitarme a profundizar en la obra de Kusch, a cuidarme de los dualismos y pensar la potencia de las pedagogías del encuentro. Al Dr. Andrés Castiblanco Roldán, por su lectura juiciosa, sus cuestionamientos en reivindicación de la pedagogía y su capacidad de ver potencialidades que yo no avizoraba.

A Miguel y Gabriel, por acompañarnos en este proceso desde Colombia, mientras asumían su adultez con valor, sabiduría y esfuerzo. A Silvi y Rafa, por comprender que papá y mamá tenían que trabajar en sus respectivas tesis, pero también por las revoluciones, que nos sacaban del “doctoreo” y nos recordaban la importancia de la vida cotidiana, de salir a caminar, jugar, o compartir un helado...

A los doctores Alain Basail, Axel Köhler y Ma. Luisa de la Garza Chávez, así como a mis compañeros Mino Morales Nájera y Claudia Gisel Hernández de la línea de *Geoculturas, Mediaciones y Agencias* del Cuerpo Académico *Estudios Críticos en Comunicación, Política y Cultura*. A todo el personal administrativo y de gestión académica del CESMECA.

A la familia en Chile y Colombia: por las llamadas, por las ayudas, por las visitas, así como a las amigas y amigos situados en distintos territorios y tiempos: gracias por acompañarnos en esta trocha.

Finalmente, esta investigación fue posible gracias a la beca que me otorgó amablemente el pueblo de México, a través de su Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONAHCYT).

# Índice de contenido

<b>De dónde venimos, en qué estamos y hacia dónde vamos (Introducción).....</b>	<b>10</b>
Los caminos que me trajeron .....	13
De qué se trata esta investigación .....	17
Pregunta de investigación y objetivos .....	29
Perspectiva metodológica y analítica .....	30
Un mapa para andar esta trocha/ <i>trilha</i> /brecha.....	35
<b>Tramo 1. ¿Por qué reflexionar sobre prácticas de conocimientos/saberes fronterizas en Latinoamérica y el Caribe?.....</b>	<b>37</b>
Palabras y términos para andar la trocha .....	40
La mirada onto-epistémica.....	41
Prácticas de conocimientos/saberes.....	47
Territorialidades onto-epistémicas.....	52
Sentipensar fronterizo.....	55
Construcción de sentidos y ámbitos.....	58
Hegemonías, resistencias y re-existencias en clave onto-epistémica .....	63
Las raíces de la matriz onto-epistémica hegemónica .....	64
Del colonialismo y sus influjos en la configuración de los estados-nación.....	67
El derrumbamiento de los grandes relatos .....	70
Las insurgencias de prácticas de conocimientos/saberes fronterizas .....	72
Las insurgencias .....	72
De prácticas de conocimientos/saberes fronterizas .....	79
<b>Tramo 2. Las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas como trochas vivas .....</b>	<b>87</b>
Cinco reconstrucciones interpretativas .....	88
<i>Sp'ijil O'tanil</i> : Saberes o Epistemologías del Corazón .....	93
Feminismo comunitario indígena territorial desde <i>Iximulew</i> .....	109

Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra .....	124
Epistemologías Ch'ixi .....	138
<i>Pedagogia das Encruzilhadas</i> / Pedagogía de las Encrucijadas.....	153
Algunas reflexiones derivadas de caminar las cinco prácticas .....	169
Diferentes y semejantes .....	169
Sobre los ámbitos de construcción de sentidos.....	172
Pistas para seguir andando la trocha.....	175
<b>Tramo 3. Las encrucijadas entre prácticas de conocimientos/saberes fronterizas .....</b>	<b>178</b>
La matriz como encrucijada y viceversa.....	179
Sentidos: Onto-epistemes y Pedagogías.....	181
Territorialidades: Cuerpos y Territorios.....	189
Lo que aprendemos en las encrucijadas .....	195
<i>Encarnadas e incorporadas</i> (Onto-epistemes X Cuerpos). .....	197
<i>Enraizadas</i> (Onto-epistemes X Territorios) .....	207
<i>Performáticas</i> (Pedagogías X Cuerpos).....	223
<i>Fronterizas</i> (Pedagogías X Territorios) .....	232
Reflexiones y problematizaciones después de viajar por las encrucijadas .....	244
Algunas reflexiones desde las encrucijadas... ..	244
Hacia la problematización de las encrucijadas, de la mano de Exú.....	247
<b>Tramo 4. Ceremonia de celebración .....</b>	<b>259</b>
Volviendo sobre la trocha andada .....	261
¿Por qué son importantes estas prácticas de conocimientos/saberes? .....	261
¿Qué nos sugiere su interpretación como trochas vivas?.....	262
¿Cómo se construyen sentidos contrahegemónicos y anticoloniales en ellas? .....	264
Reflexiones para la educación.....	266
Para la academia.....	267
Para las organizaciones sociales, indígenas y negras y otrxs, en campos y ciudades .....	273

Para quienes encarnan, incorporan y nos enseñan desde espiritualidades ancestrales .....	278
Preguntas para nuevos viajes .....	282
<b>Bibliografía.....</b>	<b>284</b>



## Índice de ilustraciones y tablas

Ilustración 1. Mapa de las prácticas de conocimientos/saberes fronteras estudiadas.....	25
Ilustración 2. Matriz de análisis 1: La práctica y los ámbitos de construcción de sentidos .....	89
Ilustración 3. Matriz de análisis 2: Las prácticas desde sus encrucijadas .....	180
Ilustración 4. Las encrucijadas, conexiones parciales y hallazgos .....	196
Ilustración 5. Primera encrucijada: Encarnadas e incorporadas.....	197
Ilustración 6. Segunda encrucijada: Enraizadas .....	208
Ilustración 7. Tercera encrucijada: Performáticas.....	223
Ilustración 8. Cuarta encrucijada: Fronteras.....	233
Tabla 1. Ámbitos y escalas de relacionamiento.....	213

# De dónde venimos, en qué estamos y hacia dónde vamos (Introducción)

Comienza un tiempo en el cual tenemos que afirmarnos y quizás incluso tenemos que revertir el lamento y transformarlo en un gesto de celebración de lo que somos, de lo que hemos llegado a ser y de los saberes que nos han ayudado a sobrevivir. Celebración que no es narcisista, sino un agradecimiento humilde a la pacha que también sobrevive con nosotrxs. Y ese nosotrxs se está ensanchando e interconectando la múltiple manera de alimentar su (nuestra) vida (Rivera Cusicanqui, 2018: 81-82)

Mis padres y abuelos, herederos de una larga tradición de campesinos sin tierra, en las montañas del Huila, y ciudadanos periféricos sin vivienda, en Bogotá, me enseñaron que a todo territorio donde se llega, se saluda. Es una norma básica de respeto. Y dado que ustedes me están abriendo la puerta de su sentipensar, y que a las tradiciones familiares les he incorporado aprendizajes de mi devenir de mano de una espiritualidad indígena, les saludo, como he aprendido a honrar la Divinidad que habita dentro y fuera de cada una y cada uno de nosotros.

Saludo a los Dueños y Dueñas<sup>1</sup> de los territorios de los que provenimos: las selvas, los desiertos, montañas, mares, islas, ríos, lagunas, cascadas, nevados, volcanes, raudales, así como de las calles, parques, edificios y esquinas de las ciudades. Saludo a nuestros Ancestros y Ancestras Invisibles y Visibles, porque son nuestra raíz. Saludo su manera de sentipensar la vida y caminar en ella, así como a sus co-creaciones (nunca creamos nada en soledad), cualesquiera que sean: hijos e hijas, ideas, libros, proyectos, obras, luchas, entre otros, porque son producto de diversos tejidos y porque esa es la herencia de conocimientos/saberes que le estamos legando a *la Vasta Existencia* (López Intzín, 2018). Y, especialmente, saludo a los Dueños y Dueñas de los territorios donde esta tesis ha sido caminada, así como a los Guardianes y Guardianas ancestrales de cada una de las prácticas abordadas en esta investigación.

---

<sup>1</sup> En la memoria de varias culturas indígenas, como la *Korebajü*, que me ha acogido en mis aprendizajes en/desde/sobre el Yajé, es conocido que los distintos lugares del territorio tienen Dueños (seres y autoridades espirituales); lo cual implica, entre otros asuntos, un ejercicio de diferenciación entre unas espacialidades-entidades y otras. Para las autoridades tradicionales Korebajü, comprender las cartografías del territorio en clave de sus Dueños, así como de las historias que los narran y las relaciones que los vinculan entre sí, con el pueblo, o con otros, es sinónimo de sabiduría, pero sobre todo, de respeto.

Como es incierto saber si vamos a estar de acuerdo con las ideas, estilo, formas, argumentos o sentidos contenidos en este texto, de antemano, celebro y les invito a que celebremos, la posibilidad de encontrarnos, conflictuarnos y aprender, que es la práctica más bella y antigua de la humanidad. Así que empecemos...

Sentipensar los conocimientos/saberes como territorialidades es, primeramente, considerarlos como una gran diversidad en movimiento que es parte sustancial de nuestra vida. Es también preguntarse por las historias y memorias que les subyacen, así como por los sentidos que les otorgamos hoy. Ante la impresionante diversidad de grupos humanos y culturas, es común afirmar que provenimos de *mundos distintos*, pues solemos creer que los conocimientos/saberes que hemos aprendido en los territorios de los que provenimos o por los que hemos caminado, y que hemos incorporado en nuestra existencia, son los únicos que existen. Sin embargo, aunque estemos-siendo de mundos distintos, compartimos el mismo planeta.

Según un número cada vez más grande de expertos y expertas (Crutzen & Stoermer, 2000; Haraway, 2015; Krenak, 2019, entre otros) provenientes de diversos mundos y conocimientos/saberes, la forma dominante en que nos hemos relacionado -entre seres humanos, y con otras formas de existencia- durante varios siglos, está poniendo en riesgo de muerte a la mayor parte de formas de vida en el planeta.

De modo tal que las tramas que organizan buena parte de nuestras existencias hoy corresponden a un sistema de muerte, una hegemonía global que ha construido su supremacía avasallando durante siglos a esos mundos otros, y este proceso no ha cesado, continúa por diversos medios.

En nuestra región, que la geopolítica y la economía política llaman “Latinoamérica y el Caribe”, estas reflexiones urgen, pues el predominio de una visión particular del mundo sobre otras, constituye una amenaza a la prolífica diversidad de formas de vida y existencia.

Esos mundos otros y quienes los encarnamos e incorporamos, hemos sobrevivido gracias a procesos históricos de resistencia y re-existencia para defender diversos territorios, tanto geoculturales como onto-epistémicos, mediante la emergencia de prácticas de conocimientos/saberes que nos orientan respecto a cómo comprender aquello que nos rodea y constituye. Aquí la expresión «onto-epistémico» busca hacernos conscientes de que los

conocimientos/saberes están enraizados en cosmovisiones, territorialidades y prácticas que generan mundos<sup>2</sup>.

En varios de sus textos, la maestra mexicana Xóchitl Leyva Solano evidencia una relación directa entre la emergencia de estas “*prácticas otras de conocimiento(s)*” (Leyva, 2015a) y un estado permanente, creciente y multifacético de “crisis y guerras” (Leyva, 2015a; 2021) propiciadas desde lo hegemónico, contra diversas organizaciones, pueblos y naciones.

Esta tesis, entonces, es una invitación a caminar celebrando (Rivera Cusicanqui, 2018) mientras se ponen en valor cinco prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, entre muchas en Latinoamérica y el Caribe, que han insurgido en esa pluralidad de conflictividades y convivencias entre mundos, y que desde allí proponen otras maneras de comprender y actuar sobre las realidades que nos rodean. Para ello fue necesario indagar acerca de cómo se han tejido los sentidos y territorialidades que las constituyen y qué nos están proponiendo en tiempos de una crisis sistémica, de proporciones globales (Leyva Solano, 2015a).

Dado que estas prácticas de conocimientos/saberes transitan por las fronteras entre mundos, el camino de esta investigación fue guiado por una palabra-metáfora, proveniente de las zonas rurales y selváticas de Colombia: *Trocha*, expresión que se refiere a un camino incierto, que se abre por entre la manigua. Las *trochas* colombianas son las *brechas* de México, las *trilhas* de Brasil y, seguramente, cada territorio tendrá sus propias maneras de nombrar estos senderos que se abren al andarlos y que, si no se comparten y conservan por el uso colectivo, son tragados por el monte. Transitarlas es una práctica: un caminar sentipensando, conversando y compartiendo con otros y otras.

Para comenzar la trocha que andaremos en compañía, es importante volver sobre otros recorridos que le anteceden y orientan, de modo que, a continuación: primero, se hace memoria

---

<sup>2</sup> En este trabajo, lo onto-epistémico tiene dos acepciones: la primera se refiere a la “mirada” para comprender las prácticas de conocimientos saberes fronterizas como el resultado de la construcción y/o defensa de territorialidades (tramo-capítulo 1); mientras que la segunda alude a “onto-epistemes” como uno de los dos componentes (junto a “pedagogías”) en los que se desagrega el eje de *Sentidos*, que hace parte de la matriz analítica general de esta investigación (tramos-capítulos 2 y 3).

sobre los caminos que me trajeron aquí; segundo, se explica de qué se trata esta investigación; y tercero, se da cuenta del contenido de los tramos-capítulos de esta reflexión en movimiento.

## Los caminos que me trajeron

Para saber de la Naturaleza y la Vida hay que conocerse a sí mismo primero.  
Porque si no sabemos quiénes somos... ¿Con qué vamos a conocer lo más grande?  
Taita Miguel Valencia (2018)

La semilla de esta investigación se siembra en una ceremonia de *Yajé*<sup>3</sup>, en un lugar rural, a las afueras de Bogotá, en el año 2008. Mis compañeras y compañeros salieron de la “Casa de Yajé” o “Maloca” para conversar con Don Orlando, nuestro amigo y anfitrión. Yo me quedé dentro, mirando y escuchando al Taita Miguel Valencia, amigo, maestro y sabedor *Korebajü*<sup>4</sup>, mientras tocaba su armónica, con una canción que siempre llevo en mi memoria.

En lo más intenso de *la pinta* -como le llamamos en Colombia a las visiones derivadas del Yajé- lo veía en colores sepia, como el agua del río Putumayo, delineado por luces muy brillantes, en una escena puntillista. Entre tanto, llegaron cuatro espíritus, dos Abuelos y dos Abuelas, que me dijeron al unísono: «*Esta casa es nuestra escuela; él es el profesor y tú eres nuestro invitado*». Desde mi sentipensar -que es como puedo describir limitadamente esta experiencia de percepción/comunicación- les agradecí amorosamente por los aprendizajes que venía

---

3 A la Ayahuasca, que es su nombre en quechua, y traduce algo así como “Liana de los Espíritus”, en las selvas amazónicas de Colombia, los pueblos que hablan lenguas provenientes del tukano occidental, le llaman Yajé. A una pregunta sobre qué o quién es -depende de los mundos de los que provenimos-, como afirmo en mi tesis de maestría, el Yajé es muchas cosas (Solano Salinas, 2015): un bejuco o liana selvática cuyo nombre científico es *banipsteriosis caapi* y una planta de poder; un brebaje -en tanto se mezcla con otras plantas- elaborado por sabedores indígenas en la Amazonía para ceremonias de su espiritualidad ancestral; un ser vegetal y sagrado con capacidades de maestro/maestra espiritual; y un lugar: la dimensión espiritual de los yajeceros. Este es un camino relacional por el que transito hace quince años y es parte central de mi forma de comprender el mundo.

4 Los *Korebajü pai*, o *Koregüaje* son la *Gente de la Tierra*. Es un pueblo amazónico de origen nómada, venido del Brasil, que comenzó a asentarse entre los ríos Caquetá, Ortegüaza, Putumayo y Mecaya, entre los departamentos colombianos de Caquetá y Putumayo. Su saber viene de Che'ja, la Madre Tierra, de la que provienen y con quien se relacionan ritualmente mediante plantas sagradas como el Yajé, el Mambe y el Tabaco. En el último cuarto del Siglo XX este pueblo desarrolló una gran actividad organizativa, en medio de la presencia de las guerrillas de las FARC, el M-19, la Fuerza Pública colombiana y grupos de narcotráfico, lo que llevó a varios hechos de violencia sobre sus cuerpos y territorios. Para una referencia de su historia reciente, desde sus propias voces, véase: [https://www.youtube.com/watch?v=1kq3byPTA1k&t=154s&ab\\_channel=Comisi%C3%B3n%20de%20la%20Verdad](https://www.youtube.com/watch?v=1kq3byPTA1k&t=154s&ab_channel=Comisi%C3%B3n%20de%20la%20Verdad)

construyendo dos años atrás, cuando había comenzado a tomar *Remedio*, como también le llamamos en mi país a la *Ayahuasca*.

Curiosamente, en medio de ese sentido agradecimiento, desde mi razón y sentimientos comenzó a emerger una profunda rabia, que rápidamente se convirtió en una diatriba, recordando los muchos errores y limitaciones que encontraba en ese entonces -y sigo encontrando- en la academia, como estudiante y profesor, pero sobre todo, como ser humano. En mi *memorial de agravios*, destacaba la simplificación, la arrogancia y sobre todo, la disonancia entre conocimientos y saberes. Después de un rato, procuré serenarme, de modo que volví a dar las gracias y les manifesté solemnemente que por esas razones *no volvería a estudiar jamás en una universidad, pues con el Yajecito me bastaba*.

Cuando finalizaba ese discurso, escuché/sentí un “No” que emanaba de una tremenda sabiduría y autoridad, mientras me mostraban los aportes que me había hecho la academia: las ideas y aprendizajes, los procesos y proyectos, los caminos andados, los encuentros con personas y organizaciones maravillosas, la esperanza... Ese mundo también me constituía.

Los Abuelos y Abuelas me indicaban que debía seguir mi educación formal, porque el ser invitado a su escuela implicaba un encargo: mientras seguía aprendiendo desde el *Yajé*, el *Mambe*<sup>5</sup>, el *Ambil*<sup>6</sup> y otras plantas maestras, debía formarme hasta los últimos niveles del mundo de los diplomas. Sonreí, porque recordé a un taita que, refiriéndose a la creciente cantidad de artistas y académicos no indígenas que tomábamos *Yajé* y habíamos incorporado esa espiritualidad como parte central de nuestras vidas (Solano Salinas, 2015), afirmaba que: «Ahora los diplomados buscan aprender de los emplumados».

Comprendí que mi encargo era tejer puentes entre conocimientos y saberes, indagar por la relacionalidad entre ellos, tanto en/desde mis experiencias, como en otras prácticas, que me resultaban inspiradoras y que estaba reconociendo progresivamente.

---

<sup>5</sup> Espíritu-medicina de la palabra dulce. En términos materiales, el compuesto resultante de la mezcla de hoja de Coca pulverizada y ceniza de hojas de Yarumo.

<sup>6</sup> Espíritu-medicina de fuerza y de relacionalidad. En términos materiales es una especie de pasta de tabaco, resultado de hervir esta planta y mezclarla con sal de monte, sal de la Selva

Estos seres me mostraban que si no tejía los aprendizajes de la espiritualidad indígena amazónica con los estudios de posgrado, corría el riesgo de convertirme en uno de los entusiastas u oportunistas que cosifican, tergiversan o suplantán las voces de aquellos con quienes caminan<sup>7</sup>. *Si aprendía a caminar entre mundos*, mediando esos diversos conocimientos/saberes con la vida cotidiana, podría conversar y aprender mucho con sabedoras y sabedores, académicos y académicas y activistas sociales.

Muchos años después de esa ceremonia siento que en ese momento me estaban invitando a asumir lo fronterizo como perspectiva existencial y método de lucha. Pero volviendo a los meses siguientes, ingresé a la *Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria*<sup>8</sup>, desde donde pregunté por algo que me inquietaba: *¿Por qué gente que no ha nacido en una cultura amazónica, sino más bien citadina, entra en el camino del Yajé e incorpora estas prácticas como parte central de sus subjetividades?* La tesis de maestría fue mi primer intento por tejer los mundos en los que caminaba.

Posteriormente, asumí dos trabajos que evidenciaban ese caminar entre mundos, aunque escindidos: el primero, como coordinador de una línea de investigación en *Conflicto, Paz y Postconflicto*, en una reconocida fundación en Colombia<sup>9</sup>, durante el proceso de paz con las FARC<sup>10</sup> y los intentos de diálogo con el ELN<sup>11</sup>; el segundo, como docente-investigador en un posgrado por ciclos -especialización y maestría-, en *Comunicación-Educación en la Cultura*, cuyos fundamentos teórico-conceptuales eran las epistemologías del sur, los estudios decoloniales y las metodologías implicadas. En síntesis, además del ámbito familiar, mis reflexiones transitaban entre las espiritualidades ancestrales amazónicas, las coyunturas políticas de Colombia y el quehacer académico.

---

<sup>7</sup> No es casualidad que desde hace ya varias décadas, intelectuales de diversos pueblos, mujeres y hombres, han denunciado lo que se conoce como “ventriloquismo político” (Guerrero, 1994, 2000; Méndez Torrez, 2000), para referirse a la manera en que, desde la creación del estado-nación (aunque el concepto lo propone Guerrero en Ecuador, es aplicable a Latinoamérica y el Caribe), los indígenas fueron confinados a una invisibilidad y a un limbo político, de modo que era preciso recurrir a quienes hicieran las veces de voceros, de mediadores en su relación con el Estado, perspectiva que aún hoy, al final del primer cuarto del siglo XXI permanece en las lógicas institucionales-estatales, así como en las lecturas mediáticas que se hacen de los movimientos y liderazgos indígenas.

<sup>8</sup> Posgrado de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas [en adelante, UDFJC], en Bogotá, Colombia.

<sup>9</sup> Fundación Paz y Reconciliación. Entre 2014 y 2016.

<sup>10</sup> Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo.

<sup>11</sup> Ejército de Liberación Nacional.

Desde este último ámbito, haciendo parte de un equipo diverso y crítico, y con un rango importante de libertades para crear, proponer y hacer, comencé a concebir -de manera bastante indisciplinada- una especie de *ruta académica* para propiciar, desde mis haceres, una conversa entre conocimientos y saberes. Esta ruta se componía de tres acciones en simultánea: i) integrar saberes ancestrales en el trabajo académico, por ejemplo, mambeando coca de modo tradicional, tanto en los seminarios de investigación a mi cargo, como en las asesorías de investigación, o, desde algunos aprendizajes provenientes del camino del Yajé, acompañando procesos de sanación de los estudiantes del posgrado con la formación y práctica investigativa, en la que muchos de ellos y ellas han sido maltratados; ii) emprender una búsqueda estética en la escritura de textos de investigación desde el interés por mediar las reflexiones de las Ciencias Sociales y Humanísticas desde mixturas entre argumentación y narración; y iii) conversar con algunos académicos y activistas de Latinoamérica y el Caribe que tenían inquietudes y haceres semejantes (de hecho, en ese proceso conocí personalmente a dos de los interlocutores cuyas prácticas se estudian en este trabajo).

En aquel momento, con un hermano de la vida, compañero de trabajo y estudiante de la maestría, aprovechamos un proyecto de investigación para acompañar a los líderes del Resguardo de San Luis, del pueblo *Korebajü*, para elaborar un documento que recogiera las proyecciones de su *Plan de Vida*; este proceso nos generó muchos aprendizajes sobre los retos de tejer conocimientos y saberes en beneficio de todas y todos los involucrados.

Para 2018, desde la especialización-maestría, conseguimos financiación para investigar sobre concepciones y prácticas de *Buen Vivir* en Ecuador, Bolivia y México, trabajo que se dio en un momento en el que ya eran evidentes las fisuras en los proyectos progresistas de Ecuador y Bolivia, que si bien lograron incorporar el concepto del *Sumak Kawsay/Suma Qamaña*, en sus constituciones políticas, habían caído en profundas contradicciones entre lo que proclamaban y lo que hacían. Esto confirmaba los efectos perversos de la falta de mediaciones onto-epistémicas y territoriales entre mundos. De hecho, en los previos de esta investigación, le compartí al equipo de trabajo mis suspicacias sobre el hecho de que el horizonte del *Buen Vivir/Vivir Bien* orientara nuestras indagaciones en el sureste mexicano. Gracias a ello, como equipo, decidimos que yo iría a México.



Este viaje significó un punto de giro existencial, pues a la par del acercamiento a las prácticas situadas en estos territorios en digna rebeldía (Solano Salinas, 2020), emergieron varios dolores e interrogantes políticos y organizativos acumulados durante décadas, lo que desató una crisis que encaucé en este proyecto de investigación.

En julio de 2019, un mes antes de partir para el sureste mexicano como estudiante de doctorado, tomamos Yajé con el taita Miguel y otro gran sabedor del pueblo Kofán, el taita Tiberio Lucitante. Esa noche pedí respetuosamente que los Abuelos y Abuelas que nos cuidan en Colombia conversaran con los de México, en aras de que toda esta aventura personal y familiar fuera propicia. El taita Miguel me dijo que le compartiera esa intención al Taita Tiberio, quien sonrió en medio de la oscuridad, susurrando que ésa era la manera.

El taita Miguel me advirtió que iba a ser un camino largo y complicado, como una trocha, que a veces iba a ser necesario perderse para volverse a encontrar. Esas palabras me recordaron una escena que narra el antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco, cuando una abuelita guambiana, sabiendo que él se comenzaba a adentrar en el mundo y en las luchas de los Misak en el Cauca, y visiblemente preocupada por la edad y las canas del académico, le dijo precisamente: “para conocer hay que caminar mucho” (Vasco, 2007: 36). Y tenían razón, tanto la abuelita como el taita: en el desarrollo de la investigación fue necesario sortear diversos retos y obstáculos, lo que implicó redefiniciones, crisis, ajustes y, en fin, aprender a caminar de otras maneras... como están-siendo las trochas.

## De qué se trata esta investigación

La errancia y la deriva son, digámoslo, la avidez por el mundo. Lo que nos mueve a trazar caminos por doquier. La deriva consiste asimismo en la disponibilidad de la persona para cualquier tipo de migración [...] los pensamientos traslativos, que son también pensamientos de la ambigüedad y la incertidumbre, son escudos contra los pensamientos sistemáticos, contra su intolerancia y su sectarismo. La errancia posee virtudes que calificaría de totales: la voluntad, el deseo, la pasión por conocer la totalidad, por conocer el “Mundo todo”, pero también posee otras, llamémoslas, preventivas, de suerte que conocer el “Mundo todo” no significa dominarlo, conferirle un sentido único. El pensamiento de la errancia nos resguarda del pensamiento del sistema

(Glissant, 2016 [1996]:138-139).

Para introducirnos en el objeto y el problema de esta pesquisa, vale referir un fragmento de la conversa entre el portugués Boaventura de Souza Santos con la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui sobre los conceptos de *mestizaje* e *hibridez* (los subrayados son míos):

Silvia Rivera Cusicanqui: La idea es trascender esas fronteras disciplinarias, darnos la mano con los saberes prácticos y a la vez hacer prácticas del cuerpo que nos permitan acercarnos a esos modos de conocer que no son necesariamente racionales [...] Todos somos colonizados y la tarea de la descolonización nos compete... No es una sociedad dualista, de opresores-oprimidos, donde el intelectual se solidariza con el oprimido con un gesto de condescendencia paternalista, sino es una sociedad en donde, del eslabón más alto al último eslabón de la cadena, hay una internalización del colonialismo. Entonces la tarea empieza por tí mismo, es decir, los sectores medios que están a caballo entre lo indígena y lo europeo tienen una tarea grande en su propia descolonización, y por ese lado se supera, yo creo, esa visión esencialista, porque admite la posibilidad, por ejemplo, de una modernidad indígena, o de una cultura *chola* descolonizada, o de que el mestizaje pueda ser un mestizaje *ch'êje*, capaz de convertir la contradicción, no en una esquizofrenia, sino en un potencial de liberarte de los fantasmas del pasado y hacer del pasado una fuente para imaginar el futuro y no un lastre o una cadena... El mestizaje auspiciado por el Estado es un mestizaje basado en el olvido. Tienes que olvidar tus raíces para creer que eres un ser nuevo, producto hibridado [...]

Boaventura de Souza Santos: ¿Entonces el mestizo es un ser híbrido?

Silvia Rivera Cusicanqui: ¡Es que no es híbrido! Es un ser donde están yuxtapuestas identidades antagónicas que no se funden nunca entre sí: esa es la potencialidad del mestizo, que puede descolonizarse y puede también participar de estas luchas anticoloniales porque, entendido desde un cierto ángulo cultural, todos somos mestizos; o sea, todos somos mezclados. El problema es cómo vives esa mezcla: si tú vives la mezcla como la superación de contradicciones y de llegar a por fin a una quietud basada en el olvido, estás haciendo de la idea de mestizaje un instrumento de dominación, de aquietamiento, de apaciguamiento. Si en cambio, ves el mestizo como un producto conflictivo y conflictuador de las estructuras heredadas y haces del pasado un enorme reservorio de experiencias valiosas, tanto del lado indio, como del otro lado, puedes hacer del mestizo concreto, un ser activo, proactivo, con una vocación de emancipación... (Rivera Cusicanqui, 2014).

Durante siglos, en Latinoamérica y el Caribe/Abya Yala/América, se nos ha enseñado, y hemos aprendido, que las diversidades y mezclas que nos constituyen están marcadas por la vergüenza de no encajar en el ideal hegemónico, donde nuestros mundos no caben. Esta incertidumbre existencial es sumamente favorable para la dominación cuando nos intoxica con el olvido y la negación de lo que estamos-siendo; no obstante, lo que desde cierta perspectiva es un veneno (las mezclas, las hibridaciones, los mestizajes), también puede convertirse en medicina, depende de los *cómos* y *para qué*s.

Esta investigación se pregunta por los procesos de construcción de sentidos contrahegemónicos y anticoloniales<sup>12</sup> que se dan en prácticas de conocimientos/saberes fronterizas (mestizas, yuxtapuestas, de los entre-lugares) que conflictúan las territorialidades de la matriz onto-epistémica hegemónica. La travesía por este interrogante se dio mediante el cruce entre los sentidos (onto-epistemes y pedagogías) y las territorialidades (cuerpos y territorios) de cinco prácticas que transitan por distintos ámbitos y mundos. Para comprender mejor esta propuesta, es preciso hacer cinco afirmaciones teórico-conceptuales y descriptivas del problema, relacionadas entre sí.

La primera es que los conocimientos/saberes son tributarios de territorialidades onto-epistémicas, que se configuran mediante prácticas que *enactúan mundos*<sup>13</sup>, como afirma el colombiano Arturo Escobar (2014). Para explicar esto de una manera más sencilla, entenderemos la construcción de sentidos como un proceso de comunicación y aprendizaje en el que se articulan: las maneras de percibir la realidad, los acervos de conocimientos/saberes disponibles en cada matriz onto-epistémica, y las formas de enseñanza-aprendizaje, todas mediadas por los cuerpos y territorios, de acuerdo con la manera en que estos sean comprendidos en cada mundo. En relación con lo anterior, y en clave de las prácticas de

---

<sup>12</sup> En esta investigación se adopta la expresión “anticolonial”, como una toma de posición en el debate entre los términos “poscolonialidad”, “decolonialidad” y “anticolonialidad”, asumiendo que el término más difundido -principalmente por los trabajos del grupo Colonialidad/Modernidad- es el segundo. Es importante reconocer que en las prácticas estudiadas hay diversidad de posturas al respecto. Ejemplo de ello es que en el *Feminismo Comunitario Indígena Territorial desde Iximulew* (Cabnal, 2010, 2016, 2019), *Pedagogía das Encruzilhadas* (Rufino, 2019a, 2019b, 2021) y los *Saberes o Epistemologías del Corazón* (López Intzín, 2013; 2015, 2019a, 2019b) se usan constantemente los términos “decolonial” y “decolonialidad” a manera de posicionamiento político, mientras que en las *Epistemologías Ch'ixi* y otras reflexiones posteriores de Rivera Cusicanqui (2018, 2019) es cada vez más claro un distanciamiento con estos términos desde su crítica al *giro decolonial* -y que en este trabajo compartimos- prefiriendo la expresión “anticolonial”: “Lo decolonial es una moda, lo postcolonial un deseo y lo anticolonial una lucha” (Rivera Cusicanqui, 2019). Entretanto, Green Stocel (2007, 2013, 2018, 2021) y el equipo de la *Licenciatura en Pedagogías de la Madre Tierra*, no usan en particular uno u otro de los anteriores términos en los textos escritos o audiovisuales, más ambos posicionamientos son discutidos y reflexionados en las prácticas cotidianas de este programa académico.

<sup>13</sup> *Enacción*, es un término proveniente de la biología fenomenológica (Maturana y Varela, 2003; Varela, Thompson & Rosch, 1997) para indicar que las percepciones que tenemos los seres vivos del entorno, de *nuestro mundo*, se construyen a partir de modelos que configuramos mediante nuestro sistema sensorio-motor. Siguiendo a Escobar (2014; 2017), este concepto implica dos aportes clave para la mirada onto-epistémica que se propone aquí: primero, que los respectivos mundos que habitamos no corresponden a una realidad objetiva, sino a una construcción social; y segundo, que es desde las acciones de nuestros cuerpos/mentes, mediante prácticas, como generamos los mundos en los que habitamos. Dado que es tanto un neologismo, como un anglicismo (proviene «*enaction*» en inglés) que además controvierte muchas de las certezas ontológicas y epistémicas en las que hemos sido educados, a lo largo de este trabajo, se hacen varias referencias a este concepto, usando equivalencias, como “generar mundos”, a fin de que sea más comprensible.

conocimientos/saberes que nos interesa comprender, recordemos que las territorialidades corresponden a dinámicas de gestión y control de/desde/con/sobre los territorios y cuerpos.

En esta abstracción territorial, la expresión «conocimientos/saberes» como conjunción, constituye un llamado a la justicia onto-epistémica, pues se nos enseñó que los *conocimientos* están basados en la ciencia y la filosofía hegemónicas que se proclaman como universales y verdaderas, mientras que a los saberes se les ha subordinado como “creencias” o “saberes impugnados”, jerarquizando de esta manera entre *lo humano* y *lo menos humano*. Para impugnar esta dicotomía, basta revisar un poco la historia de los conocimientos/saberes hegemónicos y sus mixturas con creencias religiosas e ideologías de dominación, así como reconocer que varios saberes ancestrales tienen métodos semejantes al científico y han hecho uso de los conocimientos y saberes “occidentales” para incorporarlos a sus prácticas.

De hecho, hay cada vez más experiencias de coincidencias, diálogo y articulación entre “conocimientos” y “saberes” provenientes de mundos distintos. No obstante, cuando se piensa esta relación en términos geopolíticos y económicos, la disyunción vuelve a operar en favor del sistema hegemónico global.

De allí que es importante hacer dos consideraciones: por una parte, que muchos de conocimientos/saberes provenientes de la matriz hegemónica son usados en favor de un proyecto de expansión colonial que durante siglos, y de diversas maneras, ha procurado el exterminio de los mundos-otros mediante distintas formas de violencia; por otra, que desde los mundos-otros y sus acervos de conocimientos/saberes, se han desarrollado e implementado tácticas de resistencia y defensa territorial contra ese avasallamiento, y la evidencia de su éxito es la pervivencia de diversas formas de vida y existencia hasta hoy. Precisamente, es en esa trama de conflictos y encuentros entre mundos que surgieron varios interrogantes sobre lo que proponen prácticas de conocimientos/saberes que brotan de las fronteras entre el Mundo-Único y los mundos-otros.

Segunda, las prácticas abordadas en esta investigación son una pequeña muestra de una prolífica cantidad que surge desde hace más de cuatro décadas, en diversos territorios del continente, aclarando que sus sentipensares, métodos y fines pueden ser muy distintos entre sí, pero en general, coinciden como procesos de construcción de sentidos en clave

contrahegemónica y anticolonial que se han materializado por diversas vías: universidades interculturales, propias, comunitarias/comunalitarias (Pluriversidad Amawtay Wasi, 2015; Nahuelpan, 2015; Dietz & Mateos Cortés, 2015; URACCAN, 2020; UNITIERRA-Oaxaca, 2018; UACO, 2021), procesos de artivismo y educación popular, bien sea desde territorios ancestrales (Albán, 2008), desde las periferias urbanas (Hercog, Bonfim, Acácio França, & Vieira, 2022) o desde diversas rebeldías, enraizadas en distintos territorios, desde donde se confronta el régimen dominante de saber/poder (Leyva *et al.*, 2015; Leyva, 2015b; 2021).

Para acercarse a estas experiencias, es recomendable tomar distancia de la disyuntiva periférica, que nos situaría en el viejo dilema entre “ser-como-el-centro versus ser-nosotros-mismos” (Devés-Valdés, 2017:17) pues, sin duda, hay periferias en los centros y viceversa (Subcomandante Marcos, 2007; García Agustín, 2009), pero además, porque estas experiencias dan cuenta de *la articulación de las diferencias onto-epistémicas* como posibilidades en la lucha contrahegemónica y anticolonial.

Tercera, estas prácticas suelen circular y potenciarse mediante lo que el antropólogo indio Arjun Appadurai (2007) ha denominado la *globalización de las bases*, refiriéndose a formas de organización social y actuación «celular», en red, sin mayores jerarquías, a la vez que activas en diversos niveles y escalas, haciendo uso de distintos repertorios técnicos y tecnológicos. Estas metodologías de una *globalización otra*, se caracterizan por: i) articular diversas formas de financiación como la autogestión, el desarrollo de proyectos con organismos multilaterales, así como el aprovechamiento de recursos estatales, ya no teniendo como horizonte de interlocución con el estado o el mercado, sino a las redes comunitarias/comunalitarias que sostienen el proceso en términos políticos, organizativos y territoriales; ii) la vinculación con redes de activismo transnacional en temas estratégicos para la defensa de los territorios y la diversidad de formas de vida y existencia; y iii) el uso de medios de comunicación e información digitales.

Es importante agregar que estas experiencias están vinculadas con las praxis de procesos organizativos, movimientos sociales y de activismo académico que vienen de tiempos anteriores (Leyva Solano, 2015a), así como de espiritualidades afrodiaspóricas e indígenas, que son milenarias. Es decir, tienen parte de sus raíces en la *memoria corta* y la *memoria larga* (Rivera Cusicanqui, 2018) de un *continuum* de lucha contrahegemónica y anticolonial.

La cuarta es que las cinco prácticas estudiadas se enuncian en tensión con las territorialidades de lo que aquí denominamos «matriz hegemónica» o «matriz onto-epistémica hegemónica» de conocimientos/saberes. Recordemos que para el sardo-italiano Antonio Gramsci, la hegemonía se refiere a la imposición de la visión de un grupo sobre otros, no sólo mediante la fuerza o la violencia (*dominio*), sino como resultado de alianzas, articulaciones, consensos y cohesiones entre diversas instituciones y grupos sociales, incluso subyugados, que ven sus intereses y aspiraciones aglutinados (la *orientación*) en el proyecto político-ideológico dominante (2013 [1970]). Así, la hegemonía para Gramsci es *dirección moral e intelectual* de unos grupos sociales sobre otros.

Retomando al colombiano-español Jesús Martín-Barbero (1991), aquí se denomina «matriz onto-epistémica hegemónica» al acumulado de conocimientos/saberes que sustentan tanto la “dominación social” como la “orientación” de un grupo sobre otros, reconociendo que ese orden no implica pasividad en los sujetos, o en las relaciones que construyen y, aunque da lugar a cierto consentimiento, también supone la “capacidad de impugnación”, la “alternatividad metafísica” y la recepción crítica (Martín-Barbero, 1991).

De allí que la oposición hegemónico-contrahegemónico no ha de entenderse como una tensión entre exterioridades, sin vasos comunicantes o porosidades, sino como procesos entramados *-tramas*, otro término gramsciano-, en donde las resistencias, los dominios, las sumisiones, subversiones y opresiones, pueden venir de cualquier grupo, lo que lleva implícita una alerta: cuando reflexionamos sobre conocimientos/saberes, no siempre es fácil distinguir entre las prácticas hegemónicas -el “colonialismo interno” es un ejemplo de ello- y aquellas que pugnan por las formas de vida y existencia pluriversales.

La quinta es que, en un ambiente regional de proliferación de experiencias muy diversas, las cinco estudiadas aquí, aunque están enraizadas en países, contextos y luchas muy distintas, se caracterizan como “fronterizas”, por dos razones. En primer lugar, porque surgen desde las fronteras entre mundos otros como las espiritualidades afrodispóricas brasileras; el *stalel* maya-tseltal y el zapatismo; las cosmovisiones de los pueblos maya-xinca en Guatemala, quechua-aymara en Bolivia, así como los de varios pueblos originarios de Colombia... Todos ellos en relación de encuentro y conflicto con las distintas cabezas -locales, nacionales y transnacionales- de la hidra, que aquí nombramos como matriz onto-epistémica hegemónica. Segundo, porque los haceres específicos de estas prácticas de conocimientos/saberes, discurren entre tres ámbitos

de construcción de sentidos, a saber: la academia, las espiritualidades ancestrales afrodiaspóricas e indígenas y los procesos de organizaciones y movimientos sociales, en diversas escalas, que es por donde se han tejido las trayectorias vitales de los interlocutores e interlocutoras que las encarnan e incorporan.

A este respecto, es importante también considerar cómo es que se construyen sentidos desde los conocimientos/saberes en estos ámbitos, retomando la mirada fronteriza que se propone: los de la onto-episteme dominante se expresan principalmente en las tramas académicas, aunque allí también tienen lugar tácticas y territorialidades contrahegemónicas, como las de los activismos académicos y/o críticos del sistema; los provenientes de los mundos otros y muy otros se manifiestan en las espiritualidades ancestrales afrodiaspóricas o indígenas, entre las cuales se encuentran también conocimientos/saberes que se vinculan con la trama hegemónica; y finalmente, los de las comunales, organizaciones y movimientos sociales que, en tanto *zonas de contacto* (Pratt, 1999), representan el lugar más prolífico de fronteras conflictivas entre mundos, pues tienen el reto permanente de construir haceres alternativos y organizativos concretos para la defensa de diversas formas de vida, existencia y re-existencia en territorios donde también juegan intereses y prácticas neoliberales, patriarcales, racistas, de colonialismos internos, entre muchos otros haceres, a favor del proyecto de muerte.

Aquí las re-existencias son fundamentales, en tanto procesos que interpelan la matriz onto-epistémica dominante en clave contrahegemónica y anticolonial. Si bien hay varios autores y autoras que las abordan (Walsh, 2010; Mignolo, 2014; Solano y Prieto, 2018), aquí las evocamos de la mano del maestro colombiano Adolfo Albán, quien las refiere como:

[...] los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia [...]. La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas —en este caso indígenas y afrodescendientes— las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose. La re-existencia apunta a lo que el líder comunitario, cooperativo y sindical Héctor Daniel Useche Berón “Pájaro”, asesinado en 1986 en el Municipio de Bugalagrande en el centro del Valle del Cauca, Colombia, alguna vez planteó: «¿Qué nos vamos a inventar hoy para seguir viviendo?» (2013: 455).

Finalmente, estimamos que es importante hacer algunas consideraciones sobre lo que aquí referimos como «prácticas de conocimientos/saberes fronterizas», en tanto objeto de estudio: la

primera es que, desde la década de 2010 hasta el presente, en el mundo, pero en particular desde Latinoamérica y el Caribe/América/Abya Yala viene incrementándose una corriente reflexiva sobre ellas desde distintas miradas (Santos, 2006; 2011; 2014; Albán, 2013; Medina Melgarejo, 2015; Leyva, *et al.*, 2015; Walsh, 2010, 2017; Makaran & Gaussens, 2020; Solano Salinas y Bonfim, 2022), pero que coinciden en indagar, ya no tanto sobre los discursos o las teorías, sino sobre los haceres en coyunturas y territorios concretos. Segundo, esta investigación se asume como un aporte más, con sus limitaciones y libertades, a esta corriente, desde el interés específico por lo fronterizo como perspectiva existencial, lugar y método de lucha contrahegemónica y anticolonial, pues creemos con firmeza que la emergencia del pluriverso comienza con el brote de una conciencia relacional, y para ello es necesario transformar nuestras maneras de percibir, aprender y hacer en esa clave, y las fronteras, como los cruces de caminos, son territorios fértiles para esa siembra y cosecha.

Sobre la selección de las cinco prácticas, y antes de presentarlas, vale decir que por momentos consideramos dejar de lado algunas, principalmente por las dificultades de movilidad internacional y acceso a las y los interlocutores, tanto por la pandemia por COVID19, como por los tiempos de la investigación. No obstante, cada vez que con mi compañero de trocha y director, el Dr. Carlos Bonfim, buscábamos argumentos para descartar alguna, surgían más razones onto-epistémicas, políticas y éticas por las cuales incluirla era clave, y enuncio algunas: i) la lucha anticolonial, se nutre de teorías y conceptos, pero sobre todo, consiste en haceres, en prácticas (Leyva Solano, 2015a), y estudiar varias ofrece un panorama de distintos frentes de acción; ii) a propósito de tal diversidad, estas cinco prácticas dan cuenta de luchas locales y globales contra aspectos estratégicos del proyecto de muerte que agobia a Latinoamérica y el Caribe hace siglos: los racismos, las opresiones hetero-patriarcales, las prácticas capitalistas de despojo, extractivismo y empobrecimiento, los currículos universalistas y monorracionales, entre otros, en territorios y países muy distintos.

Es fundamental considerar que estas experiencias están enraizadas con dinámicas que, de diferentes formas, se nutren de generaciones y de sensibilidades y colectividades diversas. Con ello me refiero a que si bien formalmente hay cinco seres humanos que las suscriben como “autores y autoras”, como se explicitará en los tramos-capítulos venideros, no se asumen como las “dueñas” o “creadoras” de esas prácticas; estas personas son *hombres y mujeres-pueblo* (Leyva



Solano, 2018), que están entramados en luchas y procesos familiares, comunalitarios y sociales. Es por ello que a lo largo de esta investigación hay una alusión permanente a dos expresiones, *encarnadas* e *incorporadas*: con «encarnadas» se destaca la subjetividad, las trayectorias vitales, porque en efecto, en estas prácticas hay constantes referencias autobiográficas de Lorena, Silvia, Luiz, Xuno y Abadio; mientras que la expresión «incorporadas» se propone desde conocimientos/saberes de los *macumbeiros* (Simas & Rufino, 2018), para explicitar la participación de otros seres humanos, así como de diversas formas de vida y existencia en las propuestas de estas prácticas. A continuación, se presenta un mapa con la ubicación geográfica de las prácticas:

Ilustración 1. Mapa de las prácticas de conocimientos/saberes fronteras estudiadas.



Fuente: Elaboración propia<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Esta imagen, además de una sencilla ayuda visual para la localización de las prácticas estudiadas, busca interpelar la manera en que representamos los territorios, pues sin duda, los mapas constituyen proyecciones onto-epistémicas y políticas sobre los mismos. Sin profundizar demasiado, en las últimas cuatro décadas se ha incrementado un interesante debate sobre las cartografías en clave contrahegemónica y decolonial (MacArthur, 1979; Akerman, 2017; Rocha Vivas, 2018), de allí que se hable también de “contramapas” (Piazzini Suárez & Montoya Arango, 2022). El que se presenta aquí no corresponde a una “visión de cabeza” como la emblemática representación propuesta por el uruguayo Joaquín Torres-García en 1935, en su ensayo “La escuela del sur”. Lo que se propone en este mapa es una mirada panorámica y horizontal, que reconoce, además, los orígenes geoculturales de las diversidades de nuestro gran territorio continental e insular, enfatizando en Latinoamérica y el Caribe /Abya Aya /América.

La *Pedagogía de las Encrucijadas*, propuesta por el babalao, practicante de capoeira y doctor en Educación, Luiz Rufino, retoma los mundos de la espiritualidad yoruba, la cultura popular afrobrasileña y la crítica decolonial para plantear *una educación montada por Exú*, el orixá *Señor de las Encrucijadas*. Esta propuesta emerge entre las dos primeras décadas del siglo XXI en Brasil, en una coyuntura de agudización de las violencias racializadas y otras desigualdades construidas históricamente, agravada por el ascenso al poder de un proyecto político neoliberal, de derecha y tendiente al fundamentalismo religioso. Sentipensar a Exú como pedagogía cuestiona la monoracionalidad moderna-colonial desde las corporalidades y espiritualidades afrobrasileras, formas de sentipensamiento que contribuyen a la potenciación del Axé<sup>15</sup>.

El *Feminismo comunitario indígena territorial* es una propuesta que viene desde *Iximulew* y está encarnada en Lorena Cabnal, quien se autodenomina como “[...] sanadora, hija de la cosmogonía maya xinca y cofundadora del movimiento feminista comunitario-territorial en Guatemala” (2019c), educadora popular con estudios de psicología social, quien también desde la primera y segunda década del siglo XXI ha desarrollado con otras mujeres una práctica en la que se intersectan reflexiones académicas y ancestrales sobre las condiciones de las mujeres indígenas, cuyos cuerpos y territorios han sido históricamente expropiados por diversas formas patriarcales, tanto ancestrales como coloniales y, más recientemente, por el capitalismo, principalmente de tipo extractivista, que ve en los territorios un recurso y no la existencia misma de los pueblos originarios. Para hacer frente a ese cúmulo de opresiones, desde esta práctica se articulan acciones epistémico-políticas que buscan generar acuerpamientos, acciones de incidencia y protección de las mujeres, en defensa de lo que se ha llamado el territorio cuerpo-tierra, a fin de cuidar y armonizar la Red de la Vida.

Los *Sp'ijilal O'tan*, los *Saberes o Epistemologías del Corazón*, se refieren a las sabidurías provenientes de la cosmogonía maya en articulación con la emergencia y sostenimiento de las rebeldias zapatistas en el sureste de México. Desde esta práctica, el sociólogo, maestro en Antropología Social, defensor de derechos humanos maya-tseltal y caminante en la espiritualidad

---

<sup>15</sup> En la cosmogonía Yoruba, el Axé se refiere a la energía vital de todo lo existente, de modo que los territorios, plantas, piedras y seres fallecidos, por ejemplo, tienen axé. En palabras de Rufino (2019a): “Axé se entiende como energía viva, pero no estática. Es la potencia que es la base del acontecer, del devenir. Estas dinámicas de conducción del axé tienen lugar a través de diferentes prácticas rituales, y el axé está impregnado tanto de materialidad como de simbolismo, expresándose como un acto de encantamiento” (pág. 65)

del Fuego Maya, Xuno López Intzín, establece una relación entre conceptos propios de su lengua como el *ch'ulel* (energía vital, espíritu) y el *o'tán* (corazón, en tanto receptáculo de diversas experiencias del sentir pensando o el pensar sintiendo) y algunos términos académicos que nombran diversas injusticias, a fin de encontrar puentes para des-domesticar muchas de las prácticas que han llevado a los pueblos originarios a condiciones de subordinación, desprecio y explotación en el sistema-mundo. Desde estas reflexiones que tejen la ancestralidad, lo académico y la dinámica de las organizaciones y el movimiento social, explica la insurgencia digna del zapatismo, que considera resultado del resurgir de un *ch'ulel* colectivo.

La *Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra* es una carrera profesional que ofrece una universidad pública en Colombia. Para Abadio Green Stocel, líder Gunadule que presidió la Organización Indígena de Colombia durante varios años, caminante de varias espiritualidades ancestrales y doctor en educación, esta práctica, que comenzó a sentipensarse en 1986, es el resultado de casi dos décadas de reflexión y gestión del movimiento indígena con diversas organizaciones e instituciones locales y nacionales, que dio como resultado, en 2006, la aprobación de un programa de educación superior para estudiantes indígenas, cuya base ontológica es la Tierra como Madre y Pedagoga. A contrapelo de la perspectiva dominante en las instituciones universitarias, esta práctica camina entre mundos de conocimientos/saberes distintos, mediados por un currículo entendido como un proceso de armonización entre los saberes ancestrales, las *interferencias* (Green Stocel, 2021) del proyecto civilizatorio occidental y las transformaciones de los territorios indígenas.

Bajo el nombre de *Epistemologías Ch'ixi* en esta investigación se agrupan un conjunto de prácticas que ha desarrollado, desde finales de los años setenta del siglo XX, la activista e intelectual Silvia Rivera Cusicanqui, en Bolivia. Estos haceres condensan los conocimientos/saberes construidos por la autora en su devenir entre la academia, el movimiento indígena boliviano y la ancestralidad, participando de diversos procesos reflexivos-organizativos que incluyen el acompañamiento al movimiento katarista desde 1979, el exilio bajo la dictadura, así como la creación del *Taller de Historia Oral Andina* (1983-2009), del colectivo *Coca y Soberanía* (2003-2008) y del grupo de activistas culturales *El Colectivo Ch'ixi* (desde 2008); lo anterior, imbricado con su formación académica como socióloga y magíster en Ciencias Sociales, le valió el reconocimiento como Doctora *honoris causa* por la Universidad Mayor de San Andrés, en 2018.

Dada la vastedad de su obra y de su accionar, aquí se pone el foco en tres haceres específicos: el *Taller de Historia Oral Andina*, la *Sociología de la Imagen* y *El Tambo*.

Sobre estas cinco prácticas, quisiera evocar al poeta e intelectual huixteco-tsotsil Manuel Bolom Pale, quien en un momento clave, aportó generosamente a este trabajo desde las conversas que suscitaron sus lecturas y cuestionamientos, de los que comparto dos: «¿Qué tienen que ver *contigo?*» «¿Con cuál/es hay alguna identificación?».

Preguntas así pueden responderse únicamente desde las biografías: en mi trayectoria vital, las articulaciones entre educación popular, el trabajo con comunidades y organizaciones y la espiritualidad asociada al Yajé produjeron en mí un giro onto-epistémico y político que es el resultado de varios años de andanzas. Pareciera que algo semejante le pasó, en términos generales y en sus respectivos tiempos y territorios, a Silvia y a Luiz con las espiritualidades indígena andina y yoruba, así como con procesos de resistencia, organización y educación popular en sus territorios y países. Para Abadio, Lorena y Xuno, el tránsito ha sido en otras direcciones: nacidos en comunidades indígenas Gunadule, Maya-Xinca y Maya-Tseltal, sorteando la discriminación, emprendieron una trocha hacia conocimientos hegemónicos, muchos de los cuales los objetivaban y/o estereotipaban, a la vez que compartieron y accedieron a conocimientos/saberes que articulaban críticas contrahegemónicas y anti sistémicas y con esos aprendizajes decidieron reposicionarse en sus respectivos saberes ancestrales y territorios, tejidos con procesos organizativos.

Aunque las biografías y trochas de las prácticas y sus practicantes son singulares, las búsquedas, rebeldías, resistencias y re-existencias, son semejantes, por lo que parecen traer un mensaje conjunto: independientemente del territorio en el que hayas nacido, hayas sido socializada/socializado o estés-siendo, en campos o ciudades, en una comunidad indígena, negra o urbana, buscar en las encrucijadas, transitar por las fronteras, abre campos de posibilidades para reinventarse la vida, para re-existir.

Sobre la anterior, es importante no caer en una mirada ingenua: en las dinámicas migratorias de las fronteras entre países abundan los controles represivos gubernamentales, así como el tráfico de seres humanos y no humanos, por parte de estructuras criminales. De manera semejante, las prácticas aquí estudiadas y otras más, en su caminar entre mundos muy distintos,

se encuentran con diversos tipos de retos, obstáculos, controles, ataques... De allí es muy importante no idealizarlas, situándolas en sus contextos y territorialidades onto-epistémicas, sin suponer que representan un “modelo”, por ello también las denominamos “experiencias”.

Por otra parte, *la experiencia de sí* (Larrosa Bondía, 2006) que se expresa en los textos estudiados constituye a la vez una táctica onto-epistémica, política y pedagógica contrahegemónica, pues la narración-argumentación se fortalece mediante la memoria de los acontecimientos, en la que convergen símbolos, sentipensares, acciones, entre otros, poniendo en valor la autoridad sobre la autoría: «...*puedo compartir esto porque lo viví en carne propia, lo sentipensé de esta manera y actué así*», propiciando que quienes nos aproximamos a estas prácticas nos veamos en su reflejo y preguntemos: «¿Qué habría o qué he hecho yo? ¿Qué estoy haciendo desde mis conocimientos/saberes y territorios?».

Estas prácticas, en su conjunto, invitan a cambiar nuestra manera de relacionarnos con otros seres humanos, con otras formas de existencia no-humanas, así como con el cosmos. En tal sentido, desde esta investigación se plantea como necesario buscar encrucijadas y conexiones entre ellas y las luchas que encarnan.

### **Pregunta de investigación y objetivos**

Al contexto general de las prácticas le subyacen una serie de interrogantes: ¿En qué consisten? ¿Cuáles son sus fundamentos onto-epistémicos? ¿Es posible establecer relaciones entre ellas? ¿Qué semejanzas y diferencias encontramos? ¿Cómo nombrar prácticas de conocimientos/saberes que yuxtaponen onto-epistemes? ¿Qué papel juegan estas prácticas en la lucha anti/contra hegemónica y anticolonial? ¿De qué manera puede aportar esta investigación *a ampliar las complejidades* de lo que entendemos por conocimientos/saberes en distintos niveles y escenarios de formación?

Con el ánimo de delimitar los alcances de este trabajo, la pregunta-problema que orientó esta reflexión es ¿Cómo se construyen sentidos contrahegemónicos y anticoloniales desde cinco prácticas de conocimientos/saberes fronterizas en Latinoamérica y el Caribe?

Además del objetivo general, que consiste en “Comprender cómo se construyen sentidos en cinco prácticas de conocimientos/saberes enraizadas en Latinoamérica y el Caribe a fin de aportar a la reflexión sobre pluriversalidad onto-epistémica”, se contemplaron tres objetivos

específicos: i) Reconstruir interpretativamente cinco prácticas de conocimientos/saberes fronterizas que transitan entre los movimientos y organizaciones sociales, las espiritualidades ancestrales y la academia. ii) Analizar multirreferencialmente las conexiones parciales entre los procesos de construcción de sentidos contrahegemónicos y anticoloniales de las prácticas<sup>16</sup>; iii) Proponer reflexiones onto-epistémicas, metodológicas, pedagógicas y didácticas basadas en las prácticas estudiadas, a fin de aportar a procesos educativos, tanto formales como no formales.

### Perspectiva metodológica y analítica

Esta es una investigación cualitativa con enfoque crítico social, que abordó el problema de forma inductiva. La ruta metodológica, concebida inicialmente como una investigación de *errancia, peregrinación y conversa* que implicaba viajar por los países y territorios en donde se sitúan las prácticas, caminando la palabra, ceremoniando, conviviendo y experimentando con las y los interlocutores sobre el propio cuerpo estas experiencias, tuvo que dar un viraje hacia la *contemplación* y la *conversa*, debido a las incertidumbres y limitaciones derivadas de la pandemia por COVID19<sup>17</sup>.

Las prácticas estudiadas tienen soportes textuales en diferentes lenguajes (escrito, audiovisual, sonoro), lo que permitió acopiar un *corpus* documental; de modo que la *contemplación*, se refiere a la técnica de *análisis documental*, entendido como “[...] un estudio metódico, sistemático y ordenado con objetivos bien definidos de datos, documentos escritos, fuentes de información impresas, contenidos y referencias bibliográficas [...]” (Uribe Roldán, 2011, pág. 195) y, agregaríamos aquí, a todas las producciones u obras, en diversos formatos, que dan cuenta de las experiencias.

---

<sup>16</sup> Tanto el *análisis multirreferencial* (Ardoino, 1991) como las *conexiones parciales* (Strathern, [1991] 2004) son conceptos que se explican en el siguiente apartado: *Perspectiva metodológica y analítica*.

<sup>17</sup> Las expresiones *peregrinación* y *contemplación* recogen un aporte del Dr. Andrés Castiblanco (miembro del Comité de Tesis), a quien agradezco por sintetizar metafóricamente el proceso de tomar decisiones que transformaron la metodología. Debido a la pandemia por COVID19 se decretaron restricciones al tránsito dentro de los territorios nacionales y mucho más para los viajes internacionales. En el ámbito académico, los recursos para movilidad se estancaron. En el ámbito de las organizaciones y movimientos sociales, hubo quienes hablaron del “cerco pandémico” para referirse a la manera en que los gobiernos nacionales, aprovecharon la incertidumbre generada para aumentar las violencias o ralentizar diversos procesos políticos en los territorios. Aunque efectivamente, se sufrieron muchas dificultades, el remezón le sirvió a muchos para reorganizar las luchas en medio de condiciones críticas, a la vez que para compartir o poner en juego distintos conocimientos/saberes propios (Cabnal, 2020; Green Stocel, 2021).

La *conversa* es otra técnica de investigación que venimos proponiendo hace algunos años con algunos colegas e interlocutores (Solano Salinas & Prieto Fontecha, 2018; Korebajü Pai, Reina Parra *et al.*, 2019; Solano Salinas, 2020), y se refiere a una serie de conversaciones en las que se propicia la intersubjetividad y el interaprendizaje desde el tejido con las biografías y territorialidades de quienes participan de ella (interlocutor/es e investigador/es). Se recomienda desarrollarlas en ambientes que impliquen movimiento o actividades cotidianas; incluir a distintas personas que casualmente se encuentren en estos espacios; definir conjuntamente si se graba o no lo conversado y dar la garantía de que una vez sistematizada la información, se comparte con las y los interlocutores, por una parte, para que las usen en sus propios procesos, y por otra, para conocer sus reacciones sobre, primero, lo conversado, y segundo, los análisis y reflexiones propuestos por las/los investigadores, a fin de validarlos conjuntamente, generando nuevas conversas. Los formatos pueden ser presenciales o remotos (digitales), pero se recomienda el encuentro personal y cercano.

Ahora bien ¿cómo se vincularon el análisis documental y las conversas?

El que cada una de las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas transite entre mundos, implica una gran diversidad de referencias. En consecuencia, para acometer los retos que implicaba esa multirreferencialidad, resultaron muy valiosos los aportes del francés Jaques Ardoino (1991) desde la epistemología de la educación y el pensamiento complejo y de la galesa-inglesa Marylyn Strathern (2004), desde la crítica epistemológica feminista y la antropología.

Ardoino (1991) plantea que hay diferentes tradiciones y líneas de pensamiento que abordarían un mismo fenómeno educativo o social desde distintos posicionamientos epistemológicos, teóricos y metodológicos<sup>18</sup>. Lo cierto es que los educadores, así como las investigadoras e investigadores, solemos enfrentarnos a una serie de referencias múltiples, e

---

<sup>18</sup> En el campo educativo se reconocen entre tres y cuatro tradiciones: la alemana, la francesa, la anglosajona y latinoamericana, aunque algunos autores enmarcados en el occidentalismo hegemónico no reconocen esta última como una “tradicción”. Lo interesante es como los posicionamientos epistemológicos determinan la manera de pensar y hacer en la educación: por ejemplo, el concepto *pedagogía* (que es la reflexión teórica sobre la educación y sus prácticas en distintas dimensiones que van de lo moral a lo institucional), viene de la tradición alemana, mientras que la idea de *ciencia o ciencias de la educación* se refiere a debates teóricos sobre este ámbito y se ocupa, tanto de los discursos, como de las prácticas educativas: “De ahí que —en la historia del campo— se reconozcan tradiciones de pensamiento que se expresan como posturas epistemológico-teóricas, según se aluda a la pedagogía como disciplina particular cuyo objeto es la educación, o a la educación como conjunto de prácticas sobre las que se ha teorizado a lo largo de la historia. Se encuentra un traslape de términos y un manejo plural de conceptos [...]” (Orozco Fuentes, 2019).

incluso contradictorias para hacer nuestra tarea. Este autor plantea que es posible de abordar un objeto de estudio desde diversos ángulos a la vez. Lo que se pretende es hacer un abordaje de/desde la complejidad:

La hipótesis de una pluralidad de “miradas” necesarias para permitir la comprensión de un objeto dado, en este caso, una práctica social, termina, de hecho, por otorgar a este objeto un elevado grado de desorden y de heterogeneidad que, sin esta multiplicidad de acercamientos, siempre incompletos, pero pensados como complementarios, quedaría ininteligible. Entonces, representaremos, a este objeto como estratificado y demandante de diversos niveles de lectura. Esta complejidad se da demasiado seguido a conocer como “multi” o “pluri” dimensionalidad, así adjudicadas al objeto. Desde el punto de vista de la o de las miradas que intentan dar cuenta de esto [se refiere a quien investiga], nos parece preferible hablar de multirreferencialidad (Ardoino, 1991: 3).

La multirreferencialidad como propuesta analítica busca la complementariedad, aunque es importante destacar que los diversos sistemas de referencia no son reductibles unos a otros, porque no suceden en realidades homogéneas. Al contrario, el ánimo de esta perspectiva es articular los múltiples análisis o “hasta conjugarlos” (Ardoino, 1991: 4).

De allí que entre los principales aportes del análisis multirreferencial a esta investigación están: primero, que asume la incompletud para aproximarse a cada práctica de conocimientos/saberes, aun cuando se procura *reconstruirlas interpretativamente*, desde sus propias referencias; segundo, propone reflexionar cómo quien investiga es transformado/a por aquello que estudia, dejando claro, además ,que el objeto también puede ser comprendido desde otras referencias; y tercero, invita a relacionar unas y otras referencias, asumiendo sus densidades, convergencias, opacidades y contradicciones:

Aún es necesario comprender aquí que para estas diferentes perspectivas hay lenguajes muy diferentes por su vocabulario, su sintaxis, su filosofía y, finalmente, su representación del objeto [...] Si muy frecuentemente la pluridisciplinariedad, la interdisciplinariedad evocadas e invocadas permanecen como promesas piadosas es, en gran parte, porque cada una quiere conservar el uso de su propio lenguaje sin querer aprender y hablar aquí el de los otros (Ardoino, 1991: 4).

En relación con lo anterior, se tejen los aportes de Strathern, quien por una parte, cuestionó cómo desde categorías analíticas antropológicas etnocentradas en lo *euroamericano* (Corsín Jiménez, 2019), se adulteran las interpretaciones de un fenómeno de otra cultura y, además, profundizó en una *teoría de las relaciones* que trasciende la mera comparación -por sesgada y poco útil para la comprensión entre mundos, diríamos aquí- y se interesa por las *conexiones parciales* (Strathern, 2004 [1991]):



Tomando prestada la figura del «ciborg» de Donna Haraway (1985), Strathern elabora una teoría «compuesta» de la praxis etnográfica e intelectual en la que el reto no es «conectar» materiales dispares, sino ofrecer detalles de las conexiones (parciales) ya existentes. No tiene sentido intentar buscar un punto de referencia externo desde el cual evaluar la idoneidad de una valoración intelectual. Más bien, las valoraciones parecen funcionar por medio de la parcialidad de las conexiones —la capacidad de producir analogías— a través de las cuales se ajustan a la acción (Corsín Jiménez, 2019: 8).

De modo que para abordar estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, se diseñó de un método de análisis multirreferencial que: i) reconociera las singularidades de cada experiencia; y ii) diera cuenta de las *conexiones parciales* entre ellas, a fin de responder a la pregunta por los procesos de construcción de sentidos contrahegemónicos y anticoloniales en las cinco. La ruta metodológica, entonces, se estructuró en tres fases, que se sintetizan a continuación, aunque se explican mientras caminamos por los tramos-capítulos de esta trocha-tesis...

La primera fase, a la par de la aclaración del problema de investigación y de los ajustes metodológicos y teórico-conceptuales del proyecto, consistió en la búsqueda de prácticas de conocimientos/saberes bajo dos criterios: i) que transitaran por los ámbitos referidos (las organizaciones y movimientos sociales, la academia y las espiritualidades ancestrales), y ii) que expresaran un posicionamiento político contrahegemónico y anticolonial. Los resultados fueron: la selección de las cinco experiencias, una perspectiva teórico-conceptual más consistente y acorde al objeto (tramo-capítulo 1), y la constitución del corpus de investigación, compuesto por 118 textos (52 audiovisuales y 66 escritos) que dan cuenta de los sentidos y haceres de estas prácticas de conocimientos/saberes.

La segunda fase, consistió en el análisis multirreferencial, en dos momentos.

El primero surge del cruce de los ejes *Sentidos X Territorialidades* en cada práctica (sus propias referencias) con los ámbitos que se proponían desde el comienzo de la investigación (las organizaciones y movimientos sociales, la academia y las espiritualidades ancestrales), mediante una primera matriz de análisis. El resultado fue la *reconstrucción interpretativa* de cada experiencia (tramo-capítulo 2), denominación propuesta para enfatizar en que cada práctica se relata, desde sus textos, a la vez que tejida con la perspectiva y objetivos de la investigación. A ello es importante agregar que la forma y contenido de este resultado, además, tiene la intencionalidad de aportar, a la vez, a la divulgación y puesta en valor de estas prácticas de conocimientos/saberes.

El segundo momento inicia con el final del primero, que permitió avizorar referencias comunes entre las prácticas, que posibilitaron complejizar los ejes iniciales del análisis. De modo tal que *Sentidos* se desagregó en *Onto-epistemes* y *Pedagogías*, y *Territorialidades* en *Cuerpos* y *Territorios*. A partir de estos componentes, se diseñó una segunda matriz para el análisis multirreferencial que indaga por las *conexiones parciales* entre las prácticas estudiadas a partir de cuatro encrucijadas *Onto-epistemes X Cuerpos*, *Onto-epistemes X Territorios*, *Pedagogías X Cuerpos* y *Pedagogías X Territorios*. Los hallazgos de cada una de estas encrucijadas permitieron responder la pregunta que orienta toda la investigación<sup>19</sup>.

La tercera y última fase, consistió en plantear una serie de reflexiones derivadas del estudio de estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizos, tanto desde los hallazgos y resultados, como desde la experiencia vivida en esta investigación. En esta fase, cuyo resultado final son la síntesis y conclusiones de la tesis, propuestas más bien a manera de reflexiones, son propuestas a manera de cartas o comunicados, dirigidos a quienes dan vida a cada uno de los ámbitos de construcción de sentidos por los que transitan las prácticas. Para tal fin, una vez elaboradas las reflexiones, fueron compartidas con algunas personas conocidas y otras tantas más cercanas, que caminan entre la academia, las organizaciones y movimientos sociales y las espiritualidades ancestrales, para cerrar abriéndonos a nuevas las conversas y haceres conjuntos.

Finalmente, sobre la perspectiva analítica y metodológica en relación con la estructura capitular, es importante señalar que no se propone un capítulo metodológico porque optamos por narrar el desenvolvimiento del análisis en cada tramo-capítulo, a fin de destacar lo que implica una aproximación inductiva en una investigación cuyo corpus fue principalmente documental. En este sentido creemos que lo que inicialmente fue una limitación, nos retó a pensar modos y rumbos que se adaptaran a las coyunturas de los tiempos, espacios y territorios en los que se desarrolló la investigación.

En esta aproximación inductiva fuimos construyendo el objeto y caminando el problema, a la par del análisis multirreferencial; de modo tal que los hallazgos que posibilitaron procesos

---

<sup>19</sup> Durante esta fase, entre 2021 y 2022, se logró sostener una serie de conversas con Xuno López, Abadio Green y Luiz Rufino, que permitieron ahondar en el análisis y las reflexiones de cada una de las prácticas que encarnan, así como en la aclaración de varios de los hallazgos y resultados de investigación en general.

de conceptualización desde lo que mostraban las experiencias, cruzándolos también con otros conocimientos/saberes, para ir tejiendo hacia el siguiente tramo, y en donde en ocasiones fue preciso volver, para hacer más coherente el camino y llegar a donde íbamos.

Esta trocha-tesis, una vez recorrida, puede leerse como un ejercicio de análisis multirreferencial que, como investigador, me ha servido para de construir una perspectiva para comprender y compartir un fenómeno social del que soy parte y sobre la que -con limitaciones y posibilidades- avizoro caminos de más largo aliento en los años por venir... Un proyecto vital que en el futuro acudirá a otras relaciones, métodos, recursos y posibilidades que permitan, de manera más prolífica, la co-labor y el tejido entre experiencias. Se hace camino al andar...

### **Un mapa para andar esta trocha/ *trilha*/brecha**

En este apartado introductorio se ha mostrado *de dónde viene, de qué se trata y hacia dónde va* esta investigación. Así que después de esta mirada panorámica, a continuación, se esbozan los cuatro tramos-capítulos que componen esta tesis, como un mapa trazado a mano, para andarla.

En el primero, *¿Por qué reflexionar sobre prácticas de conocimientos/saberes fronterizas en Latinoamérica y el Caribe?*, se procura responder a esta pregunta de manera semejante a como se prepara un viaje por una trocha: a dónde vamos, a qué, porqué y qué necesitamos. En un primer trecho, dado que muchas de las palabras para nombrar tanto el problema como el objeto de investigación nos han sido expropiadas, o algunos de sus sentidos, tergiversados, se proponen *Palabras y términos para andar la trocha*. En un segundo apartado, se comparte una reflexión panorámica sobre la relación entre *Hegemonías, resistencias y re-existencias en clave onto-epistémica*, a manera de contexto sobre las tensiones históricas entre prácticas de conocimientos/saberes provenientes de mundos distintos en Abya Yala/América/Latinoamérica y el Caribe. Finalmente, el último apartado sitúa el objeto y el problema en unas temporalidades más recientes, dando cuenta así de *Las insurgencias de prácticas de conocimientos/saberes fronterizas*, a la vez que plantea por qué esta reflexionarlas le puede aportar a las Ciencias Sociales y las Humanidades.

*Las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas como trochas vivas*, es el segundo tramo-capítulo, en donde nos ocupamos de recorrer y reconocer cada una de las cinco prácticas estudiadas desde sus propias referencias. Aquí se comparten los hallazgos del primer objetivo específico de la

investigación mediante dos apartados: en el primero, *Cinco reconstrucciones interpretativas*, se explica el proceso analítico-metodológico y se argumenta porqué se presentan las experiencias mediante una *reconstrucción interpretativa*, que es una apuesta ético-política y de mediación pedagógica para dar cuenta de cada una de las cinco prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, siguiendo el sendero que cada cual ha trazado; en el segundo, *Algunas reflexiones derivadas de caminar las cinco prácticas*, se esbozan algunas *conexiones parciales* avizoradas, como apertura hacia el siguiente trayecto.

El tercer tramo-capítulo, *Las encrucijadas entre prácticas de conocimientos/saberes fronterizas*, con la guía de Exú, *Guardián del Axé y Señor de los Cruces de Caminos*, volvemos sobre las trochas andadas para cruzarlas, y desde allí, ofrecer un análisis multirreferencial y de conjunto de las experiencias (segundo objetivo específico). Para ello, en un primer apartado, *La matriz como encrucijada y viceversa* se explicita el proceso analítico-metodológico, que en términos teórico-conceptuales llevó a desagregar los *sentidos* (en tanto *onto-epistemes* y *pedagogías*) y las *territorialidades* (*cuerpos* y *territorios*) para analizar las prácticas. En el segundo apartado se comparte *Lo que aprendemos en las encrucijadas*, pues la inquietud por las conexiones parciales se representa mediante cuatro *encrucijadas* que explican los procesos de construcción de sentidos sobre lo contrahegemónico y anticolonial en las prácticas desde acciones *encarnadas e incorporadas, enraizadas, performáticas y fronterizas*. Finalmente, en un tercer apartado, se comparten un conjunto de *Reflexiones y problematizaciones después de viajar por las encrucijadas*, en el que se plantean varios interrogantes, retos y potencialidades derivados del análisis de los procesos de construcción de sentidos de estas prácticas y otras semejantes.

El cuarto tramo-capítulo, atendiendo al caminar crítico-social que originó esta trocha, constituye un cierre, que a la vez es apertura, en tanto propone reflexiones onto-epistémicas, metodológicas, pedagógicas y didácticas basadas en las prácticas estudiadas, a fin de aportar a procesos educativos, tanto formales como no formales, tomando la forma de cartas o comunicados a quienes encarnan e incorporan los ámbitos de construcción de sentidos por los que transitan las prácticas estudiadas: la academia, las organizaciones y movimientos sociales y las espiritualidades ancestrales.

# Tramo 1. ¿Por qué reflexionar sobre prácticas de conocimientos/saberes fronterizas en Latinoamérica y el Caribe?

[...] la crisis que estamos viviendo como humanidad es global, sistémica, y va más allá de ser solamente una crisis económica o financiera. Para varios analistas se trata de una crisis multifacética, que es simultáneamente medioambiental, energética, alimentaria, migratoria y bélica. Al mismo tiempo, otros señalan que la crisis actual se manifiesta como crisis política en una triple dimensión: crisis de la hegemonía del imperialismo, de legitimidad del Estado moderno y de la democracia liberal representativa, así como crisis cultural y ética en cuanto crisis de valores, de proyectos de vida, de las formas de identidad y subjetividad dominantes.

Otros hacen especial énfasis en la crisis de las estructuras y de las formas dominantes de conocimiento [...] ¿cómo estamos viviendo esta crisis de estructuras y formas de conocimiento dominante en la Academia, desde las disciplinas de las ciencias sociales y desde los(as) universitarios(as)? ¿Cómo ello está generando otras prácticas de conocimiento, otra geopolítica y otra economía del conocimiento? ¿Qué alternativas metodológicas, epistémicas, éticas y políticas siguen construyéndose en diferentes puntos del planeta Tierra? ¿Qué alcances, límites y contradicciones internas tienen dichas alternativas? ¿Qué procesos de reconfiguración están en curso? ¿En qué condiciones históricas y socioculturales se dan dichas reconfiguraciones? ¿Para qué sirven? o más bien ¿a quién(es) le sirven? (Leyva Solano, 2015: 24).

Una mirada actual al panorama de Latinoamérica y el Caribe da cuenta de un entramado que se puede sintetizar en escenas de “crisis y guerras” (Leyva Solano, 2015a, 2015b, 2021), que si bien suelen ser referidas como aisladas, están estrechamente vinculadas: desastres ambientales, violencias que van desde la doméstica a la estructural, tráfico de drogas, personas y órganos, desigualdad, corrupción política, conflictos armados, indiferencia, despojos de tierras, precarización del trabajo, crisis financiera, entre otros, que recientemente se agudizaron por los efectos de la pandemia por COVID19. Entre las explicaciones que circulan para comprender estas turbulencias, son pocas las que vuelven su atención sobre las relacionalidades que propicia el sistema dominante, como no sea mediante una fugaz crítica, o como si fuera una entidad, olvidando que tenemos enfrente una construcción hegemónica de proporciones globales que articula redes de distintos actores, niveles y escalas.

Para el argentino-canadiense Mario Blaser, la peruano-estadounidense Marisol de La Cadena (Blaser & De la Cadena, 2009), y el colombiano Arturo Escobar (2014), buena parte de

la crisis global corresponde a conflictos ontológicos-políticos, a luchas por los sentidos implícitos en visiones de mundos distintos.

El epígrafe de Leyva Solano (2015a) que abre este tramo-capítulo señala la profunda relación entre la injusticia global que ha propiciado las “crisis y guerras” (2015a) mencionadas, y lo que Santos ha denominado “injusticia cognitiva global” (2006; 2010a; 2010b). Esto debido a que, durante siglos, se han monopolizado y privilegiado, diríamos desde aquí, los conocimientos/saberes de la matriz onto-epistémica hegemónica sobre otros, respecto a los cuales se trazan “líneas abismales”<sup>20</sup> que, de hecho, los producen como no existentes.

Vale preguntarse, entonces, si hay alternativas a las prácticas hegemónicas que han generado el sistema de muerte responsable de esta crisis multifacética y de colapso global. La respuesta es que sí... y ya están siendo. Pero antes de ofrecer una mirada panorámica de las prácticas estudiadas aquí, es necesario revisitar el contexto de injusticia cognitiva global en el que se dan estas alternativas.

El colombiano Juan Ricardo Aparicio y el argentino-canadiense Mario Blaser (2015) nos recuerdan que desde lo que Foucault denominara *el régimen de saber/poder*<sup>21</sup>, se establecen las condiciones (sociales, económicas, políticas y epistemológicas), así como los límites que instituyen su legitimidad (Aparicio y Blaser, 2015), descripción que coincide con el concepto de *Pensamiento abismal*, al que Santos propone combatir desde las *Epistemologías del Sur*, que se constituyen desde la *Ecología de saberes* y la *Traducción intercultural* (Santos, 2010a).

Desde la *ecología de saberes* (Santos, 2006; 2010a) se asume que el conocimiento humano - en un sentido amplio y diverso, más allá del reduccionismo universalista- es, principalmente, *interconocimiento* y, desde una perspectiva política en clave contrahegemónica, emerge del

---

<sup>20</sup> Para Santos: “[...] Así, la realidad social es dividida en dos universos, el universo de «este lado de la línea» y el universo del «otro lado de la línea». La división es tal que «el otro lado de la línea» desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. El pensamiento abismal sigue vigente hoy en día, mucho tiempo después del fin del colonialismo político” (2010a: 8).

<sup>21</sup> “[...] aquello que queda fuera de esos límites no desaparece sólo por el hecho de no estar dentro de la verdad (Foucault 1972), por el contrario, a veces reta y desafía al propio régimen que intenta establecer los límites de lo posible y lo razonable” (Aparicio & Blaser, 2015: 104)

“encuentro mutuo y del diálogo recíproco que sustenta la fertilización y la transformación recíprocas entre saberes, culturas y prácticas que luchan contra la opresión” (Santos, 2019, pág. 346). Prácticas que se dan en sentidos semejantes, desde distintos lugares en Latinoamérica y el Caribe/Abya Yala/América, hacen parte de un proceso histórico de *insurrecciones de saberes subyugados* (Blaser y Aparicio, 2015), que han dado lugar a lo que Leyva y otros han denominado *prácticas otras de conocimientos* (2015), que se dan *entre crisis y guerras* (Leiva Solano, 2015a, 2021) y que con sus enunciaciones y haceres transgreden los límites de la matriz hegemónica (lo supuestamente razonable y posible), proponiendo otros mundos, y luchando por la construcción de uno donde quepan todos.

Es entre esa diversidad de experiencias, nombradas de maneras muy distintas, que en esta investigación nos interesamos por cinco, que aquí caracterizamos como *prácticas de conocimientos/saberes fronterizas* (Solano Salinas, 2021; Solano Salinas y Bonfim, 2022), principalmente por el hecho de que emergen entre mundos.

En este punto es clave volver sobre lo propuesto por Leyva Solano sobre la relación entre estas “prácticas otras de conocimiento(s)” (2015a; 2015b) con las diversas crisis y guerras. Refiriéndose al proceso reflexivo derivado de la compilación de treinta y cuatro prácticas durante siete años, y que dio lugar a una obra colegiada de tres tomos, da cuenta de la manera en que

[...] las crisis y las guerras, las insurgencias y las contrainsurgencias tomaron una dimensión inimaginable y se fueron yuxtaponiendo a las prácticas otras de conocimientos. En parte, ello tenía que ver con lo que vivíamos en ese 2008. Los encabezados del periódico *El País* resumían el palpitar del momento: “El pánico hunde las bolsas. Wall Street y el resto de mercados cierran la semana con caídas superiores a la crisis de 1929 y 1987” (Pérez, 2008). Al principio, el vínculo entre prácticas otras de conocimientos, crisis y guerras no era tan claro, pero conforme iban pasando esos siete años que les digo, la relación se fue haciendo más y más evidente en la medida en que las crisis -así en plural- se agudizaban y nos interpelaban de diferentes formas en nuestros espacios académicos y universitarios, a la vez que el capitalismo patriarcal salvaje y su concomitante colonialidad arremetían con más fuerza contra los sujetos(as)-actores(as) con los y las que trabajábamos o de los que éramos/somos parte orgánica” (Leyva Solano, 2021: 120).

En este y otros textos (2015a, 2015b, 2021) esta autora llama la atención sobre la relación interdependiente entre *los haceres de diversas luchas autodefensa de la vida y los territorios* de las organizaciones, comunidades y movimientos afrodiaspóricos e indígenas y *el fortalecimiento y potenciación de su dimensión epistémica-política* (Leyva Solano, 2015a). Esta dimensión es el escenario de “la disputa explícita del sentido y la forma del saber/conocer dominante” (Leyva Solano, 2021: 121) desde los conocimientos/saberes forjados en esas luchas territoriales y existenciales:

Lo que quedaba claro es que las insurrecciones de saberes subyugados que conllevan estos nuevos patrones de movilización estaban agrietando el patrón dominante de saber/poder. Se trataba de un agrietar desde fuera de la Academia. Dichas insurrecciones descentraban y retaban el sistema académico, conduciéndonos a la búsqueda de nuevas metodologías, epistemologías, ontologías y teorías. Esas insurrecciones eran/son parte activa y prolija en la producción, construcción y creación de conocimientos otros: alter, anti, pluri, trans. A la vez, son nodos fundamentales para la construcción y creación encarnada de alternativas a la actual crisis civilizatoria (Leyva Solano, 2021: 121)

Articulando las anteriores reflexiones con lo propuesto en esta investigación, podemos afirmar que la construcción del pluriverso, un mundo donde quepan muchos mundos, en clave de una búsqueda de justicia global, sólo es posible mediante haceres otros imbricados con territorialidades onto-epistémicas otras y es desde ambos que emergen palabras, términos, categorías, metodologías, lenguas y pedagogías propias de estos pueblos y sociedades en movimiento.

Ahora bien, para responder a la pregunta *¿Por qué reflexionar sobre prácticas de conocimientos/saberes fronteras en Latinoamérica y el Caribe?*, este primer tramo-capítulo se estructuró en tres partes: en la primera se comparte una propuesta para nombrarlas, porque el régimen de saber/poder dominante -y en el que participamos a diario- nos ha quitado las palabras, tergiversado los sentidos, a la vez que fijado en nuestros lenguajes y comprensiones, términos que menosprecian los conocimientos/saberes otros, en tanto posibilidades de comprensión existencial en clave relacional. En la segunda se esboza la tensión histórica entre la matriz hegemónica y algunas resistencias y re-existencias, en clave onto-epistémica en Abya Yala /América/ Latinoamérica y el Caribe, sobre las que es clave reflexionar para acercarnos a las prácticas de conocimientos/saberes fronteras estudiadas. Y finalmente, en un tercer apartado, se da cuenta de cómo su insurgencia constituye una serie de cuestionamientos al Mundo-Único, a las Ciencias Sociales y las Humanidades, así como a la Educación, que aquí se reivindica como ciencia para sentipensar otros modos de comprender nuestra existencia en clave pluriversal.

## **Palabras y términos para andar la trocha**

Con los términos que usa la ciencia, construimos un mundo al que atribuimos carácter “objetivo”. Esta operación puede cumplir funciones útiles, pero hay quienes consideran ese mundo “objetivo”, reducido a signos, como el único y más importante mundo real, como la única realidad precisa y cognoscible. La perspectiva científica se sobrepone a la perspicacia humana.

La confusión entre términos y palabras es el principio de la decadencia de una cultura. Quiere decir que ya no está viva: que se ha fosilizado. El lenguaje



ha dejado de ser mediador y se vuelve intermediario. El mediador está en la naturaleza del hablante y del oyente, no simplemente los conecta. (Esteva, 2015: 172).

La reflexión del maestro mexicano Gustavo Esteva nos recuerda el reto y la responsabilidad de nombrar en esta investigación -y seguramente en todas-, pues las experiencias estudiadas aquí transitan entre diversos mundos y territorialidades, lo que nos lleva a preguntarnos por las tramas entre palabras y términos, cuyos flujos y sentidos se han construido históricamente, gracias a distintos procesos de mediación e intermediación.

### La mirada onto-epistémica

¿Qué sucede cuando los parámetros de interpretación de un fenómeno no son suficientes para comprenderlo en su complejidad? Entre los términos por los que pasa la reflexión sobre conocimientos y saberes el más común es “epistemología” que, de cierta manera, además de un concepto, es una larga historia.

*Episteme* es una palabra de origen griego (ἐπιστήμη: epistḗmē), que alude al “conocimiento” o “ciencia”, que para los antiguos filósofos socráticos (Siglo IV antes de la era cristiana) consistía en la búsqueda de “verdades universales”. Para pensadores como Platón y Aristóteles, era fundamental distinguirla de la *tekne* (la técnica) en cuanto *entendimiento* para la producción material, o los haceres, como acciones eficaces para transformar algo; y de la *doxa*, es decir, el “conocimiento del común” o “conocimiento sensible”, que era considerado superficial respecto al primero, porque provenía de lo experiencial, se explicaba desde lo particular y por ello resultaba inestable<sup>22</sup>.

Casi 2000 años después de los socráticos, entre el Renacimiento y la Ilustración (siglo XIV al XVII de la era cristiana), varios imperios europeos, que se atribuyeron buena parte del acervo

---

<sup>22</sup> Aunque el objetivo de esta investigación no es hacer una reflexión exhaustiva sobre las distinciones de los socráticos y que se refieren en este párrafo, si estimo relevante -en el ánimo de una mirada que intenta combatir sus propios dualismos- precisar que la tensión entre *doxa* y *episteme*, no constituye una oposición radical. Obedece a que la primera es, en cierta medida, una forma de saber, sobre lo bello, por ejemplo, que no alcanza a abarcar la “verdad”, entiéndase *la totalidad* sobre aquello que opina; es como un saber a medio camino del conocimiento, de la *episteme*. Sobre la *tekne*, más adelante en nuestra trocha, se propone una reflexión un poco más amplia, justamente porque en ella entran los haceres, tanto específicos como cotidianos.

de conocimientos/saberes greco-romanos como mito fundacional (Sodré, 2017)<sup>23</sup>, amparados en la Iglesia Católica, logran dominar una parte importante del planeta por la vía militar, económica, religiosa y educativa. Esta dinámica, que abarca al menos tres siglos, irradia y e instituye la idea del *conocimiento como universal* (Castro-Gómez, 2007), aunque en realidad respondía a una concepción etnocentrada de algunas naciones europeas, *producida geopolíticamente como universal*.

Hacia los siglos XIX y XX, con la preeminencia del método científico, así como con la organización y jerarquización de las ciencias<sup>24</sup>, la palabra *episteme* fue asimilada por la mayor parte de los filósofos y científicos, en tanto sinónimo de “conocimiento verdadero”, de modo que lo que no se enmarcara en él, era -y sigue siendo- considerado como técnica (*tekne*), *doxa*... o calificaciones mucho menos filosóficas, que dan lugar lo que Foucault denominó *saberes subyugados*, en la medida en que son descalificados desde el régimen de saber/poder (Aparicio & Blaser, 2015).

Aunque esta concepción ha sido cuestionada desde distintos lugares de las ciencias y la filosofía (teorías de la complejidad, teoría crítica, posestructuralismo, estudios poscoloniales y decoloniales, hermenéutica, feminismos, entre otros), aún en el Siglo XXI, es la perspectiva hegemónica. Este asunto no es menor en la discusión que nos proponemos acometer, si consideramos que al interior de la matriz hegemónica hay menosprecios hacia interpretaciones idiográficas, como las provenientes de las Ciencias Sociales y las Humanidades, o las Ciencias de la Educación, que tienen el reto, no sólo de preguntarse por sociedades o grupos humanos que habitan esos saberes subyugados, sino de aportar a sus procesos de liberación y autonomía.

De hecho, es en ese tipo de jerarquizaciones que se fundamenta la disyuntiva entre conocimientos y saberes -que se trata y critica más adelante-, en donde los primeros se asumen como principio fundante y patrimonio para el progreso de la humanidad, mientras que los

---

<sup>23</sup> Vale destacar la obra *Pensar Nagó* (2017) del bahiano-brasileño Muniz Sodré, en la que el autor hace un recorrido histórico y reflexivo en el que muestra cómo la filosofía no es patrimonio exclusivo del pensamiento europeo occidental, que la situó en los intramuros de la academia, mas que como parte de la experiencia cotidiana de la vida (pensar-vivir), como ocurre con las filosofías-espiritualidades africanas y afrodiáspóricas.

<sup>24</sup> Estas jerarquizaciones constituyen el punto de partida de lo que, a finales del siglo XIX, el filósofo alemán Windelband diferenciaría como las dos *culturas científicas*: una *nomotética*, en donde que el sentido del conocimiento es encontrar leyes universales, y una *idiográfica*, más interesada en explicar hechos particulares desde la historia y los contextos.

segundos corresponden, desde la instrumentalización de las ciencias, a “objetos de estudio” en tanto saberes y creencias que no encajan en el régimen de saber/poder, y por ende, se consideran vestigios de un pasado superado (Latour, 2007).

Ante estas limitaciones, es necesario abrir la mirada, relocalizando la discusión sobre los conocimientos/saberes en un campo más amplio que el epistemológico, hacia una perspectiva que se descentre de un falso universalismo y logre aproximarse a los conocimientos/saberes otros en condiciones justas. La idea de universalidad asociada a la centralidad de un grupo humano que la evoca y se asume a sí mismo como el referente de la humanidad de ese mundo, es común en muchas culturas y pueblos, y en distintas geografías y tiempos (Clastres, 1996). Pero ¿qué pasa cuando la palabra “Universalidad”, asociada a la lectura epistemológica, se vuelve *término que intermedia* (Esteva, 2015) y encubre profundos desprecios, exclusiones y violencias respecto a otras formas de estar-siendo en el mundo y las prácticas de conocimientos/saberes en que estas se expresan?

Para Clastres, si bien el etnocentrismo es una propiedad formal de toda cultura, una cierta inmanencia que le permite diferenciarse respecto a las demás, en tanto superior (y que les sucede a todas), la *civilización Occidental* -como él la denomina- tiene una particular vocación *etnocida*, en donde, la idea de superioridad absoluta de una cosmovisión respecto a cualquier otra, implica la negación sistemática de otros mundos, así como de quienes los *enactúan* (Escobar, 2014)<sup>25</sup>, de modo tal que la única relación posible es el sometimiento, la integración o el exterminio.

Hace varias décadas, y desde distintos rincones de Latinoamérica y el Caribe circulan distintas críticas a la idea de ese universalismo al que nos hemos referido como imposición e imposibilidad, pues en articulación con diversos movimientos y organizaciones sociales, se proponen otros caminos, que van de la idea reconocer la *diversalidad* (Bernabé, Chamoiseau y

---

<sup>25</sup> Si bien para esta propuesta teórico-conceptual se aborda la noción de *enacción* de Escobar (2014), este anglicismo y neologismo proviene del campo de la biología y las ciencias cognitivas. Entre las primeras referencias en el sentido que aquí se plantea, están las del biólogo alemán Jakob von Uexküll (1951) y el concepto de *umwelt* (entorno subjetivo o significativo, mundo circundante, mundo asociado), desde donde buscaba estudiar las relaciones de arraigo específicas que ligan al animal con su medio: “Lo esencial en el animal no es su forma, sino la transformación; no la estructura, sino el proceso vital. «El animal es un puro proceso»” (Uexküll, 1951); otras referencias claves aparecen en el texto de Varela, Thompson y Rosch: *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana* (1997), en donde reivindican la *enacción* como central en la cognición y la generación de mundos: “Enacción. Historia del acoplamiento corporal que *enactúa* (hace emerger) un mundo” (pag.240). Escobar incorpora esta última acepción como parte de su propuesta de *ontologías relacionales*, en donde todos los seres vivos y, en general, el medio, el territorio, tienen capacidad de agencia.

Confiant, [1986] 2011), que sería un mundo distinto, en tanto recompuesto por las difragencias que ocasionan los conflictos y convivencia entre culturas<sup>26</sup>, hasta los que proponen la creación de un mundo *pluriversal* en el que quepan muchos mundos (EZLN, 1996)<sup>27</sup>.

En esa perspectiva, varios procesos organizativos, en conversa con académicos comprometidos con sus procesos de lucha y resistencia, en distintos lugares de Latinoamérica y el Caribe, y el mundo (Kothari, Salleh, Escobar, Demaria, & Acosta, 2019), cuestionan la perspectiva analítica que asume los conflictos territoriales desde *la cultura*, concepto polisémico que suele jugar a favor de la matriz onto-epistémica universalista y hegemónica, de modo que proponen comprenderlos como *disputas entre mundos*:

En última instancia, la tensión entre universo y pluriverso —entre Un Mundo con Una Realidad y muchos mundos y formas de lo real— no puede ser resuelta apelando a cuál es más acertada o verdadera; esto nos enredaría de nuevo en los juegos de verdad y poder (el episteme) de la modernidad; más bien, nos remite a una posición ético-política que no puede ser demostrada, sino vivida en sus implicaciones prácticas y políticas. Desde la posición ético-política del pluriverso, la vida es profundamente relacional, desde siempre, a todo nivel y en todas partes —todo es interrelación e interdependencia—. Esto quiere decir que la vida es relacional no solo para ciertos grupos o situaciones, sino para todos los entes y en todos los rincones del planeta; hasta las regiones más urbanas y des-lugarizadas del planeta deben su existencia a los procesos de interrelación e interdependencia (Escobar, 2014: 109-110).

En efecto, el pluriverso cuestiona la ontología universalista o dualista, sustrayéndola de su lugar privilegiado de poder, para relocalizarla y asumirla como una más -aunque hegemónica-

---

<sup>26</sup> Esta propuesta se origina en el movimiento *creole*, enraizado en el Caribe antillano hacia mediados de los años ochenta y los noventa del Siglo XX, invitándonos a considerar: “[...] que cada cultura jamás es algo acabado, sino una dinámica constante que busca cuestiones inéditas, posibilidades nuevas; que no domina, sino que entra en relación, que no saquea sino que intercambia. Que respeta. Es una locura occidental la que ha roto esto que es natural. Signo clínico: las colonizaciones. La cultura viva, y más aún la Creolidad, es un atizamiento permanente del deseo de convivencia. Y si recomendamos a nuestros creadores esta exploración de nuestras particularidades es porque nos devuelve hacia lo natural del mundo, fuera del Mismo y del Uno, y porque opone a la Universalidad, la posibilidad del mundo difractado pero recompuesto, la armonización consciente de las diversidades preservadas: la *Diversalidad*” (Bernabé, Chamoiseau, & Confiant, 2011 [1986]: 51).

<sup>27</sup> Esta propuesta proviene del sureste de México, cuando hacia mediados de los años noventa, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional-EZLN, publica la *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, que contiene, entre otras, una enunciación que comenzó a ser incorporada en diversas luchas sociales en el planeta: “Muchas palabras se caminan en el mundo. Muchos mundos se hacen. Muchos mundos nos hacen. Hay palabras y mundos que son mentiras e injusticias. Hay palabras y mundos que son verdades y verdaderos. Nosotros hacemos mundos verdaderos. Nosotros somos hechos por palabras verdaderas [...] En el mundo del poderoso no caben más que los grandes y sus servidores [...] En el mundo que queremos nosotros caben todos. El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos [...]” (EZLN, 1996).

dentro de muchas maneras de comprender la existencia, pero en relación de interdependencia, de inter-existencia, de modo tal que “Lo que está en juego, en otras palabras, es la existencia continuada del pluriverso, el cual los zapatistas explican como «un mundo en que quepan muchos mundos»” (Escobar, 2014, pág. 59).

En consecuencia, lo que se propone desde *la mirada onto-epistémica* en esta investigación es un cambio de perspectiva para aproximarse a las prácticas de conocimientos/saberes desde la ontología política, viene abriéndose paso entre redes de academias activistas, organizaciones y movimientos sociales cuyos conocimientos/saberes han sido objeto de diversas violencias; acaso por eso mismo, comprenden la importancia de re-localizar los debates epistemológicos e interculturales en otro campo. Para Escobar, la ontología “[...] se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que «realmente» existen en el mundo” (Escobar, 2014, pág. 57). En este punto es muy importante hacer énfasis en dos asuntos; por una parte, en *lo que realmente existe*, y por otra, en la *relacionalidad* de las existencias.

La *ontología política* pareciera facilitar la comprensión de los retos que plantean las prácticas de conocimientos/saberes estudiadas: primero, invierte la lógica *sobre lo que es o no real*, pues estima que “[...] todo conjunto de prácticas enactúa un mundo” (Escobar, 2014, pág. 13). Esto significa que no parte de los propios prejuicios culturales -como en los que incurre cualquier epistemología etnocentrada, y dicho sea de paso, que todos y todas tenemos- en aras de determinar *lo que es o no real*, sino que se ocupa de entender la manera en que ciertas prácticas producen mundos, y cómo estos se relacionan con otros.

Segundo, indaga sobre las consecuencias de las enacciones entre mundos para grupos particulares de humanos y no-humanos. Para ello distingue entre dos grandes conjuntos de ontologías: las dualistas, cuyo mejor ejemplo es la “moderna” -como la denomina Escobar-, que es hegemónica en la actualidad y se basa en la disyunción entre *Sociedad-Naturaleza*, donde la primera es un agente y la segunda un objeto, un medio a dominar; de allí se derivan varios dualismos, como mente-cuerpo o cuerpo-alma, civilización-barbarie, desarrollo-subdesarrollo, entre otros, dentro de los que cabrían, por ejemplo, científico-no científico. El segundo grupo lo constituyen las ontologías relacionales, referidas a aquellas

[...] en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos. Es decir, en

muchas sociedades no-occidentales o no-modernas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos y, mucho menos, entre individuo y comunidad -de hecho, no existe el “individuo” sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos [...] Las ontologías relacionales con frecuencia involucran perspectivas territoriales y comunales, cual es el caso de muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural (Escobar, 2014: 58-59).

Como puede suponerse, el interés de la ontología política por la relacionalidad posibilita un análisis entre mundos, que es la frontera en donde se siembran, cultivan y cosechan las prácticas de conocimientos/saberes de interés para esta investigación. Además, esta perspectiva reivindica la capacidad de crear mundos, relaciones políticas y efectos concretos de prácticas como las espiritualidades ancestrales y las comunalidades propias de territorios y grupos locales desde sus dinámicas culturales, entendida *la cultura*, por una parte, como conjunto de estructuras simbólicas, pero también en su relación con otras como *diferencia radical*, es decir, en tanto cosmovisión.

Ahora, si anteriormente se llamaba la atención sobre las limitaciones del ámbito epistemológico, también es cierto que las ontologías producen conocimientos y saberes (científicos, populares, técnicos, espirituales, entre otros) mediante los cuales se disputa, interactúa y construye. Como afirma la estadounidense Karen Barad:

Hay un sentido importante en el cual las prácticas de saber no pueden reivindicarse plenamente como prácticas humanas, no sólo porque utilizamos elementos no humanos en nuestras prácticas, sino porque conocer es un asunto en donde una parte del mundo se hace inteligible para otra parte. Las prácticas de saber y ser no son aislables, sino que se implican mutuamente. No obtenemos conocimiento estando fuera del mundo; conocemos porque "somos" *del* mundo. Somos parte del mundo en este devenir diferencial. La separación de la epistemología de la ontología es una reverberación de una metafísica que asume una diferencia inherente entre lo humano y lo no humano, el sujeto y el objeto, la mente y el cuerpo, la materia y el discurso. La *Onto-epistemo-logía* - el estudio de las prácticas de saber siendo- es probablemente una mejor manera de pensar en el tipo de comprensión que se necesita [...] (Barad, 2003: 829) <sup>28</sup>

---

<sup>28</sup>Dado que la traducción es mía, comparto el texto completo: “There is an important sense in which practices of knowing cannot be fully claimed as human practices, not simply because we use nonhuman elements in our practices, but because knowing is a matter of part of the world making itself intelligible to another part. Practices of knowing and being are not isolable, but rather they are mutually implicated. We do not obtain knowledge by standing outside the world; we know because “we” are of the world. We are part of the world in this differential becoming. The separation of epistemology from ontology is a reverberation of a metaphysics that assumes an inherent difference between human and nonhuman, subject and object, mind and body, matter and discourse. *Onto-epistem-ology*- the study of practices of knowing in being -is probably a better way to think about the kind of understandings that are needed [...]”. Barad asume el concepto: “intra-actions” (intra-acciones), para referirse a lo que desde otros campos denominamos interacciones. El argumento de esta autora es que las “interacciones”, suponen relaciones entre seres desvinculados. No obstante, aquí no lo retomamos como

Sentipensar los procesos de las prácticas de conocimientos/saberes desde sus relacionalidades y desde las enacciones entre mundos (Escobar, 2014), nos lleva a proponer una mirada onto-epistémica en donde se asume que, además de los grupos humanos, existen entidades no-humanas provenientes de la Naturaleza y/o mundos espirituales que tienen capacidad de agencia política<sup>29</sup>.

### Prácticas de conocimientos/saberes

La palabra *conocimiento*, en castellano, tiene sus orígenes en el sánscrito, el griego y el latín. En sánscrito “[...] existe el término *ḥináy*, que significa conocer y que pudo derivar en el «*gnō*» griego y latino” (definiciona.com, 2021). Por otra parte, la raíz «*com*» (todo, junto) alude a totalidad; mientras que la raíz griega «*gnoscere*» se refiere a la acción de conocer. En la actualidad, conocimiento significa, en una de sus acepciones más simples: “Acción y efecto de conocer” (RAE, 2021). Por su parte, la palabra *saber* proviene del latín «*sapere*», que se refiere a tener inteligencia, a tener buen gusto, pues el *sapere* proviene del indoeuropeo «*sap*», que se refiere a *degustar y percibir*; de allí que las palabras “saber” y “sabor”, tengan la misma raíz.

Evocando la tensión entre palabras y términos (Esteva, 2015), podría decirse que los usos de “conocimiento” y “saberes”, más allá de lo etimológico, intermedian nuestras relaciones en la cotidianidad.

En Latinoamérica y el Caribe son usuales las referencias al *conocimiento* para dar cuenta del acumulado científico y filosófico occidental que, aunque proviene de localizaciones específicas, históricamente ha sido narrado y producido en tanto “universal”; es decir, como *representativo de la humanidad* (Clastres, 1996). A esto se suma la reflexión planteada por Leyva Solano en el sentido de que, el “conocimiento”, nombrado en singular, es el resultado de la naturalización del “[...] pensar desde un norcentrismo-eurocentrismo puesto en un eterno masculinismo abstracto

---

tal, en la medida que otro camino es ampliar las ideas de las “interacciones” hacia una comprensión onto-epistémica relacional. Así, aquí se usará el término “interacciones” para nombrar los procesos relacionales en sus tramas comunicativas, culturales y políticas (Martín-Barbero, 1991) involucrando en ellas a humanos, no humanos y otras formas de existencia.

<sup>29</sup> Téngase en cuenta, por ejemplo, la invocación que se hace en el apartado introductorio a los Dueños y Dueñas de los territorios. En varias cosmovisiones indígenas, como la Korebajü, entre muchas otras, estas entidades son *seres en relación*, en la medida que están siendo territorio, conciencia y agencia.

emitido desde ningún lugar para así lograr la «objetividad» (Leyva Solano, 2021, pág. 118); es decir, desde un lugar de enunciación en el cual no se reconocen ni la diversidad de conocimientos, ni las territorialidades o cuerpos que los producen. De allí la importancia de nombrarlos en plural (Leyva Solano, 2015a; 2021).

Entretanto, a *los saberes*, aunque suponen una pluralidad de mundos, conocimientos, sabidurías, prácticas y cuerpos, también geográficamente localizados, mas no planteados como “universales” desde la matriz onto-epistémica hegemónica, se les atribuye una legitimidad relativa o cuestionable, así como un alcance reducido, limitado.

En la geopolítica global esta diferenciación corresponde a un proceso de jerarquización históricamente construido: el *conocimiento*, en singular, se pondera desde la matriz dominante como *humanamente superior* respecto a otras formas, mientras que los *saberes*, en plural, aunque dan cuenta de diversidad de perspectivas para interpretar y estar-siendo en el mundo, suelen ser estereotipados como vestigios de un pasado supuestamente ya superado -recordemos la idea de saberes subyugados de Foucault o la crítica a la modernidad de Latour- *gracias a los avances del conocimiento*.

Comprendidos mediante una relación disyuntiva, los conocimientos y los saberes resultan irreconciliables, hecho que es una operación ontológica, epistémica y política, que juega a favor del sistema hegemónico, en donde no se trata sólo de las diferencias entre unos y otros, *sino en cómo se gestionan estas*. De hecho, si se invirtiera el sentido de esta jerarquización, es decir, si los saberes se estimaran como humanamente superiores a los conocimientos, la relación sería la misma: dualista y estéril.

¿Cómo superar estas simplificaciones e injusticias respecto a los conocimientos y saberes que, de hecho, solemos reproducir cotidianamente a través de nuestra comprensión del mundo y del lenguaje que usamos para nombrar nuestras existencias? Es probable que el mejor camino para escapar a la trampa disyuntiva sea la conjunción, entendida como el encuentro que reconoce las historias, matices e intereses detrás de esta operación, a la par de comprender *cómo se relacionan*, en los haceres, los conocimientos y saberes. Veamos:

- i) El “conocimiento” -recordemos que el hegemónico se nombra en singular- su ciencia y filosofía no es un bloque único, infalible, e integral. Es decir, la matriz



hegemónica no está hecha de *un* “conocimiento”, sino de *varios*, con los conflictos inherentes a esa diversidad. De allí que un giro al plural, “conocimientos”, sería más consecuente con la realidad.

- ii) Los “conocimientos” son jerarquizados y ponderados desde la matriz hegemónica, de acuerdo a la dualidad razón-emoción: la presunta objetividad que ofrece la razón, tiene su lugar en el método científico, las ciencias duras, lo masculino, blanco y heteronormado, entre otros; mientras la subjetividad, por donde discurre lo emocional, lo sensible, asociado con lo femenino, encuentra su lugar en las humanidades y las artes. Valga la pena decir que las Ciencias Sociales y las Ciencias de la Educación, por quedar en medio de esta tensión, suelen ser también menospreciadas y catalogadas como marginales en el mundo de la ciencia. Entretanto, los saberes integran razón y emoción: se siente mientras se piensa, y se piensa mientras se siente: se senti-piensa (Fals Borda, 2015); no sólo se trata de conocimientos, sino de sabiduría. Ahora bien, los conocimientos tienen mucho de lo sensible y lo emocional, del mismo modo que los saberes se basan en estructuras racionales.
- iii) En el acervo de la matriz hegemónica, a lo largo de su historia, abundan “saberes” provenientes de fuentes que no tienen ninguna relación con lo estrictamente científico o filosófico; me refiero a ideas provenientes de las religiones, la política y la economía (Wallerstein, 2006). Dicho de otra manera: la pureza (científica) del acervo de conocimientos hegemónico, no es tal, ni en sus propios términos.
- iv) Muchos de los “saberes”, provienen de ontologías relacionales, cuyas matrices no plantean la dualidad Cultura-Naturaleza. En consecuencia, desde estos mundos se le atribuye capacidad de agencia por igual a humanos, no humanos (Blaser & De la Cadena, 2009), y otras formas de vida y existencia.

- v) Buena parte de los “saberes” se han cultivado y reproducido a través de los siglos en relación con los conocimientos hegemónicos, teniéndolos como referentes, bien sea de opresión, para defenderse de ellos; o de aprendizaje, para incorporarlos en los repertorios propios. Desde lo hegemónico, la tendencia ha sido completamente lo opuesto: estos conocimientos/saberes suelen ser despreciados de facto; históricamente, las posibilidades de diálogo respetuoso han sido mínimas.

Propongo el uso de “conocimientos/saberes”, como una expresión compuesta que busca construir una poética de la relación (Glissant, 2006, 2016) entre ambas palabras/términos. Nuestras vidas no transcurren entre unos u otros. Vivimos entre ambos.

Ahora bien, para relacionar ambas palabras, podrían usarse diversos signos. En este caso se mezclan mediante el símbolo conocido como “*slash*” o “barra diagonal”: “/”. Hay dos razones: la primera viene de la informática, de los lenguajes de programación (como *javascript*, *html*, entre otros), en donde el símbolo “/” tiene la función de vincular información proveniente de diversos servidores<sup>30</sup>; la segunda está relacionada con la orientación del símbolo: nuestras percepciones espaciales y políticas están habituadas al plano (computadoras, pantallas), en términos de “ancho-alto” y “arriba-abajo” mientras que solemos dejar de lado las diagonales, la profundidad que conecta estas dimensiones.

Sentipensar y pronunciar esta expresión tiene un interés adicional: *el atragantamiento*. Hemos normalizado “conocimientos” y “saberes”, en tanto palabras y términos escindidos, que usamos dependiendo del contexto en el que estamos, pero juntarlas, además de presentar ciertas dificultades al habla o a posibles traducciones, constituye una transgresión a la tradición disyuntiva. Considerar que *El Discurso del Método, una ceremonia de Yajé, La historia de la riqueza de las naciones, o un Ebó ofrecido a Exú*, corresponden a una trama de conocimientos/saberes, constituye un acto de justicia onto-epistémica, que reconoce lo uno en lo otro, danzando (Krenak, 2019; Rufino, 2020). «Conocimientos/saberes» se refiere a un acervo complejo, con

---

<sup>30</sup> Agradezco a mi hijo, Miguel García Castro, desarrollador de software, por las luces dadas en un conversa respecto a los sentidos y significados de este símbolo, de modo que cuando se opera una computadora mediante el sistema operativo, el símbolo “/” sirve para navegar entre directorios.

conflictividades y articulaciones que no hemos considerado suficientemente, pero que es preciso señalar en el lenguaje cotidiano en aras de hacer justicia onto-epistémica.

Ahora bien ¿por qué anteponer “prácticas” a la expresión *conocimientos/saberes*? Hay al menos tres razones.

La primera está enlazada con la obra colectiva *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* (Leyva, Alonso, Hernández, Escobar, Köhler *et al.* 2015), en donde, al introducir el recorrido por treinta y cuatro experiencias que interpelan tanto al ámbito académico, como a las prácticas estudiadas aquí, una de sus compiladoras, Xóchitl Leyva (2015a, 2015b), indica que los proyectos de descolonización, en los que se sustentan varias *teorías, metodologías y epistemes otras*, más que un asunto de ideas y debates, es de “haceres” cuyo horizonte es la justicia, tanto cognitiva (Santos, 2006, 2010a) como social global.

La segunda es de orden pedagógico: dado que una práctica es un “saber-hacer” sistematizado y socializable, *los cómo enraizados territorialmente* de esos conocimientos/saberes son fundamentales para comprenderlos.

La tercera razón precisa de una pequeña deriva hacia el *modus operandi* de la matriz hegemónica en su faceta de proyecto de dominación onto-epistémica. Evocando al palestino-estadounidense Edward Said ([1979] 2008), el *Orientalismo* es un proceso de producción discursiva que opera mediante diferentes modalidades de poder e intercambio (político, intelectual, cultural y ético-moral) de sentidos que excluye otras formas de producir conocimientos/saberes, sobre lo que ha sido o es “Oriente”, lo que conlleva a restarle o negarle autoridad ontológica y epistémica, así como capacidad de agencia política, a cualquier otra producción discursiva radicalmente diferente. Así, las concepciones hegemónicas sobre “Oriente” -aplicable a otras regiones subalternizadas, como Latinoamérica y el Caribe, aunque con diferencias- corresponden a formaciones discursivas creadas por *alguienes* que dicen, *de cierto modo, algo sobre otros*. Al hacerlo en un contexto de relaciones de poder asimétricas, desde una posición hegemónica, se dispone de medios de producción y reproducción de sentidos (en tanto percepciones del mundo y orientaciones) como políticas educativas, medios masivos de comunicación, redes académicas, organismos multilaterales, instituciones locales, empresas, entre otros, desde donde se condicionan o deslegitiman otras posibilidades de enunciación,

representación y agencia, principalmente las que sentipiensan distinto, aunque provengan *desde esos otros* sobre los que se elabora el discurso.

De forma semejante, la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2015, 2018) ha llamado la atención sobre cómo el lenguaje escrito, parapetado en diferentes formas institucionales, ha sido usado para encubrir las violencias y desigualdades sobre la población indígena en el país andino.

Lo que dejan entrever Said y Rivera, desde sus respectivas propuestas, es que los conocimientos/saberes, en su versión puramente enunciativa, pueden ser funcionales para restar autoridad ontológica y epistémica, así como para encubrir las complejidades de agencia de las experiencias estudiadas, persistiendo en el torrente de discursos estériles, desconectados de la cotidianidad y las luchas territoriales en concreto<sup>31</sup>.

En consecuencia, en esta investigación se indaga, en efecto, por los discursos, pero sobre todo, por *los cómo encarnados y territorializados* de las prácticas de conocimientos/saberes, en el propósito de ampliar las reflexiones, de lo prescriptivo -los fundamentos teórico-conceptuales- a lo *descriptivo-analítico-reflexivo*, que centra su mirada en cómo las tramas onto-epistémicas constituyen hacer, con el fin de aportar a los repertorios tácticos de estas y otras experiencias, existentes y en gestación.

### Territorialidades onto-epistémicas

A mediados de los años setenta, el argentino Rodolfo Kusch (1976), insistía en que “Detrás de toda cultura está siempre el suelo” (pág. 74). A beneficio de esta reflexión, podría afirmarse que *detrás de toda onto-episteme está siempre el suelo*. Kusch alude al suelo, por una parte, como un lastre -los pies pegados a la tierra-, a la vez que como punto de apoyo espiritual. Un arraigo que no se ve, que no es cosa, pero que se siente, que pesa: existe una relación de interdependencia entre las onto-epistemes y los territorios en donde se siembran, cultivan y cosechan.

Respecto a esta última afirmación, vale aclarar que la relación con el suelo a la que alude Kusch, y que aquí invocamos para aproximarnos a las prácticas estudiadas, no ha de entenderse

---

<sup>31</sup> Es precisamente respecto a este tipo de ejercicios que aumentan, y cada vez con mayor contundencia, las críticas a varios autores y autoras inscritos en el llamado *giro decolonial*; ejemplo de ello es un trabajo colectivo muy interesante publicado hace poco: *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial* (Makaran & Gaussens, 2020).

como “telurismo”, o cualquier forma de esencialismo. Los conocimientos/saberes, en tanto manifestaciones de diversas onto-epistemes, hacen parte de prácticas que enactúan mundos. Independientemente de la perspectiva ontológica que se asuma -dualista o relacional- y, en tanto *mundos*, suponen territorialidades, temporalidades, materialidades, técnicas, fijos, flujos y redes, como afirmara el brasilero Milton Santos (1994) refiriéndose al espacio. De modo que, en aras de un interés, no sólo por sus sentidos sino por sus haceres, entramados en relaciones geopolíticas a diversas escalas y dimensiones, aquí se propone una representación espacializada de los conocimientos/saberes, acudiendo a una noción de territorio y territorialidades.

Para el geógrafo estadounidense Robert David Sack (2009 [1986]), lo que transforma un lugar cualquiera en un territorio son las formas -onto-epistémicas para nuestro caso- de comprenderlo y hacer sobre/en/desde él, de modo tal que los territorios: “[...] Son los resultados de las estrategias para afectar, influir, y controlar las personas, fenómenos y relaciones” (pág. 26). Más o menos en el mismo sentido, para Santos (2000) el territorio es un *espacio reglado*, es decir, organizado por normas y usos, determinados culturalmente por uno o varios grupos, lo que implica una relación de afectaciones e interdependencia entre sociedad y naturaleza. En relación con las anteriores definiciones, la maestra argentina Rita Segato afirma que:

Territorio es espacio apropiado, trazado, recorrido, delimitado. Es ámbito bajo el control de un sujeto individual o colectivo, marcado por la identidad de su presencia, y por lo tanto indisociable de las categorías de dominio y de poder. Por la misma razón, no existe idea de territorio que no venga acompañada de una idea de frontera. Límite y territorio, en una definición endeudada con la noción de “territorialidad” de Robert Sack (1986), son nociones correlativas, indisociables, y esto se deriva en nociones varias de adyacencia, continuidad, contigüidad, discontinuidad y alteridad. No hay territorio sin sujeto de esta apropiación –sujeto en posesión y en posición; y no hay territorio sin Otro. Territorio es, en esta perspectiva, realidad estructurada por el campo simbólico y, así como el espacio es del dominio de lo real, supuesto pero inalcanzable en sí y sólo accesible en los formatos que la fantasía, la ideología o la ciencia le permiten asumir [...] (Segato, 2006:130).

Partiendo de que el territorio puede ser leído como una construcción onto-epistémica y política, aquí se propone que las diversas formas de conocimientos/saberes también sean comprendidas como parte de territorios apropiados, reglados, recorridos, delimitados y/o en conflicto, pues han sido configurados histórica y espacialmente mediante relaciones de poder, es decir, mediante *territorialidades*.

Para Sack (2009 [1986]), hay tres relaciones de interdependencia que configuran las territorialidades, y que resultan de mucha utilidad para comprender los conocimientos/saberes en el sentido que proponemos aquí: la primera se refiere a la *clasificación por áreas*; para nuestro ámbito de reflexión, un ejemplo de ello sería la disyunción entre conocimientos y saberes, así como la diferenciación entre ciencias exactas, humanidades, ciencias sociales y ciencias de la educación con la respectiva organización disciplinar y operativa. La segunda relación alude a que las territorialidades *contienen una forma de comunicación*; la función de esta interdependencia es configurar simbólicamente los términos de las interacciones, así como afirmar los límites y fronteras de la territorialidad; a manera de ejemplo, considérese cómo el lenguaje científico, que media las producciones académicas, o las *lenguas rituales* -parafraseando al colombiano Omar Garzón (2014)- que median diversas espiritualidades<sup>32</sup>, constituyen formas de comunicación específicas, que establecen reglas y delimitan territorios.

La tercera interdependencia se refiere al *control de las interacciones* entre lo que hay *dentro* del territorio, como de aquello que *ingresa* o *sale* de él: “[...] cada instancia de la territorialidad debe implicar un intento de imponer el control sobre el acceso a la zona y las cosas dentro de ella, o para cosas que están fuera de ella [...]” (Sack, 2009 [1986]: 29). Si volviéramos sobre la relación “conocimientos-saberes” como una disyunción, tenemos una territorialidad onto-epistémica hegemónica (los conocimientos) diferenciándose de otras (los diversos saberes), para imponer unos términos de interacción: no como pares, sino en clave de subordinación, como saberes subyugados.

Esta relación es clave para comprender las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, pues el que se siembren, cultiven y cosechen en los entre-lugares (Bhabha, 2002), implica una diversidad de mediaciones de sentidos, así como de métodos y pedagogías que transgreden diversas territorialidades desplazando, rompiendo, fortaleciendo, dinamizando, ensanchando, tensionando, y por ende, transformando sus límites. Recordemos que para Martín-Barbero (1991), es de las mediaciones de donde “[...] provienen las constricciones que delimitan y

---

<sup>32</sup> Desde un abordaje en clave de etnografía del habla y la comunicación, en *Rezar, soplar, cantar. Etnografía de una lengua ritual*, Garzón Chiriví (2014), explora el ámbito ceremonial del Yajé, declarando que está mediado por una lengua ritual propia, *la lengua del Yajé*. Otro tanto ocurre con otras prácticas espirituales, como el candomblé, en donde se superponen palabras, acciones, performances, entre otros, que constituyen en efecto, lenguas y lenguajes rituales.

configuran la materialidad social y la expresividad cultural [...]” (pág. 233) en tres ámbitos: comunicativo (relacional), cultural (en tanto intercambio) y político (como conflicto y negociación).

A esta dinámica territorial vale asociar el concepto de *geoculturas*, propuesto por Kusch (1976), quien las refiere como los suelos y sus tramas de memorias, símbolos, formas de vida y existencia y haceres que sirven como *punto de apoyo espiritual*, a la vez que como *lastres* con las realidades y lugares en/desde donde existimos y estamos-siendo.

Las prácticas estudiadas son el resultado de lo que el poeta martiniqués Édouard Glissant ([1997] 2006) llamó *enraizamientos dinámicos*, entre las territorialidades geoculturales y onto-epistémicas otras y la matriz hegemónica de conocimientos/saberes, vinculándolas.

Los enraizamientos dinámicos se asemejan mucho a las territorialidades fronterizas que caracterizan las prácticas estudiadas, pues para Glissant, alterar la *raíz-única* del universalismo es posible injertándole una *raíz-rizoma*, diversa, que torne lo convergente en difragente, dando lugar a una poética de las relaciones. Explicando esto en relación con las prácticas estudiadas: las tramas onto-epistémicas de la gente Maya-Xinca las montañas de Xalapa o en otros lugares de en Guatemala; los *terreiros* de candomblé o las *rodas* de capoeira en Brasil; la cotidianidad del mundo maya-tseltal en Los Altos, así como en las selvas de Chiapas; las organizaciones indígenas bolivianas, las montañas de Los Andes, El Tambo, y las ciudades de La Paz y El Alto; así como los territorios indígenas Gunadule y de otros pueblos de Antioquia y Colombia no *están siendo* en sí mismos, se tejen y entraman con manifestaciones de las territorialidades onto-epistémicas hegemónicas y coloniales; asumen su desventaja estratégica, y por eso mismo, desarrollan diversas acciones tácticas que les permiten generar procesos, bien sea “bajo radar” o en articulación con otras luchas, en una escala mayor, configurando prácticas de conocimientos/saberes que posibilitan territorios y territorialidades, geoculturales y onto-epistémicas fronterizas.

### Sentipensar fronterizo

Considerar las cinco prácticas de conocimientos/saberes estudiadas como «fronterizas» implicó articular conceptos de la geografía, los estudios literarios y la política con la mirada onto-

epistémica propuesta anteriormente, a fin de plantear lo fronterizo como perspectiva, lugar y método de lucha.

Desde el campo de la geografía, a partir de un trabajo sobre contrabandistas y exiliados que habitan la frontera Argentina-Brasil, el argentino Alejandro Grimson (2003), plantea cuatro ideas que describen lo fronterizo: la primera es que las fronteras, tanto territoriales como simbólicas, son procesos sociogenéticos; es decir, construcciones sociales resultantes de mediaciones que posibilitan ciertas territorialidades. Por otra parte, para entender sus sentidos cambiantes, es necesario considerar tres dimensiones: *redes* (en tanto flujos), *estructura* (posiciones relacionales) y *coyuntura* (esta última refiriéndose a su historicidad, al tiempo); la tercera idea es que la frontera condensa una pluralidad de límites “[...] que en ciertas coyunturas se relajan y en otras se endurecen, que se expanden y se retraen” (pág.231); y la cuarta es que “[...] la multitemporalidad de la frontera coexiste con una pluralidad de fronteras” (pág. 234): jurídico-políticas, institucionales, económicas, soberanas, identitarias y de sentidos y significados.

¿Cómo pueden articularse estas ideas con prácticas de conocimientos/saberes?

A finales de los años 80 del siglo XX, la literata e intelectual chicana Gloria Anzaldúa, propone lo fronterizo como territorio *de/en* disputa que produce, desde una experiencia renovada del mestizaje -una *new mestiza*-, una condición existencial:

Porque yo, una mestiza, salgo continuamente de una cultura para entrar en otra, como estoy en todas las culturas a la vez, alma entre dos mundos, tres, cuatro, me zumba la cabeza con lo contradictorio. Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente [...] ([1989] 2016:134).

Para Anzaldúa las existencias fronterizas resquebrajan el monoculturalismo modernizante, racializador, heteropatriarcal, capitalista y cientificista. Así, las fronteras tienen dos caras: las de quienes ejercen la clasificación y el control en un determinado territorio, y los rostros de lucha de esos *otros, los indeseables*, quienes mediante tácticas performáticas y disruptivas, entre el lenguaje y las acciones, resisten, y con el afropatiano-colombiano Adolfo Albán (2008), diríamos también, que re-existen, se *re-inventan la Vida* mediante un *sentipensar fronterizo*, expresión que podría emerger de una conversa entre el maestro colombiano Orlando Fals-Borda (2015), Rodolfo Kusch y Gloria Anzaldúa.



En *Borderlands/La frontera. The new mestiza*, acaso la obra más reconocida de esta última autora, Anzaldúa transita por entre el habla cotidiana, el *spanglish* de los chicanos y los cánones académicos: hay saltos entre el inglés, el castellano y el náhuatl, así como entre el ensayo, la poesía y las expresiones callejeras. Esta perspectiva onto-epistémica es resultado de mediaciones a través de varias culturas, lenguajes y prácticas. Una política encarnada:

Así que, si de verdad quieres hacerme daño, habla mal de mi idioma. La identidad étnica es como una segunda piel de la identidad lingüística -yo soy mi lengua-. Hasta que pueda enorgullecerme de mi idioma, no puedo enorgullecerme de mí misma. Hasta que pueda aceptar como legítimos el español chicano de Texas, el tex-mex, y todas las otras lenguas que hablo, no puedo aceptar mi propia legitimidad. Hasta que sea libre de escribir en bilingüe y hasta que pueda saltar y cambiar de código sin tener que traducir todo el tiempo, mientras tenga de hablar *English or Spanish* cuando preferiría hablar *Spanglish*, y mientras tenga que adaptarme a los hablantes de inglés en vez de que se acomoden ellos a mí, mi lengua seguirá siendo ilegítima [...] Nunca más me van a hacer sentir vergüenza por existir. Tendré mi propia voz: india, española, blanca. Tendré mi lengua de serpiente -mi voz de mujer, mi voz sexual, mi voz de poeta-. Venceré la tradición del silencio (Anzaldúa, 2016 [1989]:111)

Esta poética no es mera abstracción; pareciera que el sentipensar fronterizo, en tanto escenario de tensiones, interpelaciones, conflictos y encuentros, es decir, de afectaciones mutuas, posibilitan perspectivas y métodos de lucha.

Como afirman el savonés-italiano Sandro Mezzadra y al australiano Brett Neilson (2017), desde su trabajo como académicos-activistas con migrantes en Europa (los destacados son míos):

Si aceptamos que los métodos tienden a producir (a menudo, en formas contradictorias e inesperadas) los mundos que dicen describir, para nosotros la cuestión de la frontera como método es algo que supera lo metodológico. Es, sobre todas las cosas, una cuestión política acerca del tipo de mundos y subjetividades sociales que se producen en las fronteras y de los modos en los cuales el pensamiento y el conocimiento pueden intervenir en estos procesos de producción. En otras palabras, podemos decir que para nosotros el método supone tanto la acción sobre el mundo como el conocimiento sobre el mismo. Más específicamente, se trata de la relación entre la acción y el conocimiento en una situación en la cual muchos regímenes y prácticas de conocimiento diferentes entran en conflicto. La frontera como método supone negociar los límites entre los distintos tipos de conocimiento que se ven reflejados en la frontera y, al hacerlo, busca arrojar luz sobre las subjetividades que toman cuerpo a través de dichos conflictos [...] Por todas estas razones, para nosotros la frontera no es tanto un objeto de investigación como un punto de vista epistemológico que nos permite realizar un agudo análisis crítico no solo del modo en el que las relaciones de dominación, desposesión y explotación están siendo redefinidas en el presente sino también de las luchas que adquieren forma en torno a estas relaciones cambiantes. La frontera puede ser un método precisamente en la medida en que es concebida como un lugar de lucha (Mezzadra & Neilson, 2017:37).

Las prácticas de conocimientos/saberes estudiadas aquí, constituyen experiencias de lucha contrahegemónica y anticolonial, que muestran perspectivas y haceres sembrados, cultivados y

cosechados entre pluralidad de límites y diversas fronteras. Estudiarlas abre la posibilidad de aprender de sus entramados particulares, y además, desde una mirada de conjunto de las cinco prácticas, reflexionar sobre lo fronterizo, en tanto perspectiva, lugar y método sentipensante, como un territorio-territorialidad propicio para las luchas onto-epistémicas: las históricas, las presentes y las futuras.

### Construcción de sentidos y ámbitos

Es clave considerar las palabras y términos abordados para entretrejerlos. En principio, *la mirada onto-epistémica* permite comprender que nuestros sentidos, en tanto formas de percepción de la realidad (onto-epistemes), han sido orientadas y moldeadas (pedagogías) en relación con las tramas del territorio geocultural en donde deviene nuestra existencia y está-siendo en relación con territorialidades como las de la matriz hegemónica onto-epistémica, que jerarquiza los conocimientos/saberes *a beneficio de cierta manera de relacionarnos* entre humanos, no humanos y otras formas de vida y existencia.

A esta hegemonía onto-epistémica se le ha nombrado de varias maneras - *Occidentalismo*, Said, (2008[1979]); *Sistema-mundo* (Wallerstein, 2006); *Mundo-Uno* (Escobar, 2014)- pero más allá de esas palabras -que pueden volverse términos- lo importante es que aquello que nombran puede ser caracterizado como una cosmovisión universalista etnocéntrica, cuyo proyecto civilizatorio, en tanto “moderno” (Latour, 1991), capitalista, patriarcal, colonial y monoracional, desconoce, desprecia, y por ende, violenta las expresiones y existencias de otros mundos, incluyéndolos en su unicidad mediante la fuerza y el consentimiento (Gramsci, 2013 [1970]), lo que nos lleva a considerar que esta hegemonía es producida activamente por quienes se benefician de ella, así como por quienes resultan/mos perjudicados.

Es importante señalar que en esta relacionalidad hegemónica no todo es dominio, obediencia y sumisión. Desde diversos lugares, espacios geoculturales y mundos emergen e insurgen diversas rebeldías a ese orden, que se expresan en acciones tácticas de resistencia (prácticas). Así, la diversidad de ontologías relacionales, sumadas a *prácticas otras de conocimientos* (Leyva *et al*, 2015), o de *conocimientos/saberes fronterizas*, no sólo agrietan la homogeneidad del Mundo-Uno, sino que enactúan los pluriversos mientras constituyen evidencias vivas y enraizadas territorialmente otros mundos posibles y de lo insostenible que resulta hoy la ontología del Mundo-Uno, pues las guerras y crisis que vivimos, y el colapso que se avizora, han

sido causados justamente por las relacionalidades que hemos generado -como humanidad- desde esa cosmovisión hegemónica.

En este punto resulta clave aproximarnos a la manera en que se generan territorios y territorialidades onto-epistémicas asumiendo que, en efecto, hay una hegemonía del Mundo-Uno, pero en la que hay otras cosmovisiones y proyectos que la impugnan y le resisten. Para ello se propone enfocar la mirada reflexiva en tres ámbitos de construcción de sentidos en los que se comparten y circulan distintos conocimientos/saberes: la academia, las organizaciones y movimientos sociales y las espiritualidades ancestrales, dejando claro que aunque se les nombre por aparte, están siempre en relación. Vale la pena agregar que aquí no se pretende definirlos en detalle, dada su complejidad, sino esbozarlos desde las relaciones de interdependencia (*clasificación por áreas, formas de comunicación propias y control de las interacciones*) planteadas por Sack (2009), y que trasponemos en este análisis de territorialidades onto-epistémicas.

Indagar por los *sentidos*, en plural, implica remitirse a los orígenes de la palabra “sentido”, que llegan hasta la raíz indogermánica «*sent-*», en la que se vinculan dos acepciones. Por una parte, la raíz «*sensus*» se refiere a *la manera en que percibimos y somos afectados* por el mundo mediante los sentidos, entendidos como percepciones mediante experiencias corpóreas y situadas<sup>33</sup>. Por otra, «*sentire*» se refiere a *ir en una dirección*, aludiendo a una posición, juicio o acción sobre algo, o alguien.

Los sentidos, entendidos como percepciones/orientaciones, se construyen desde una complejidad de procesos en los que se entraman ontologías, epistemologías mediaciones pedagógicas, perspectivas éticas/estéticas y políticas en unidades geoculturales (Kusch, 1976) más o menos definidas<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> En culturas y miradas distintas a las que se imponen mediante la matriz hegemónica de conocimientos/saberes, se considera que hay más de cinco sentidos -una expresión común- mediante los que percibimos y nos relacionamos con el mundo; por ejemplo, en las tradiciones orientales, se establecen relaciones entre los siete chakras y la percepción; algo semejante ocurre con algunas culturas amazónicas vinculadas con el Yajé (Solano Salinas & Valencia, 2018). Para citar otro ejemplo, considérese que entre 1909 y 1917, el filósofo, educador y ocultista austro-húngaro Rudolf Steiner, creador de la pedagogía Waldorf, afirmó que tenemos doce sentidos (Steiner, 2020 [1917]), organizados en tres bloques: percepción de la propia interioridad (tacto, vida, movimiento y equilibrio); percepción del mundo (olfato, gusto, vista, calor) y percepción de la interioridad del otro (oído, palabra ajena, pensamiento ajeno, yo ajeno).

<sup>34</sup> Kusch plantea la “geocultura” como un espacio existencial en donde el sujeto se siente seguro, en la medida que es capaz de otorgarle sentido a aquello que lo rodea; es desde allí que es posible el encuentro con otros y otras. Para Kusch,

Para comprender lo que sucede con las prácticas de conocimientos/saberes que interesan a esta investigación se hizo necesario indagar por ámbitos de construcción de sentidos en los que se producen “fronteras entre mundos”, es decir, constituyen “áreas fronterizas” (Grimson, 2003) que se producen, siguiendo a De Certeau (1996), entre el ejercicio estratégico de una territorialidad onto-epistémica hegemónica y los despliegues tácticos de otras contra-hegemónicas y anticoloniales, que hacen de sus conocimientos/saberes “fronterizos” su punto de vista, lugar y método de lucha.

Vista como un ámbito relacional, la academia tiene dos facetas: por una parte, la del acumulado de la educación formal, definida y organizada -desde una visión onto-epistémica hegemónica- por los estados nacionales, en articulación con organismos globales, desde la inicial hasta la superior; de hecho, este último nivel da lugar a la segunda faceta, dado que “academia” es también el término con el que se designa comúnmente al espacio de la educación universitaria; de modo que la academia es tanto lugar de llegada del sistema educativo, como de proyección de conocimientos/saberes sobre la sociedad.

Las prácticas de la academia, en tanto educación superior, en la actualidad, se dividen en tres funciones: investigación, educación y proyección social (recordemos que la “clasificación por áreas” a la que se refería Sack es una de las relaciones de interdependencia que construyen territorialidad).

Si la primera función tiene el objetivo de “producir” conocimiento -en singular, como hemos criticado- basado y en relación con otros que le anteceden, la segunda educar en ese conocimiento y la tercera relacionarse con “la sociedad” en los términos de las dos anteriores, es importante considerar algunas preguntas y posibles respuestas: ¿Cuáles son las formas onto-epistémicas hegemónicas que moldean y delimitan los sentidos y prácticas de tales funciones académicas? La imposición de la agenda neoliberal global-regional, el colonialismo interno (en su forma de de auto-imposición) de los currículos y las prácticas pedagógicas, la precarización

---

esta palabra-categoría viene de la intersección entre la “geografía” y “la cultura”, ambos como moldes simbólicos, en los que se instalan tanto el ser como la vida, que son inderpendientes. El suelo, para Kusch, tiene la función de moldear las intuiciones de lo absoluto (las nociones etnocentradas de conocimientos/saberes, como los científicos o ancestrales, por ejemplo), así como de deformarlos, cuando fueron concebidos para otros suelos (territorios) y hay que moldearlos para “este”. “La importancia de la geocultura se debe a que supone lo fundante del suelo por una parte, y la deformación de cualquier tipo de pretensión de universalidad por otra” (Scherbosky, 2015:46).

del trabajo académico, entre otras posibilidades. ¿Qué sentidos y prácticas contrahegemónicas tienen presencia allí? Los ejercicios de activismo y militancia académica, así como otros haceres que se mueven “bajo radar” en las dinámicas de las comunidades académicas<sup>35</sup>. Hay muchas más preguntas y diversidad de respuestas que dependen de las experiencias específicas en las que se mueve cada una de las prácticas estudiadas. Lo importante es que, en efecto, la academia, que también recoge en sus procesos los niveles previos de educación formal, con sus lastres y potencialidades, es un lugar de encuentro entre mundos, atravesado por límites y fronteras.

El segundo ámbito, las organizaciones y movimientos sociales, constituye un escenario de interacción entre mundos bastante complejo. Entre las organizaciones sociales se pueden contar procesos que van desde comunales ancestrales hasta organizaciones civiles y no gubernamentales, con una agenda política contrahegemónica o, por el contrario, como operadoras de los intereses corporativos, partidistas y/o estatales neoliberales en espacios comunitarios.

Por otra parte, los movimientos sociales, dado su carácter de búsqueda de justicia social, comportan acciones colectivas desde diversas luchas y reivindicaciones, en las que se hacen evidentes los conflictos estructurales, no resueltos mediante la política formal-electoral, así como posturas contrahegemónicas (Melucci, 1986; Touraine, 2006; Diani, 2015). La relevancia es que las organizaciones y movimientos sociales construyen una relacionalidad con los poderes políticos-institucionales en donde se construyen y circulan conocimientos/saberes de distinto tipo, que cuestionan o legitiman los órdenes instituidos. En este ámbito, es importante señalar en las últimas cuatro décadas, se han intensificado los debates y acciones para atender las necesidades educativas de quienes hacen parte de tales organizaciones, procesos y movimientos sociales, bien sea en articulación con la academia (tanto la que reproduce la matriz hegemónica, como la activista contra-hegemónica), con conocimientos/saberes propios de autoridades tradicionales, cuyo acervo está en las espiritualidades ancestrales, o como es más común, con

---

<sup>35</sup> Solamente para citar un ejemplo que se desprende de un encuentro, en CLACSO 2022, la colega maya-quiché guatemalteca, Rossaura Raguex, profesora de la Universidad de San Carlos de Guatemala, relataba desde los avances de una investigación que adelanta, las tácticas que han desarrollado jóvenes indígenas universitarios -mujeres y hombres- en su cotidianidad como estudiantes, para resistir a las discriminaciones raciales y sexistas, tanto de docentes, como de compañeras y compañeros ladinos (mestizos).

una mezcla de ambas, a fin de tener herramientas para interactuar políticamente, más allá de la educación ofrecida por los estados-nación.

Las espiritualidades ancestrales indígenas y afrodiaspóricas, constituyen un ámbito de gran relevancia para esta investigación, dado que son los lugares de construcción y circulación, por donde transitan y se comparten sentidos *radicalmente otros*, principalmente porque sus conocimientos/saberes provienen de ontologías relacionales (Escobar, 2014), desde las que se atribuye capacidad de agencia a formas de vida no-humanas y a otras formas de existencia y esa relacionalidad enactúa pluralidad de mundos. Como puede suponerse de lo anterior, estos conocimientos/saberes han circulado y circulan en relación conflictiva -e históricamente subyugada- con aquellos hegemónicos provenientes de la mixtura entre *cristianismo institucionalizado*<sup>36</sup> e inteligencia ciega (Morin,1998) de la ciencia y filosofía hegemónicas, que han participado activamente de la construcción de la matriz onto-epistémica dominante, durante siglos y hasta el presente.

En tanto lugares fronterizos, las espiritualidades ancestrales indígenas y afrodiaspóricas son relevantes para esta reflexión porque sus conocimientos/saberes están compuestos de prácticas, haceres, técnicas y tecnologías que entretejen elementos culturales, corporales, políticos, territoriales, medicinales y cósmicos, configurando territorialidades onto-epistémicas radicalmente distintas a la hegemónica, en tanto integran distintas dimensiones de la *Red de la Vida* (Cabnal, 2016) o la *Vasta Existencia* (López Intzín, 2018).

---

<sup>36</sup> Por respeto a las creencias y mundos de cada cual, es necesario distinguir entre dos caras del accionar de las religiones de base cristiana en Latinoamérica y el Caribe: una muestra la faz del amor universal -en un sentido distinto al hegemónico- y las creencias, los rituales y las prácticas espirituales que dan sentido a la vida de las personas y nos han enseñado el respeto hacia otras formas de existencia. En esa dinámica, es preciso reconocer que distintas congregaciones religiosas cristianas, tanto católicas como protestantes, han generado, y siguen generando procesos políticos hacia la justicia social muy significativos en la historia de la región y del mundo. Lo que se denomina aquí “cristianismo institucionalizado” se refiere al rostro dominante, y en no pocas ocasiones, violento y criminal, de las organizaciones religiosas como instituciones políticas con capacidad de incidencia y participación en la matriz onto-epistémica hegemónica a beneficio propio y perjuicio de quienes habitan/mos los mundos otros. Esta segunda faceta, será entendida como el conjunto de organizaciones locales, nacionales y transnacionales con poder político suficiente para producir e imponer sentidos universales de lo hegemónico sobre la existencia, los conocimientos/saberes o el modelo económico-político, y reproducirlos sistemáticamente en sus territorios de influencia, desde una política expansionista. En tal conjunto se incluyen religiones como el catolicismo e iglesias protestantes, ampliamente difundidas e influyentes en Latinoamérica y el Caribe, hasta hoy.

## Hegemonías, resistencias y re-existencias en clave onto-epistémica

[...] pienso que nuestro problema americano no consiste en que nuestra realidad es indómita, sino antes bien en el hecho de que no tenemos formas de pensamiento para comprenderla (pág. 101).

[...] Y he aquí nuestra paradoja existencial. Nuestra autenticidad no radica en lo que Occidente considera auténtico, sino en desenvolver la estructura inversa a dicha autenticidad, en la forma del «estar-siendo» como única posibilidad. Se trata de otra forma de esencialización, a partir de un horizonte propio. Sólo el reconocimiento de este último dará nuestra autenticidad (Kusch, 1976, págs. 157-158).

Desde la visión lineal de tiempo y progreso de la onto-episteme hegemónica, retomando a Kusch, se nos exige que aspiremos a *ser-alguien*, acción entendida como *proyección o desarrollo* hacia los horizontes de la civilización Occidental. Entre tanto, para los pueblos originarios del altiplano, con los que trabajó este autor, la existencia radica en el *estar-abí*, es decir, en el asumirse *como parte, y vivir al amparo del mundo*. La paradoja existencial es que en Latinoamérica y el Caribe, desde hace siglos, devenimos regional, colectiva e individualmente en una vorágine entre *ser-alguien* y *estar-siendo* y en ello, las diversas prácticas de conocimientos/saberes juegan un papel central.

Para situarnos con más contundencia en el problema de investigación, se hace necesario emprender un nuevo trecho que, desde las palabras y términos caminados anteriormente, discurre ahora por reflexiones sobre algunos hitos que explican la configuración de la matriz onto-epistémica hegemónica que ha servido de correlato al proyecto civilizatorio que ha violentado e invisibilizado a otros mundos y ponderado que el único destino posible para la humanidad y la vida es el Mundo-Uno (Escobar, 2014), caracterizado por la monoracionalidad científica, el cristianismo institucionalizado, el colonialismo, el heteropatriarcado, el racismo y el modo de producción capitalista.

En este recorrido también se invocan las memorias de varias ausencias y emergencias (Santos, 2006) en clave de prácticas de conocimientos/saberes que dan cuenta de las impugnaciones, resistencias y re-existencias a esa matriz onto-epistémica hegemónica y que vienen, por una parte, desde dentro de ella; mientras que, por otra, desde la defensa, creación y articulación de territorialidades onto-epistémicas otras, algunas de ellas fronterizas.

## Las raíces de la matriz onto-epistémica hegemónica

La supremacía de la matriz onto-epistémica hegemónica -término que pretende señalar una compleja urdimbre de dominación, más que simplificar la diversidad y riqueza de las culturas e ideas situadas en *Occidente*- sobre el territorio de lo que hoy conocemos como Latinoamérica y el Caribe es un proceso de largo aliento que se ha configurado a través de la historia, y que puede vincularse con el dominio de diversos pueblos desde diversos imperios: el Romano (año 27 a. C. hasta el siglo V de la era cristiana); varios europeos, durante la Edad Media (entre los siglos V y XV) y bajo la bandera de la Iglesia Católica Romana; el español y el lusitano, entre los siglos XV y comienzos del XIX; el británico entre los siglos XVII y el XIX; y más recientemente, durante el XX y algo del XXI, el estadounidense que, dicho de manera muy simple, constituye, en términos generales -con sus tensiones y discontinuidades- una proyección del acumulado onto-epistémico del Reino Unido, Francia y Alemania.

En toda esta trama, es clave destacar la impronta del Imperio Romano (Vallejo, 2007): primero, porque logró consolidar una visión del mundo en una parte importante del territorio que hoy es Europa desde la lengua (el latín, y por extensión, el griego), la religión y la espiritualidad (el cristianismo católico), las formas de gobierno (repúblicas e imperios) y lo que se consideraba conocimiento verdadero (ciencias y filosofía). Segundo, porque, aunque tal cosmovisión tuvo su auge y momento histórico durante un poco más de quinientos años, como horizonte de sentidos, lleva reconfigurándose cerca de dos milenios.

Después de convertirse en la religión oficial del Imperio Romano (año 380 d.C.), durante dos siglos más, la Iglesia Católica contribuyó activamente al sometimiento de las llamadas *naciones bárbaras* -los otros mundos de la época- de Europa, África y Medio Oriente, hasta 476 d. C., cuando cae el imperio que la sustentaba. No obstante, durante toda la Edad Media (siglo V al XV), esta institución fue clave en organización geopolítica y cultural del territorio europeo y de otras naciones del mundo: *hacia dentro*, gestionaba la disputa entre reinos por la hegemonía, pero *hacia fuera*, los unía como proyecto civilizatorio, en pie de guerra contra otros mundos, como el Imperio Turco-Otomano en oriente, o las civilizaciones y pueblos prehispánicos en Abya Yala (Vallejo, 2007).

La última mitad del siglo XV mostraba una Europa mayoritariamente católica y debilitada por los conflictos entre reinos europeos, aliados con unas u otras facciones religiosas (el *Cisma*



*de Occidente* entre 1378 y 1417); y porque en 1453, el Imperio Turco-Otomano tomó Constantinopla, afectando el comercio europeo hacia Oriente. En ese contexto, el “descubrimiento” e invasión de Abya Yala, en 1492, fue un salvavidas económico y político para Europa en general, y en particular, para dos reinos marginales, el de Castilla y Aragón, y el Lusitano, que posteriormente serán los imperios de España y Portugal, que vieron al “Nuevo Mundo” como una oportunidad para el despojo y apropiación de los territorios y los cuerpos, entendidos como recursos (Said, 2008[1979]).

Aunque varios autores decoloniales (Quijano, 2006, 2014; Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, entre otros y otras) afirman que el inicio del proceso de consolidación de lo que aquí se denomina matriz onto-epistémica hegemónica comenzó a configurarse hacia finales siglo XV, el anterior recorrido muestra cómo, desde la Edad Antigua hasta nuestros días, la mixtura entre religión, política, la ciencia y la filosofía, ha sido el instrumento ideológico más poderoso al servicio de la dominación del Mundo-Uno. Siguiendo ese hilo, el puertorriqueño Ramón Grosfoguel, destacaba que el siglo XVI fue el escenario de cuatro genocidios/epistemicidios, determinantes en lo que estamos-siendo hoy:

1) contra los musulmanes y los judíos en la conquista de Al-Andalus en nombre de la «pureza de sangre»; 2) contra los pueblos indígenas primero en el continente americano y luego los aborígenes en Asia; 3) contra los africanos con el comercio de cautivos y su esclavización en el continente americano; 4) contra las mujeres que practicaban y transmitían el conocimiento indo-europeo en Europa, quienes fueron quemadas vivas acusadas de brujas. Esos cuatro genocidios/epistemicidios se analizan con mucha frecuencia de manera fragmentada, separados unos de otros. El intento aquí es verlos interconectados, interrelacionados entre sí, y como partes constitutivas de las estructuras epistémicas del «sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial» (Grosfoguel, 2013:39).

Estas acciones tuvieron el propósito explícito de exterminar otros mundos: en el Mundo Único se concentra el poder en un sólo sexo-género (para que el otro obedezca, calle y se subordine), se niega la humanidad a otras civilizaciones y saberes (como los provenientes de Abya Yala, África y Oriente), se obliga a una única religión (el cristianismo, bien sea católico o protestante), y agregaríamos aquí, que se expropiaban, sexualizan y racializan los cuerpos, se atacan las lenguas que nombran otros mundos, y se asumía/asume que la naturaleza es un recurso a explotar.

Para el siglo XVI el tráfico transatlántico de personas negras esclavizadas comienza a darse a gran escala, lo que va a tener continuidad hasta más allá de la mitad del XIX; según el *Slave*

*Voyages Project*<sup>37</sup> (2007) entre 1514 y 1866, a nuestro continente llegaron cerca de 12,5 millones<sup>38</sup> de africanas y africanos esclavizados:

El comercio trasatlántico de esclavos fue el mayor desplazamiento forzoso de seres humanos a mayor distancia en la historia y, anterior a la mitad del siglo XIX, se convirtió en la mayor fuente demográfica para la repoblación del continente americano tras el colapso de la población amerindia. De manera acumulativa hasta entrado el 1820, cerca de cuatro africanos por cada europeo habían cruzado el Atlántico y, considerando las diferencias en la proporción de sexo entre las corrientes migratorias europeas y africanas, alrededor de cuatro de cada cinco féminas que habían atravesado el Atlántico venían de África (Slave Voyages Project, 2022).

Este hecho da cuenta de una paradoja entre la demografía y la racialización en Latinoamérica y el Caribe/Abya Yala/América que permanece hasta nuestros días, pues mientras la población del territorio se incrementó por los choques y encuentros entre mundos, en palabras de Quijano (2014): “[...] los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales” (pág. 780). Como resulta evidente, la institución colonial de la esclavitud fue fundamental en la configuración del racismo como jerarquización de la humanidad, asociada al capitalismo como modo de producción basado en la cosificación, el despojo y la explotación de los cuerpos y territorios, hecho que dejó marcas profundas en las configuraciones onto-epistémicas y, por ende, en las subjetividades de nuestros pueblos hasta hoy. No obstante, como se señalaba, la noción de hegemonía trae implícita la capacidad de impugnación, desde una gran diversidad de resistencias y re-existencias desde los otros mundos que, o bien han sido invisibilizadas por el régimen de saber/poder, o se han transmitido a través de oralidades, lenguajes rituales y diversas prácticas culturales y pedagógicas<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> El *Slave Voyages Project*, es una iniciativa desarrollada por varias universidades de Inglaterra, Estados Unidos, Canadá y Nueva Zelanda, en el que durante más de veinte años han consolidado bases de datos con cifras, documentos e imágenes sobre el tráfico transatlántico de esclavas y esclavos entre 1514 y 1866.

<sup>38</sup> Considérese que en los barcos esclavistas la tasa de mortalidad era de entre el 12% y el 13% de las personas embarcadas (Slave Voyages Project, 2007). Es decir, un poco más de un millón de personas no resistieron el viaje, murieron y fueron arrojadas al mar.

<sup>39</sup> Evidencia de ello es la pervivencia de diversos pueblos que, desde las lenguas, espiritualidades y formas organizativas propias, han resistido a ese avasallamiento histórico: desde las rebeliones lideradas por el taíno Caonabo, en 1492-1493 contra los soldados de Colón, y por Agüeybaná en el Caribe; las experiencias de los palenques y quilombos, como los de San Basilio (1603), y el de dos Palmares (1580-1710), el resultado de procesos de lucha de negros y negras esclavizados que crearon comunidades autónomas; las alianzas de los gunadules con los piratas que deambulaban por el Caribe (Green Stocel, 2011); y las rebeliones de Tupac Amará II, Tomás Katari y Tupac Katari en el virreinato del Perú, a finales del siglo XVIII, son algunos ejemplos de estas impugnaciones, que resuenan en las prácticas fronterizas estudiadas.

## Del colonialismo y sus influjos en la configuración de los estados-nación

Para el siglo XVII, la unidad onto-epistémica al interior de Europa se fortalece, a la par de los métodos de explotación y despojo de cuerpos y territorios en las colonias: se impone el método científico como régimen de saber/poder, de la mano de importantes avances científicos y tecnológicos; se sublimaron las diferencias religiosas entre cristianos protestantes y católicos (*Paz de Westfalia*, en 1648); y se consolidó el modo de producción capitalista a gran escala. Así, las potencias de la época veían los territorios de ultramar y a sus habitantes como recursos. En consecuencia, se incrementó el interés y la injerencia de reinos como Inglaterra, Francia y los Países Bajos en la *América colonial*.

Para el haitiano-estadounidense Michel-Rolph Trouillot (1995) durante el “Siglo de las Luces” fue evidente la coexistencia de ideas y prácticas sumamente contradictorias:

El siglo XVIII siguió por la misma senda con un toque de perversión: cuantos más hombres y mujeres compraban y conquistaban los comerciantes y mercenarios europeos, más escribían y hablaban del Hombre los filósofos europeos. Desde una perspectiva ajena a Occidente, el Siglo de las Luces o Ilustración, con su extraordinario florecimiento de reflexiones filosóficas y su práctica colonial, fue también un siglo de confusión. La opinión de los negros —o de cualquier otro grupo que no fuese blanco— no contaba para nada, ni siquiera en las poblaciones europeas heterogéneas. Al contrario, los grupos de fuera de Europa se vieron forzados a integrarse en diversos esquemas filosóficos, ideológicos y prácticos [...] todos aquellos esquemas establecían grados de humanidad por razones ontológicas, éticas, políticas, científicas, culturales o simplemente pragmáticas, y todos ellos asumían y proclamaban que, en última instancia, algunos seres humanos eran más humanos que otros [...] Y así, en el horizonte occidental de finales de aquel siglo, el Hombre (con mayúsculas) era esencialmente europeo y varón. En esto todos aquellos que ejercían algún poder estaban de acuerdo. Humanos eran también, en menor grado, las mujeres de origen europeo, como las *citoyennes francesas*, o los blancos ambiguos, como los judíos europeos. Más abajo estaban los pueblos con poderosas estructuras estatales: los chinos, los persas, los egipcios, que fascinaban de manera diferente a algunos europeos por ser al mismo tiempo más «avanzados», aunque potencialmente más peligrosos, que los demás occidentales. Con reservas, y sólo para una tímida minoría, los colonizados complacientes que se occidentalizaban también podían llegar a ser «humanos». Pero el beneficio de la duda no iba más allá: los nativos africanos o americanos occidentalizados (o, para ser más precisos, «occidentalizables») ocupaban el último lugar de aquella clasificación. Las connotaciones negativas vinculadas al color de la piel se fueron centrando cada vez más en la palabra «negro»[...] (1995:356-357).

Vale agregar que es en este siglo cuando se organizan más formalmente las Ciencias Naturales, las Ciencias Sociales y la Filosofía (Wallerstein, 2006), configurando desde aquellos tiempos una matriz hegemónica que se muestra *fuerte hacia fuera*, en tanto *conocimiento verdadero-universal*, mientras disimulaba mal -entonces y ahora- una serie de *contradicciones internas* para comprender la complejidad del pluriverso.

El sistema colonial, con sus prácticas segregacionistas, en contraste con las ideas de la Ilustración y el auge del capitalismo, las ciencias y la filosofía (Trouillot, 1995), derivó en la confrontación cada vez más directa entre élites políticas y económicas a ambos lados del Atlántico (criollos *versus* peninsulares y/o europeos), que se articularon con ideas y anhelos de más libertades, así como deseos de cambio, tanto en Europa como en “América”. Todo esto llevó a un siglo XIX rico en revoluciones, que terminaron con el dominio político de los imperios Español, Lusitano, Francés y Británico en buena parte del territorio continental e insular de América/Abya Yala/América.

A contrapelo de las gestas de independencia, la impronta onto-epistémica hegemónica colonial siguió determinando los destinos de estos pueblos y territorios durante cientos de años más: aunque la población indígena, negra y campesina-mestiza contribuyó con sus conocimientos/saberes y acciones militares a los procesos de liberación del yugo político de los imperios, en los órdenes socio-jurídicos de los estados-nación nacientes, se siguieron despreciando y violentando esos mundos otros<sup>40</sup>.

A estas reflexiones es preciso articular una categoría propuesta por el maestro mexicano Pablo González Casanova ([1969]2009) y retomada años después por Rivera Cusicanqui (2014): el *colonialismo interno*, que se refiere a la multiplicidad de ideas y prácticas derivadas de la constitución política los estados-nación y las dinámicas sociales y culturales asociadas, en donde se ha tendido al integracionismo, la segregación y la violencia sobre formas otras de vida y existencia pluriversal; de modo que las estructuras coloniales ya no vienen *de fuera*, es decir, directamente de los imperios europeos o sus nuevas formas comerciales, sino de parte de las élites y sociedades que se organizaron como estados-nación hasta el presente, en tiempos del neoliberalismo como sistema global.

---

<sup>40</sup> Como complemento a esta reflexión, vale revisar la crítica de de Trouillot (1995) en el sentido de que la Revolución Haitiana (1791-1804) fue y sigue siendo producida desde la matriz hegemónica de conocimientos/saberes como un no-evento, en razón de que, aún cuando se había dado la independencia de los Estados Unidos (1775-1781) y el triunfo de la Revolución Francesa (1789), desde la mirada hegemónica era imposible la emergencia de una república de negros y negras que se habían liberado de la esclavitud: un mundo otro que estaba-siendo realidad en la isla de Santo Domingo/Haití: “La Revolución haitiana desafió las certezas ontológicas y políticas de los autores más radicales de la Ilustración [...] Se trataba de hechos «impensables» en el pensamiento occidental” (1995: 363).

Herederas de las estructuras coloniales, las élites latinoamericanas y caribeñas configuraron una mirada en la que la diversidad ha sido asumida como un problema y no como una potencialidad<sup>41</sup>; por ende, era necesario desplegar acciones de distinto orden que blanquearan los cuerpos, las almas y las fuentes de los conocimientos/saberes útiles a esta operación, que mayoritariamente se encontraban en los acervos de Europa y Estados Unidos, en donde los descubrimientos científicos o las reflexiones filosóficas se amalgamaban con ideologías racistas, determinismos históricos e intereses geopolíticos.

Las violencias de un pensamiento hegemónico y monocultural (Santos, 2006)<sup>42</sup> de matriz occidental, además de un proceso de secularización del *conocimiento dominante*, contribuyó a generar autoconciencia de la opresión y situación periférica, tanto de los países y regiones, como de sus sociedades e intelectuales, lo que permitió interrogantes sobre lo que sería un pensamiento propio. Si bien en el análisis y reflexiones derivados de esta investigación no se suscribe el dualismo centro-periferia pues nuestra perspectiva es fronteriza, sí es importante considerar esta *disyuntiva* (Devés-Valdés, 2017), para comprender la configuración de los marcos institucionales de los estados-nación, así como las estructuras políticas, sociales y económicas durante los siglos XIX, XX y XXI en Latinoamérica y el Caribe. Creemos que las prácticas aquí estudiadas son valiosas, porque superan esa disyuntiva, que fue y sigue siendo el correlato de diversas violencias onto-epistémicas en nuestros países y territorios.

---

<sup>41</sup> Para los siglos XIX y XX, en la mayor parte de Latinoamérica y el Caribe, el mestizaje se constituyó en el mito fundacional de la conformación de los estados-nación: por una parte, para dar continuidad a la diferenciación racial y política con los europeos, norteamericanos y los pueblos de otros continentes; pero por otra, para encubrir (Rivera Cusicanqui, 2015, 2018) las conflictividades de la convivencia y co-existencia entre mundos muy distintos en un “territorio nacional”, y de esta manera situar por encima de ellas las prácticas políticas, sociales y culturales asociadas a la idea de nación (Martín-Barbero, 1991) en clave onto-epistémica hegemónica. Esto explica por qué diversos grupos indígenas, durante las gestas de independencia y posterior a ellas, lucharon a favor de la corona española y portuguesa. Aunque sin duda era un ente opresor, a diferencia de los estados-nación, no les estaba exigiendo a los pueblos originarios que dejaran de lado sus usos y costumbres.

<sup>42</sup> Para Santos (2006) la producción de ausencias que sostiene la injusticia cognitiva -y global- se basa en cinco monoculturas: i) del saber y del rigor; ii) del tiempo lineal, iii) de la naturalización de las diferencias, iv) de la escala dominante, y v) del productivismo capitalista. Según este autor: “Hay cinco formas de ausencia que crea esta razón metonímica, perezosa, indolente: el ignorante, el residual, el inferior, el local o particular, y el improductivo. Todo lo que tiene esta designación no es una alternativa creíble a las prácticas científicas, avanzadas, superiores, globales, universales, productivas. Esta idea de que no son creíbles genera lo que llamo la sustracción del presente, porque deja afuera como no existente, invisible, “descredibilizada”, mucha experiencia social” (pág. 26). De modo tal que una Sociología de las Ausencias, entendida como una sociología insurgente, sustituiría tales monoculturas por otro tanto de ecologías: i) de los saberes, ii) de las temporalidades, iii) del reconocimiento, iv) de la “trans-escala”, y v) de las productividades.

También es justo reconocer que, desde las territorialidades hegemónicas eurocéntricas, o mejor, desde sus bordes, durante el siglo XIX emergieron otras propuestas que hicieron el papel de “grietas” a la comprensión monista de la ciencia, la política, la filosofía y el ser humano. Marx, Nietzsche y Freud, los llamados “maestros de la sospecha” (Ricoeur, 1990, pág. 41), cuestionaron las bases de la conciencia, la moral y la racionalidad de lo “Occidente” desde en las palabras y términos del Mundo-Uno. Sus cuestionamientos, sin embargo, contrastaban con importantes avances en la ciencia y tecnología hegemónicas (las máquinas de vapor, los motores a gasolina, desarrollo de medicinas, entre otros), que contribuyeron a incrementar la confianza en sus propósitos, métodos, fines y resultados, como favorables al “progreso de la humanidad”, de modo que mucho de ese entusiasmo se usó a beneficio de sostener el proyecto civilizatorio y sus prácticas de dominio, administración y control territorial.

En síntesis, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, la modernidad y el capitalismo -de la mano de las ciencias, las tecnologías y las filosofías hegemónicas- se mostraban como los vehículos que llevarían a la humanidad entera al progreso... sólo que el combustible eran prácticas políticas, sociales y económicas de despojo y opresión del colonialismo, recontextualizadas.

### **El derrumbamiento de los grandes relatos**

El final de la Segunda Guerra Mundial, en 1946, marca el inicio de un mundo geopolíticamente polarizado entre los bloques capitalista y socialista. Aunque ambas perspectivas están enmarcadas en la misma matriz onto-epistémica, lo que se disputaban era la hegemonía política y económica global, con diferencias profundas respecto a la manera de comprender el Estado, el Mercado y la Sociedad. En consecuencia, muchas regiones y naciones periféricas del mundo entraron, no sólo en el debate sobre el mejor modelo, sino en conflictos armados que eran auspiciados por las grandes potencias mundiales, como ocurrió en Latinoamérica y el Caribe, durante la segunda mitad del siglo XX.

Indirectamente, estas dinámicas reavivaron tensiones onto-epistémicas y políticas de siglos anteriores, mezcladas con interrogantes de la época: para las izquierdas, grupos como el campesinado, los pueblos indígenas, raizales y negros eran considerados como sujetos históricos, con capacidad de agencia y un papel clave en los procesos de insurrección; pero a la vez, sus modos de existencia generaban contradicciones con los horizontes de sentido del socialismo.

Para el otro bloque, las diferencias onto-epistémicas y culturales de estos grupos, que habían sido gestionadas mediante la violencia y la segregación durante siglos, los hacía sospechosos de alinearse a los movimientos insurgentes. Entre esas turbulencias, los movimientos contraculturales comenzaron a jugar un papel relevante: la apertura a otros horizontes existenciales, políticos y espirituales contribuyó a cuestionar los modelos propuestos por ambos bloques geopolíticos.

Durante esta época emergen diversos cuestionamientos a los discursos y prácticas homogeneizadoras del proyecto de modernidad. Entre ellos, vale destacar las interpelaciones de la teoría crítica al capitalismo y la cultura de masas, de los feminismos a la manera de entender la relacionalidad y la reconocer los conocimientos como situados (Strathern 1980; Haraway, 1995), así como las reflexiones sobre la responsabilidad de las prácticas industriales y de mercado en las crisis ecológicas (Bateson, 1998).

Estas críticas y otras más, tanto desde dentro, como desde fuera de la territorialidad onto-epistémica hegemónica, en tensión y encuentro con distintos movimientos sociales llevan, como lo planteara el francés Jean-François Lyotard (1987), al derrumbamiento de los grandes relatos que explicaban *la realidad*<sup>43</sup>, para buscar en los pequeños relatos (Grüner, 2005) las explicaciones de lo que ahora eran *las realidades*. Todo esto se daba en medio de hechos históricos como la caída del socialismo real, en 1989, y que en regiones como Latinoamérica y el Caribe dio lugar, por una parte, a la búsqueda de nuevos horizontes políticos, mucho más localizados territorialmente; mientras que por otra, desde los discursos hegemónicos, se anunciaba el *fin de la historia*, coyuntura entendida como: “[...] el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano” (Fukuyama, 1988:2), buscando consolidar la *monocultura del ser, el saber y el poder*, a imagen y semejanza de Europa Occidental y Estados Unidos.

---

<sup>43</sup> En palabras de este autor: “[...] se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los meta relatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone [...] La función narrativa pierde sus funciones, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito” (Lyotard, 1987:5). Es importante recordar que el filósofo francés y otros autores convergentes con él, no sólo se referían al fin de los grandes relatos políticos, sino de las ciencias que se presumían exactas, como la física, y que, progresivamente, encontraron escollos para, por ejemplo, poner en diálogo la física newtoniana, la teoría de la relatividad y la física cuántica.

Para Latour (2007), la modernidad se refiere a un proyecto civilizatorio o era que intenta negar un pasado lleno de explicaciones y prácticas, bien sea espirituales y religiosas, o de racionalidades diversas mediante la imposición de la lógica moderna-occidental como perspectiva hegemónica. Para fundamentar esta crítica, el autor llama la atención sobre la existencia de *entidades híbridas*<sup>44</sup> entre naturaleza y cultura, que cuestionan la noción misma de “modernidad” y, diríamos desde aquí, que desde su condición fronteriza, controvierten la matriz onto-epistémica hegemónica entendida como única, pues constituyen evidencias del pluriverso.

### Las insurgencias de prácticas de conocimientos/saberes fronterizas

A manera de cierre de este primer tramo-capítulo, por una parte, se hace énfasis en el contexto más reciente de la emergencia de prácticas de conocimientos/saberes fronterizas en clave contrahegemónica y anticolonial, mientras que, por otra, se introduce a las experiencias abordadas, y las razones por las que su estudio puede aportar a las Ciencias Sociales y Humanísticas, así como a la Educación.

#### Las insurgencias

*Insurgencia* es una palabra que se refiere a un “Levantamiento contra la autoridad” (RAE, 2022) y que resulta adecuada para referirse a las prácticas de conocimientos/saberes que se hallan tácticamente enraizadas con distintas onto-epistemes otras, y desde ese lugar fronterizo disputan y controvierten los sentidos de lo hegemónico y colonial, promovidos desde la matriz dominante. Como se ha indicado, las experiencias aquí estudiadas son cinco, entre muchas, que emergen en un periodo que va desde los años setenta y ochenta del Siglo XX (Leyva Solano, 2015b) hasta el presente, cerca del primer cuarto del Siglo XXI. Además, vale decir que la palabra se usa para reconocer los aportes de distintas rebeldías, desde sus diversas versiones, temporalidades,

---

<sup>44</sup> Entiendo la metáfora de Latour como un recurso para referirse a entidades de intersección, si se quiere, entre mundos o fronteras. De hecho, podría decirse que esas hibridaciones, no como punto de llegada (ej. la mula de la discusión Rivera-Santos, o el mestizaje promovido desde los estados para negar las diferencias), sino como procesos, se reflejan en las sociedades latinoamericana y caribeña desde lo *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2018), lo *creole*, lo tiznado, que son ejemplos vivientes y colosales de esas entidades que el *frente de modernidad* (Latour, Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica, 2007) ha intentado “purificar”, pero no ha podido.



lenguas y métodos (Leyva Solano, 2015a) y con sus aciertos y errores, a las luchas políticas, sociales y culturales que ha vivido Latinoamérica y el Caribe desde siglos atrás.

Para dar cuenta de la pregunta por los procesos de construcción de sentidos de lo contrahegemónico y anticolonial en las experiencias estudiadas, a continuación, se propone una lectura panorámica del contexto regional más reciente con el que están vinculadas, cruzando dinámicas políticas, económicas, culturales, educativas y sociales entre los años setenta y noventa del siglo XX en Latinoamérica y el Caribe.

Aunque en cada país presenta importantes singularidades, en esta trama general de la región jugaron un papel importante: i) los efectos políticos y sociales de la Guerra Fría en la región (autoritarismos, represiones, revoluciones); ii) las condiciones crecientes de pobreza y desigualdad a lo largo de estas décadas; iii) la progresiva concentración de la población en las urbes; iv) la búsqueda de la profundización democrática, desde lo institucional y lo aspiracional; v) la consolidación del neoliberalismo y el extractivismo como modelos determinantes de los órdenes políticos y económicos globales, regionales y nacionales; vi) el incremento en el acceso a la educación superior de sectores de la población históricamente marginados y la tensión interna de la academia entre neoliberalismo y militancia con sectores sociales; vii) la algidez de los debates sobre identidades nacionales y diversidad cultural, por los años previos y posteriores a la *Commemoración del Encuentro de dos Mundos*, en 1992; y viii) la masificación de internet, durante los años noventa, como trama informativa y comunicativa global.

Durante los años sesenta, setenta y ochenta del siglo XX, la Guerra Fría determinó buena parte de las dinámicas políticas de la región (Salgado, 2013)<sup>45</sup>. El triunfo de la Revolución Cubana

---

<sup>45</sup> En una revisión sobre la Guerra Fría en Latinoamérica y el Caribe, se lee: “Bethell y Roxborough (1992a) sitúan el origen del conflicto en América Latina en el choque de la apertura democrática (9) que ocurrió en los años finales de la II Guerra Mundial con el cerramiento autoritario al establecerse el anticomunismo como dogma global (1-33). A partir de lo anterior, Grandin (2004) propone que lo que define al período es la tensión entre represión y revolución. La alianza de las élites locales con EEUU buscó contener las demandas desde abajo y los procesos revolucionarios por medio del ejercicio de la violencia llegando a extremos brutales de terror y destrucción: la guerra sucia en Centroamérica, el Cono Sur y el Caribe tomó distintas formas pero compartió el uso de la masacre, la tortura y la desaparición forzosa (1-17; 169-197). Joseph (2008) retoma estos elementos y le agrega una dimensión adicional: afirma que la Guerra Fría aún es palpable en América Central y el Caribe, el Cono Sur, las naciones andinas y México "en la medida en las víctimas del terror continúan protestando por las atrocidades pasadas, exhuman tumbas, y presionan activamente reclamaciones legales en contra de los perpetradores". También menciona las relaciones entre EEUU y Cuba y otros Estados latinoamericanos con gobiernos de izquierda como puntos de continuidad de la Guerra Fría (5-6)” (Salgado, 2013:22).

(1953-1959) constituyó una inspiración para muchos sectores oprimidos, y especialmente, para los jóvenes e intelectuales (Castañeda, 2019), pues este hito constituía una grieta en la hegemonía política, económica e intelectual de los Estados Unidos (Gandásegui, 2019), pero a la vez encendió las alertas del anticomunismo en la región. A la par, estas tensiones se retroalimentaban con los crecientes niveles de pobreza, pero sobre todo de desigualdad (OXFAM, 2016; Amarante & Colacce, 2018; CEPAL, 2020)<sup>46</sup>.

Entre los sectores más golpeados por las anteriores dinámicas estaban el campesinado, los pueblos indígenas y las comunidades negras, de modo que muchas personas, coaccionadas por la violencia directa o estructural, dejaron sus territorios y se desplazaron a las ciudades, buscando una mejor vida, generando con el pasar de los años un cambio demográfico importante: según datos del Banco Mundial (2023): para 1960, el 49% de la población latinoamericana y caribeña vivía en las ciudades, mientras que para 1990, esta cifra había ascendido al 71%.

Con respecto a las luchas políticas y sociales, mientras las élites de derecha se ocuparon de reprimir o ralentizar cualquier germen de cambio político o de desconcentración de la tierra o los medios de producción mediante distintas formas de violencia, las izquierdas, en su mayoría, coincidían en que las transformaciones vendrían de la mano de las revoluciones armadas (Lechner, 1988). Esta tensión desembocó en dictaduras, gobiernos autoritarios (Victoriano Serrano, 2010), y su contraparte, los movimientos guerrilleros, tanto nacionalistas, como de izquierdas. El principal efecto sobre los movimientos y organizaciones sociales fue la represión gubernamental (Andrade Casamá, 2007; Munanga & Gomes, 2006; entre otras y otros), dado que varias de sus demandas coincidían con reivindicaciones de las guerrillas, con las cuales, dicho sea de paso, en algunos casos, hubo diálogo y articulación, aunque también discrepancias y conflictos (Martí i Puig & Álvarez, 2020). Todas estas transiciones implicaron también la pregunta desde diversos lugares del espectro político por la democracia<sup>47</sup> Vale decir que toda

---

<sup>46</sup> Aunque las referencias dan cuenta del incremento de la pobreza y desigualdad entre la década del sesenta y el noventa del siglo XX, es importante considerar que Latinoamérica y el Caribe, hasta la presente, es la región más desigual del mundo.

<sup>47</sup> Como afirmara el sociólogo alemán-chileno Norbert Lechner: “Si la revolución es el eje articulador de la discusión latinoamericana de la década del 60, en los 80 el tema central es la democracia. Al igual que en el periodo anterior, la movilización política se nutre fuertemente del debate intelectual. Su inicio -al nivel regional- data de la conferencia sobre “Las condiciones sociales de la democracia” que organizó el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en 1978 en Costa Rica. Su inicio -al nivel regional- data de la conferencia sobre “Las condiciones sociales de la

esta turbulencia nutrió la emergencia de conocimientos/saberes que interpelaban las complejas realidades latinoamericanas y caribeñas.

Hacia los años ochenta y noventa del siglo XX, en medio de diversos conflictos políticos y sociales, y en paralelo a la crisis y colapso del bloque socialista (1989), se dio el progresivo ascenso del neoliberalismo, entendido como la fase más reciente y feroz del capitalismo, en tanto modelo económico hegemónico (Provinciales Latinoamericanas de la Compañía de Jesús, 1996), en donde las formas de producción y explotación comenzaron a cambiar, por lo que era necesaria una transformación de las relaciones políticas a escala planetaria. Ello implicó una crisis de sentido para las izquierdas de la región (Lechner, 1988): muchas de las revolucionarias suscribieron acuerdos de paz y se incorporaron a los sistemas políticos de cada país; algunas siguieron en la lucha armada; otras pocas, siguieron buscando caminos de dignidad y rebeldía.

En la práctica, la imposición de medidas económicas neoliberales se dio mediante el llamado “Consenso de Washington” (1989), con el que se coaccionó a los estados de Latinoamérica y el Caribe a implementar cambios de diverso tipo<sup>48</sup>: las fronteras nacionales se

---

democracia” que organizó el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en 1978 en Costa Rica [...] Tras la experiencia autoritaria, la democracia aparece más como esperanza que como problema” (Lechner, 1988:22).

<sup>48</sup> El colombiano José Francisco Puello-Socarrás, propone una revisión descriptiva-analítica que posibilite considerar nuevos elementos de juicio para comprender el neoliberalismo: “Dos hitos históricos se vinculan con la procedencia y emergencia del neoliberalismo como fenómeno en la economía política global en el siglo XX, los cuales siempre deben ser tenidos en cuenta en los análisis [...] El primer suceso de *memoria larga* es el año 1947 con la fundación de la Sociedad de Mont-Pèlerin, cónclave intelectual y plataforma ideológica desde la cual se difunde el pensamiento y las doctrinas neoliberales. En segundo lugar, el año de 1973, fecha en la que existe un relativo consenso sobre el inicio de largo plazo de esta crisis, por ser el año del shock petrolero mundial. Sin embargo, como propone Perry Anderson, hablamos más exactamente del 11 de septiembre de 1973, día en que se ejecuta el golpe de Estado contra el primer gobierno socialista elegido por voto popular en Chile (Salvador Allende), período que desencadena la oleada de dictaduras cívico-militares en el Cono Sur en Latinoamérica y el Caribe en el marco del Plan Cóndor. Este acontecimiento marca la instalación de las bases del régimen económico-político neoliberal en la región. Hay que recordar en ese momento las “asesorías” en materia de reformas económicas y sociales en Chile por parte de los llamados *Chicago's Boys* y el protagonismo de las élites neoliberales en este asunto (v.gr. el agenciamiento de las ideas de los padres del neoliberalismo como F.A. von Hayek y M.Friedman) y la manera cómo estos lineamientos fueron “transferidos” sistemáticamente a través de diversos mecanismos y presiones hacia los países vecinos (Ramírez, 2012), después hacia Europa (Inglaterra, por ejemplo) y, luego, mundializados. En perspectiva de *memoria corta*, durante las décadas de 1980 y 1990, la consolidación del neoliberalismo a nivel global estuvo asociada con otro plan, esta vez de carácter económico-político: el Consenso de Washington –en su versión original de 1989 y sucedáneos (Puello-Socarrás 2013)– agenciados por los organismos multilaterales de crédito como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo [...]” (2015:21-22).

abrieron al libre comercio internacional, mientras que se cerraron para los migrantes; se flexibilizaron las condiciones de trabajo para generar enclaves con mano de obra barata en países con escasa o nula protección de los derechos laborales; muchos de los recursos naturales, que eran públicos, se privatizaron, para que empresas multi y transnacionales desarrollaran prácticas extractivistas y de producción energética a gran escala, afectando a cientos de comunidades. En paralelo, el capital especulativo y financiero entraría en auge: ahora eran más rentables los mercados de valores que sostener una empresa que generaba empleos.

Estas transformaciones tuvieron efectos concretos en diversos aspectos sociales: en muchas comunidades, las condiciones de vida empeoraron, pues las economías extractivas (petróleo, minería a gran escala) y los megaproyectos (hidroeléctricas, obras de infraestructura), que prometían desarrollo y progreso, rápidamente mutaron en despojos territoriales, rupturas en las comunales y más empobrecimiento. Este panorama llevó a las organizaciones y movimientos sociales a buscar modos de resistir a ese embate sistemático, que no sólo era económico, sino cultural, educativo y político, y estaba afectando sus territorios de modos cada vez más alarmantes.

Otro tanto ocurrió con las y los académicos, que experimentaban en carne propia los giros de las universidades hacia el neoliberalismo, de modo que se debatieron más claramente entre el plegamiento a los intereses del capital, en detrimento de reflexionar o intervenir problemas sociales relevantes (Pérez Mora, y otros, 2020); o articularse más decididamente con las reflexiones onto-epistémicas, éticas y políticas de sectores populares urbanos y rurales, así como de pueblos indígenas y negros (Leyva 2015; Basail Rodríguez, 2020).

Dado que las nuevas condiciones de la economía global demandaban un mayor nivel educativo de la población en general, y a la par, se habían abierto espacios institucionales de profundización democrática (Lechner, 1988), varios sectores de la población, históricamente marginados comenzaron a acceder a las universidades (Mato, 2017).

De cierta manera, quiénes habían sido objeto de investigación, en tanto empobrecidos urbanos, indígenas, negritudes y campesinado, o sus descendientes, traspasaron la frontera de esas desigualdades en el acceso a la educación superior, e incursionaron en estos territorios como sujetos de aprendizaje, con resultados tan diversos como las invisibilizaciones y desprecios

explícitos e implícitos (Martínez Ojeda, 2016), su integración al sistema hegemónico como funcionarios e intermediarios en favor del Estado o las corporaciones multinacionales en los territorios, hasta la articulación intercultural de esa educación formal (Mato, 2019) con los conocimientos/saberes de sus mundos para generar críticas, tanto al sistema, como a la matriz onto-epistémica hegemónica.

En cuanto a las nociones de identidad nacional y diversidad cultural, en los años previos y posteriores a 1992, desde los movimientos y organizaciones de negros y raizales, indígenas y campesinos, articulados con sectores académicos solidarios, se comenzó a problematizar públicamente el significado del acontecimiento que durante cientos de años se había denominado “La Conquista” o “El Descubrimiento” de América. Esta narrativa eurocéntrica había sido fijada durante casi cinco siglos, desde la colonia hasta los estados modernos del siglo XX (Muyolema, 2001), eventualmente haciendo uso de eufemismos para re-semantizar prácticas de genocidio, esclavitud y despojo, seguidas de integracionismo y segregación, con arreglo a una idea de mestizaje que anula y empobrece la memoria (Rivera Cusicanqui, 2018), cuando no un abierto “colonialismo interno” (González Casanova, 2009 [1969]; Rivera Cusicanqui, 2010), que negaba a los pueblos indígenas y negros como sujetos políticos y onto-epistémicos. En medio de estos debates, una comisión nombrada por el gobierno de México a finales de la década del ochenta propuso nombrar este acontecimiento como la “Commemoración del *Encuentro de Dos Mundos*” (León-Portilla, 1992), expresión adoptada por la UNESCO y la mayor parte de países de la región.

No obstante, para los sectores más críticos y, sobre todo, para las víctimas históricas de ese “encontronazo”, como le decía el célebre antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (La Jornada, 2022), el balance no era alentador. Dado que, por esos mismos años, la internet comenzó a masificarse como sistema de comunicación e información global, se hizo cada vez más evidente un mundo fragmentado, plagado de desigualdades e injusticias en diversos territorios. El desarrollo, que durante casi medio siglo había sido el camino para *ser-alguien* en la escala geopolítica, resultó ser una promesa vacía. Parecía que las grandes violencias de dominación, esclavitud y expropiación de los cuerpos y los territorios que había comenzado 500 años atrás, sólo se había camuflado cada tanto, porque esencialmente, eran lo mismo, ahora en clave neoliberal.

Para Rivera Cusicanqui, desde mediados de los noventa, no sólo en la región, sino prácticamente en el mundo entero “[...] vivimos la múltiple irrupción de pasados no digeridos e indigeribles” (2018:17), refiriéndose a las luchas indígenas, afrodescendientes, feministas y medioambientales, entre otras, que son el resultado de insurgencias por el derecho a una existencia diferente a la propuesta desde la matriz onto-epistémica hegemónica.

La reverberación de memorias plurales, milenarias y centenarias respecto a este acontecimiento, en conjunción con los efectos perversos del neoliberalismo en la práctica, sobre los cuerpos y los territorios, y otras dinámicas propias de cada geografía particular, avivaron la discusión onto-epistémica de maneras muy diversas en el escenario público. En esta franja de tiempo, en Latinoamérica y el Caribe comienzan a intensificarse discusiones sobre las relaciones entre mundos desde categorías como multiculturalismo, interculturalidad, hibridaciones culturales, etnoeducación y educación propia, mediaciones, alternativas al desarrollo y post-desarrollo, altermundismo, entre otros términos, que intentaban nombrar, bien las reivindicaciones de *lo propio*, la co-existencia diferenciada, o la posibilidad de vivir entre mundos.

En este contexto, es importante destacar el papel preponderante que ha jugado la internet desde entonces en los procesos de creación, producción y circulación de los conocimientos/saberes, desde los años noventa del siglo XX hasta hoy: el aumento de la conectividad, además de ser útil a los procesos de globalización económica y difusión de la matriz onto-epistémica hegemónica, ha sido fundamental para el relacionamiento entre organizaciones, movimientos sociales y redes académicas (Appadurai, 2007), que propenden a hacer visibles en diversas lenguas y lenguajes prácticas de conocimientos/saberes que enactúan esos mundos que habían sido omitidos, invisibilizados o despreciados, u otros, que resultan de las intersecciones, de las zonas de frontera.

Es importante señalar que las anteriores referencias dan cuenta de un contexto regional que propició la insurgencia de una gran cantidad de experiencias de conocimientos/saberes en clave contrahegemónica y anticolonial en Latinoamérica y el Caribe, y entre ellas, las cinco fronteras, abordadas aquí.

La práctica que aquí se refiere como “*Epistemologías C’bixi*”, es un proceso que se viene caminando desde finales de los años setenta del siglo XX, junto al movimiento katarista, en

Bolivia y la vida comunitaria y de las organizaciones sindicales en la ciudad de La Paz. Lo que sería posteriormente la “*Licenciatura en Pedagogías de la Madre Tierra*”, está estrechamente vinculada a la creación de la *Organización Nacional Indígena de Colombia*, a comienzos de los años 1980, el Movimiento Pedagógico Nacional (1982-1998), así como con el accionar de organizaciones indígenas regionales, como la Organización Indígena de Antioquia-OIA. Los “*Sp’ijil O’tanik: Saberes o Epistemologías del Corazón*”, tiene vínculos, además de la cosmogonía maya-tseltal con una dinámica de mayanización que transita entre Guatemala (Bastos, Cumes, & Lemus, 2007) y el sureste de México, a la vez que se articula desde los años ochenta y noventa con el movimiento zapatista en Chiapas; la experiencia del “*Feminismo comunitario indígena territorial*”, comienza a mediados de la primera década del siglo XXI, en el marco de lucha de mujeres defensoras de los territorios contra las industrias extractivas, unos años antes de la “*Pedagogía de las Encruijadas*”, que emerge en el contexto de un Brasil cuyos cuestionamientos al racismo estructural, directo y simbólico articulado en los últimos años con fanatismo religioso, vienen creciendo desde acciones de resistencia y re-existencia cultural, política y espiritual.

### De prácticas de conocimientos/saberes fronteras

Uno de los trabajos más inspiradores para esta investigación es la obra colegiada “*Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*” (Leyva, et al., 2015), que en tres tomos recoge casi ocho años de esfuerzo de intercambio y compilación de reflexiones de un grupo cuyos sujetos encarnados/as transitan entre comunalidades, organizaciones, movimientos sociales y la academia contrahegemónica, y que desde distintos procesos, territorios y lugares de enunciación se preguntaron: “[...] *producción de conocimiento ¿desde dónde, desde quién, para qué, para quién, con quién, cuándo y cómo?*” (Leyva Solano, 2015a:23). Y procuran responder a estas inquietudes desde los haceres, desde las prácticas.

Al ubicarse desde territorios y haceres específicos, vistas en su conjunto, las reflexiones atraviesan mundos que entretengan debates académicos, políticos, espirituales, organizativos, entre muchos otros, que dan cuenta de una gran riqueza de acciones y reflexiones desde pedagogos, comunicadores comunitarios, artistas urbanos, líderes y académicos provenientes de los territorios indígenas y negros, así como académicos activistas y militantes, situados en diversos

colectivos, organizaciones y redes antipatriarcales, antirracistas, anticapitalistas y antiimperialistas<sup>49</sup>.

El propósito de esta investigación es un poco distinto en alcance y orientación, porque si bien coincide en el propósito de poner en valor cinco prácticas *conocimientos/saberes fronterizos*, indagando por cómo se construyen sentidos en ellas, lo hace desde una perspectiva interpretativa, no desde la trama dialógica de *Prácticas otras de conocimiento(s)*, en donde sus autoras y autores se enuncian y narran a sí mismos y en espejeo. Lo que se propone aquí, es un análisis inductivo multirreferencial (Ardoino, 1991) de cinco prácticas situadas en contextos, territorios y espacio temporalidades muy distintas para comprender la manera en que sus procesos de construcción de sentidos aportan a las perspectivas y métodos de lucha contrahegemónica y anticolonial.

Otra obra muy significativa para esta investigación es la de *Epistemologías del Sur* que es como Santos (2011) con otros y otras, conceptualiza experiencias semejantes a las referidas en esta investigación, a partir de un conjunto de premisas, a saber: i) que “La comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo y por eso la transformación del mundo puede también ocurrir por vías, modos, métodos, impensables para occidente o las formas eurocéntricas de transformación social” (2011:16); ii) que el mundo deviene en una diversidad infinita, pues “existen diferentes maneras de pensar, de sentir –de sentir pensando, de pensar sintiendo–, de actuar; diferentes relaciones entre seres humanos – diferentes formas de relación entre humanos y no humanos, con la naturaleza, o lo que llamamos naturaleza; diferentes concepciones del tiempo, diferentes formas de mirar el pasado, el presente y el futuro” (2011:16-17), y este reconocimiento de la diversidad va hacia la construcción de un pensamiento alternativo de alternativas, y iii) que considerando la diversidad infinita en sus

---

<sup>49</sup> A este respecto, es importante mencionar que entre las principales riquezas de esta obra están: primero, que son las y los protagonistas de esas prácticas, en relación con sus procesos organizativos y en red quienes las narran y reflexionan en sus propios términos y referencias; segundo, evidencia el trabajo colectivo que implica la conversa, el reconocimiento entre experiencias que se van tejiendo, tanto a lo largo de las treinta prácticas (tomos I y II), como de la manera como son leídas y re-visitadas en su conjunto (tomo III) por académicas y académicos que llevan décadas de compromiso con esos procesos. Una tercera riqueza, acaso la más relevante en tanto *nosas*, es el aporte que hace, justamente, a los haceres en diversos territorios (Leyva Solano, 2021), pues en consecuencia de algo que se ha afirmado aquí, constituyen un repertorio táctico para las luchas de resistencia y re-existencia.



complejidades, se precisa fomentar “formas plurales de conocimiento” (2011:17) mediante una especie de universalismo negativo, para demostrar que nadie tiene todos los conocimientos y saberes para resolver los problemas del mundo. Ahora bien, vale decir que esta propuesta, aunque sumamente valiosa como fundamento para reflexionar la complejidad de los conocimientos/saberes, se ocupa más de *los qués*, que de *los cómo*s, y la misma noción de “epistemología” supone patrones comunes para mundos complejos y diversos entre sí.

Inspirada y en conversa con las dos obras referidas, esta investigación ha querido ampliar la cartografía de las *prácticas otras de conocimiento(s)*, *las epistemologías del sur*, o propuestas que, como esta, aunque las nombren distinto, se refieren a procesos semejantes. Así mismo, se asume en diálogo analítico y metodológico con ellas, sabiendo que es necesario que este ejercicio sea cada vez más conversado con las experiencias, sus protagonistas colectivos y los territorios. Finalmente, desde este trabajo, querríamos aportar a las Ciencias Sociales y Humanas, así como a las de la Educación, reflexiones sobre lo que este fenómeno social está *diciendo* de/desde/sobre Latinoamérica y el Caribe sobre/al mundo, respecto a la manera comprender, vivir y compartir la pluriversalidad de los conocimientos/saberes.

Esta corriente reflexiva coincide en que estamos al borde del colapso global, consecuencia de un sistema que ha puesto en riesgo la vida de la humanidad y otras especies en el planeta<sup>50</sup>. Así que para enfrentar las “*crisis y guerras*” (Leyva Solano, 2015a; 2021) en las que surgen estas prácticas, vale comprenderlas en términos tácticos y estratégicos.

Para el francés Michel De Certeau (1996) la estrategia obedece a un ejercicio de cálculo de relaciones de fuerza que emerge de tener control territorial sobre un lugar desde el que se gestionan relaciones con otras territorialidades. Podríamos decir que este tramo capítulo se ha descrito una onto-episteme hegemónica y colonial con una vocación histórica expansionista y epistemicida (Santos, 2006, 2010); en ese sentido, es semejante a cualquier imperio: si no conquista y vence para edificar sobre los cimientos de los oprimidos, manipula, intriga y corrompe a favor de expandir su territorialidad. Una estrategia es sistemática, y eso es tan

---

<sup>50</sup> La Tierra, en tanto macrosistema biológico o como supraentidad consciente -lo que cada cual prefiera- vista desde los relatos de origen de varios pueblos originarios, así como desde las ciencias, ha demostrado que puede prescindir de especies que no existen en armonía con las otras formas de vida en el planeta.

evidente en la territorialidad onto-epistémica hegemónica, que a veces no resulta visible: *se siente, pero no se ve; pesa, pero no es el propio suelo*. Imaginemos por un momento en cuántos lugares se están dando las discusiones que proponemos aquí...

La matriz hegemónica y su acumulado de conocimientos/saberes circulan y se reproducen a través de producciones académicas, medios masivos de información, internet, currículos universitarios, políticas educativas, entre otros. A este respecto, no es necesaria la existencia de un sistema formal de control o censura sobre las prácticas otras, porque lo cierto es que, en distintas dimensiones y escalas, la onto-episteme del Mundo-Único es parte de nuestra socialización: *estamos-siéndola*. Aun así, nuestras diversidades, la pluralidad de mundos que nos atraviesan y nos encarnan, también *están-siendo nosotros*, incomodándonos de muchas maneras, implícitas y explícitas. ¿Cómo responder entonces a una estrategia tan poderosa que se vuelve “normal”, y que aunque tengamos algún nivel de conciencia sobre las injusticias que promueve, solemos reforzar desde nuestras acciones cotidianas? Para De Certeau, las tácticas se refieren a modos de lucha propios de los “débiles”, acciones que dependen mucho de las coyunturas, en últimas, del contexto. De modo que la táctica, se refiere a

[...] un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia. No dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias. Lo "propio" es una victoria del lugar sobre el tiempo. Al contrario, debido a su no lugar, la táctica depende del tiempo, atenta a "coger al vuelo" las posibilidades de provecho. Lo que gana no lo conserva. Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos "ocasiones". Sin cesar, el débil debe sacar provecho de fuerzas que le resultan ajenas. Lo hace en momentos oportunos en que combina elementos heterogéneos [...] pero su síntesis intelectual tiene como forma no un discurso, sino la decisión misma, acto y manera de "aprovechar" la ocasión (1996, pág. L)

En este punto, no es difícil suponer la relación entre las estrategias con la onto-episteme hegemónica universalista, y las tácticas con las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, en tanto insurgencias de los pluriversos.

En los últimos años, en Latinoamérica y el Caribe, y en otras regiones de las periferias globales, se vienen sembrando, cultivando y cosechando prácticas que, desde los andares encarnados e incorporados de quienes los proponen y tejidos con las onto-epistemes de grupos humanos históricamente despreciados, se han declarado en rebeldía contra la matriz hegemónica, proponiendo experiencias de conocimientos/saberes que contribuyen a sentipensar y

experimentar otros mundos posibles, mundos que de hecho, ya están-siendo desde las prácticas, desde los haceres. En estas experiencias lo táctico es muy importante, más si se considera el contexto de opresiones históricas que se ha intentado esbozar aquí, y que siguen afectando a los tres ámbitos en los que se tejen: las organizaciones y movimientos sociales, las espiritualidades ancestrales y la academia.

Respecto a estos ámbitos, es importante advertir que no constituyen territorios en donde se piensa-siente-dice-hace de manera homogénea. Como se ha planteado, la conflictividad, así como los encuentros, están-siendo en diferentes dimensiones y escalas: lo hegemónico ha permeado múltiples relaciones y ámbitos; no obstante, al interior de esos territorios onto-epistémicos también hay seres y redes que se enraízan dinámicamente con otras onto-epistemes y que pugnan por la existencia de otros mundos. Estas prácticas se denominan fronterizas porque tanto en ellas, como en los ámbitos referidos, se superponen una gran pluralidad de límites y fronteras (Grimson, 2003). Pensadas desde la matriz hegemónica y desde otras contrahegemónicas, estas prácticas dan cuenta de la interrelación de conocimientos/saberes distintos, que se encuentran para transformar realidades, como medio de defensa de los territorios y las autonomías, a la vez que de lucha contra el régimen de saber/poder que subyace a diversas formas de violencia.

Evidencia de ello son, por ejemplo: que al interior de una universidad pública, determinada por el régimen de saber/poder, emerja una carrera profesional cuya onto-episteme parte de la Tierra como madre y pedagoga. Otro tanto ocurre con el zapatismo, en tanto *movimiento social y ejército insurgente* en diálogo permanente con prácticas provenientes del antiguo sentipensar mayatseltal. Lo evidencia también el vivir feminista desde las visiones y experiencias indígenas en la defensa y reivindicación del territorio cuerpo-tierra de las mujeres vinculadas a la *Red de la Vida*. Cuando se asumen en serio las ideas de que un *Orixá*, el *Señor de las Encrucijadas*, sea una pedagogía, se están retomando saberes y espiritualidades muy antiguas para repensar la educación, tanto la que se imparte en aulas, como la que ha pervivido en las memorias y los cuerpos, aún racializados y expropiados. Y da cuenta también del tejido, del encuentro, el proponer haceres que plantean una lógica "del tercero incluido" como perspectiva de existencia y territorio de reflexión-acción.

Las palabras desde las que se enuncian las cinco prácticas estudiadas aquí parecen ofrecer algunas pistas importantes en cuanto a su carácter fronterizo. Dos de ellas, “Sp’ijilal O’tan: Saberes o Epistemologías del Corazón” y “Epistemologías Ch’ixi” aluden a “epistemologías” en relación con palabras que invocan y evocan los mundos maya-tseltal y aymara. Otras dos, “Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra” y “Pedagogía de las Encrucijadas (o Exú como pedagogía)” enfatizan en “pedagogías” orientadas por dos entidades espirituales, mediadoras de los conocimientos/saberes: la Madre Tierra y Exú, el Señor de las Encrucijadas. La otra práctica, el “Feminismo comunitario indígena territorial desde *Iximulew* (Guatemala)”, alude a un movimiento social global y diverso (los feminismos), destacando a la vez su singularidad, desde la perspectiva y los haceres de mujeres indígenas, enraizadas geoculturalmente en *Iximulew*.

Las propuestas de resistencia y re-existencia que invocan estas prácticas están llamando la atención sobre tres aspectos fundamentales para dar vida al pluriverso desde la construcción de sentidos: la manera en la que percibimos el mundo y los conocimientos/saberes que sustentan esa visión (onto-epistemes), las formas en las que los aprendemos y reproducimos (pedagogías), así como los cuerpos y territorios que materializan (prácticas) el Mundo-Uno, los Mundos-Otros y las territorialidades onto-epistémicas fronterizas entre ellos.

Estas experiencias parecen abrir campos de posibilidades en varios sentidos: i) se pueden construir prácticas de conocimientos/saberes contrahegemónicas y anticoloniales que apropian y/o reelaboran ideas y haceres de la onto-episteme dominante y las recontextualizan desde conocimientos/saberes propios en clave de lucha; ii) incorporar territorialidades onto-epistémicas invisibilizadas, subalternizadas y, por lo general, racializadas, como las espiritualidades ancestrales, renueva las reflexiones, así como los haceres en distintos ámbitos de construcción y circulación de conocimientos/saberes; y iii) la conjunción entre conocimientos y saberes distintos, las pedagogías del encuentro y del compartir, constituyen perspectivas y métodos de lucha contrahegemónica y anticolonial.

Estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas dan cuenta de luchas complejas que superan la “disyuntiva periférica” (Devés-Valdez, 2017), principalmente por dos razones: i) se enuncian y hacen desde onto-epistemes que dan cuenta de la pluriversalidad, desestabilizando la ontología dualista dominante -en tanto una más- desde una mirada comprensiva y multirreferencial de las existencias; y ii) desde su condición fronteriza, escapan a la disyuntiva en

un doble movimiento: son radicales en lo ontológico (pluriversalidad), a la vez que se abren a distintas perspectivas epistémicas y pedagógicas, incluidas las provenientes de la matriz hegemónica de conocimientos/saberes.

Indagar por estas prácticas implica una pregunta de fondo: ¿será que estas prácticas son evidencia de la necesidad global de un cambio onto-epistémico, ético/estético y político radical? Las cinco prácticas estudiadas aquí responderían con un rotundo “Sí”, pues su potencia está en la afirmación de fuerzas territoriales provenientes de las espiritualidades del pluriverso, como las cosmogonías y lenguajes rituales indígenas y afrodiaspóricos, así como de distintos conocimientos/saberes provenientes de los bordes de la matriz hegemónica:

Y si bien las estructuras de poder que mantienen el Universo parecieran estar decididas a subyugar e invisibilizar el pluriverso, por medios cada vez más eficientes o brutales; igualmente, cada vez encontramos expresiones más elocuentes y radicales de su persistencia y voluntad de existir [...] Los imaginarios y luchas recientes en Sur América alrededor del Buen Vivir y los derechos de la naturaleza (y alrededor del Decrecimiento en Europa), constituyen en potencia una teoría y práctica post-dualista: es decir, una práctica del inter-existir. Como tales son elementos clave en los diseños para el pluriverso. A esto se acercan las discusiones sobre postdesarrollo, transiciones al postextractivismo e interculturalidad (Walsh, 2009) en Sur América. En todos estos casos, lo que está en juego son formas relacionales de ser, hacer y conocer. Esta es una discusión en la que todas las voces críticas pueden contribuir, ya sea en el Sur o el Norte global (Escobar, 2014: 63).

A este respecto, es importante considerar que quienes encarnan estas prácticas son hilos de tejidos relacionales más complejos en el espacio, el tiempo y las comunalidades. En estas experiencias hay presencias que pueden aparecer como ausencias por los lenguajes en que se manifiestan y expresan. Muchos de quienes las encarnan hoy han tenido formación académica, pero detrás de ellos y ellas hay seres humanos y no-humanos cuyos lenguajes son otros y su papel en estas prácticas es fundamental... pero esa es una discusión que se abordará con mayor detalle en los tramos-capítulos por venir...

Como se recordará, este tramo comienza con una pregunta: ¿Por qué reflexionar sobre prácticas de conocimientos/saberes fronterizas en Latinoamérica y el Caribe? El recorrido andado en este capítulo ha ofrecido varias respuestas.

Primero, porque vivimos una crisis global, sistemática y multidimensional causada por un sistema hegemónico cuya dinámica de siglos ha puesto en riesgo diversas formas de vida y existencia en el planeta; de allí que se hace urgente considerar prácticas de conocimientos/saberes que enactúan otras relacionalidades y otras onto-epistemes. Segundo,

porque las cinco prácticas fronterizas que se estudian aquí parecen ofrecer alternativas a esa crisis, precisamente porque rompen con la creencia ampliamente difundida de que mundos diferentes y conocimientos/saberes distintos son irreconciliables, y lo plantean desde haceres concretos que demuestran lo contrario. Por eso mismo, en tanto fenómeno social, también deberían constituir un interrogante para las Ciencias Sociales y las Humanidades, así como para las Ciencias de la Educación. Tercero, porque estas prácticas contribuyen a renovar el panorama de la intelectualidad, el activismo y la espiritualidad en Latinoamérica y el Caribe desde un lugar intersticial, que propone superar la *disyuntiva periférica* desde lo fronterizo, como perspectiva y método de lucha.

Y podríamos agregar una cuarta razón: porque ya están-siendo. Es por ello que esta investigación trae implícita una celebración, pues con todas las dificultades y oportunidades que sortean en el día a día, los practicantes y las prácticas sobre las que se reflexiona aquí *no son un anhelo de lo que debería suceder*. Son experiencias vivientes, algunas más recientes y otras con mucha más trayectoria. De cualquier manera, desde donde se enraízan, subvierten las territorialidades hegemónicas entrando y saliendo entre ellas y las onto-epistemes de otros mundos, por entre sus porosidades y grietas, y en ese movimiento danzante, *de abajo arriba, dentro-fuera y por las diagonales*, construyen territorios fronterizos, ricos en palabras y acciones que posponen el fin del mundo (Krenak, 2019), porque dan cuenta de otros mundos posibles, mundos que ya están-siendo:

Hay tantísimas fronteras que dividen a la gente,  
pero por cada frontera existe también un puente

(Valdés, 1982, citada por Andalzúa, 2016 [1986], pág. 143)

## Tramo 2. Las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas como trochas vivas

[...] muchas de las metodologías, epistemologías y teorías otras han llevado a formular más preguntas que respuestas, e incluso contienen complejidades que no podemos todavía resolver a cabalidad y que tal vez nunca resolvamos [...] olvidamos que la descolonización –sustento de muchas de esas teorías, metodologías y epistemes otras– es, antes que nada, un asunto de haceres y no sólo de debates de ideas, de teorías y de autores validados por la academia. Haceres que, por lo general, nos conducen y abren a nuevas formas contradictorias y llenas de tensiones de ser y estar en el mundo. Haceres que, a grandes rasgos, podríamos decir, tienen como horizonte compartido la lucha por la justicia cognitiva como parte central de la justicia social global (Leyva Solano, 2015b: 67-68).

[...] La verdad es que yo estoy en un universo de reivindicar el detalle, el fragmento y lo concreto desde mi práctica y con una fe infinita en que habemos muchos en este mismo camino, con miles de diferencias y diversidades de prácticas pero que empatizamos, y me los encuentro a cada rato. Me “las” encuentro a cada rato; cada vez más mujeres. (Rivera Cusicanqui, 2018: 193).

Una “práctica” es un “saber-hacer”. Es experiencia sistematizada y compartible. Si volvemos sobre los textos de Leyva Solano (2015) y Rivera Cusicanqui (2018), la primera llama la atención sobre lo vacío que puede ser un discurso teórico-conceptual-epistemológico-ético que busque la justicia social y no esté respaldado en haceres consecuentes con esas luchas; la segunda, además de reivindicar a las mujeres en tanto agentes cada vez más enraizadas en estas tácticas, coincide con la primera en que la micropolítica cotidiana, los abajos organizados, son los lugares por excelencia de las luchas anticoloniales.

Las *prácticas otras de conocimiento(s)* (Leiva Solano, 2015a) o de *conocimientos/saberes fronterizas* (Solano Salinas & Bonfim, 2022), son “prácticas” porque sus enunciaciones refieren acciones, haceres y tácticas cotidianas enraizadas territorialmente. Si bien pueden estar vinculadas con construcciones teórico-conceptuales, en tanto prácticas, se enfocan y explicitan en los haceres, bien sea para comprenderlos en sus contextos de referencia, o para establecer mediaciones pedagógicas entre estos haceres y otros, provenientes de las territorialidades onto-epistémicas y vidas cotidianas de quienes nos aproximamos a ellas.

Este tramo-capítulo se compone de dos partes: la primera explica el proceso analítico-metodológico andado y la reconstrucción interpretativa que presenta cada una de las cinco prácticas como una trocha entre mundos; en la segunda se da cuenta de algunos hallazgos derivados del recorrido por cada una de las cinco prácticas y sus ámbitos de construcción de sentidos, lo que permitió enriquecer los ejes de la matriz de análisis multirreferencial, lo que, a su vez permitió interrogar la manera en que se construyen sentidos contrahegemónicos y anticoloniales en las prácticas en su conjunto, con sus semejanzas y diferencias.

### Cinco reconstrucciones interpretativas

Volviendo sobre el camino proyectado, en el propósito de “Reconstruir interpretativamente cinco prácticas de conocimientos/saberes fronterizas que transitan entre los movimientos y organizaciones sociales, las espiritualidades ancestrales y la academia”, una vez definido el corpus de la investigación, compuesto por documentos que describen y explican estas experiencias, se procedió a formular siete preguntas para tener una comprensión básica: ¿Qué dicen? ¿Desde dónde? ¿Quién o con quienes lo dicen? ¿Cómo lo dicen? ¿Cuáles haceres proponen? ¿Por qué? ¿Para qué?

Si bien las respuestas a estas preguntas darían cuenta de las prácticas, era necesario vincularlas analíticamente en clave del objetivo de la investigación, que indaga por la manera en que se construyen sentidos en ellas, teniendo como referencias iniciales -pero no únicas- los tres ámbitos fronterizos que se proponen en esta investigación.

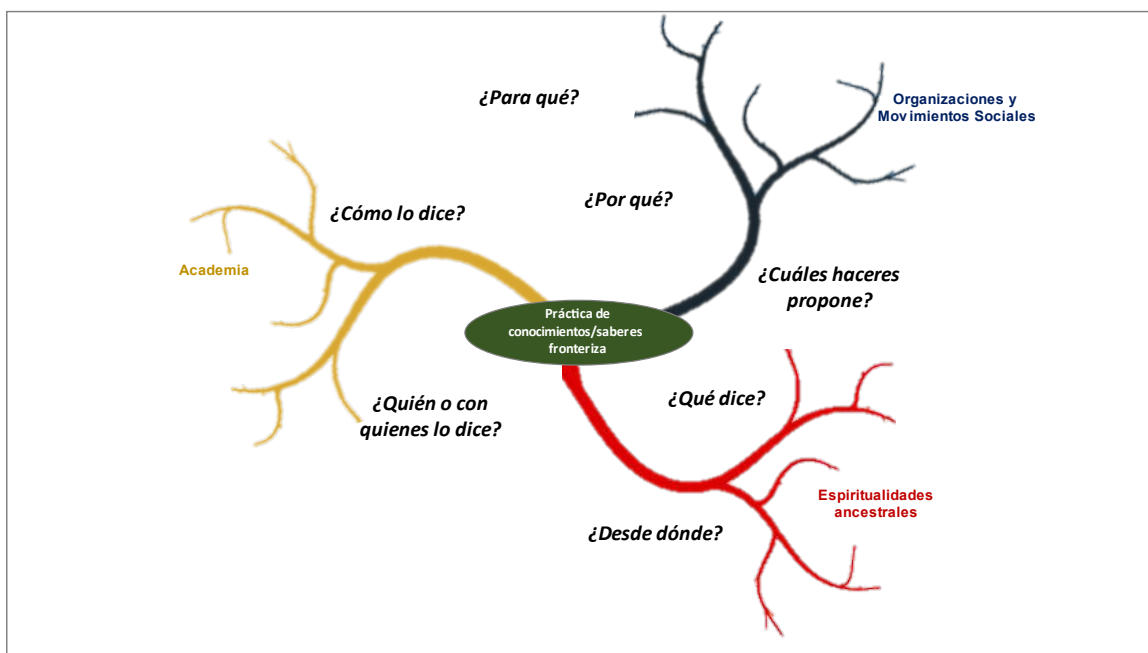
A este respecto, es importante señalar que la academia, los movimientos y organizaciones sociales y las espiritualidades ancestrales aparecen en las prácticas, bien sea como parte de sus discursos, o como lugares desde los que se enuncia la práctica.

En consecuencia, se diseñó la *Matriz de análisis 1-La práctica y los ámbitos de construcción de sentidos*, para describir cada experiencia desde sus propias referencias, teniendo presente su



relacionalidad con la academia, las organizaciones y movimientos sociales y las espiritualidades ancestrales. La representación gráfica<sup>51</sup> es esta:

Ilustración 2. Matriz de análisis 1: La práctica y los ámbitos de construcción de sentidos



Fuente: Elaboración propia

En efecto, la Matriz 1 posibilitó el análisis de un conjunto de textos y discursos de cada práctica a fin de comprenderlos desde los sentidos y ámbitos que les dan vida, es decir, desde sus propias referencias, y en relación con esta investigación, como un primer paso -de dos- del análisis multirreferencial (Ardoino, 1991).

Una vez hecho el ejercicio, era preciso crear una forma de mediación pedagógica que diera cuenta del análisis resultante (Matriz 1), dejara claras las referencias de cada una con arreglo a esta investigación y a la vez contribuyera a ponerlas en valor, en términos de lo que están-siendo y significan para Latinoamérica y el Caribe. Esta inquietud responde a investigaciones, procesos organizativos y educativos anteriores a esta trocha-tesis doctoral, en los que he participado con

---

<sup>51</sup> Dado que es una representación con las imitaciones de un formato bidimensional, vale aclarar que las preguntas que se muestran no están referidas específicamente a cada ámbito, sino al desarrollo de la práctica, a sus haceres *a través* de estos.

distintas comunidades, y que nos han llevado a varios colegas a reflexionar sobre la necesidad de compartir conocimientos/saberes desde una mezcla entre narración y argumentación<sup>52</sup>.

De allí surgió la idea de expresar los primeros resultados de la investigación mediante una *reconstrucción interpretativa* de cada una de las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas. El hecho es que los interlocutores e interlocutoras que encarnan las experiencias estudiadas han socializado diversidad de textos y discursos en diferentes tiempos, escenarios, medios, coyunturas y territorios a lo largo de varios años, no con arreglo a esta investigación -que los constituye como corpus de estudio-, sino desde la dinámicas de sus propias luchas y reflexiones. En consecuencia, es importante hacer explícito que aquí se *reconstruye e interpreta* cada práctica desde la perspectiva onto-epistémica, analítica y reflexiva de quien/es las estudia/mos, y a la vez, reconociendo que cada cual tiene sus propias referencias.

Para lograrlo, era preciso tener claros los propósitos de este ejercicio, que fueron:

- i) reconstruirlas partiendo de sus documentos, de los contextos territoriales y políticos en los que se produjeron y de las conversas con los interlocutores e interlocutoras que aparecen como “autores” o “autoras”, pero cuya autoría está entramada con territorios y territorialidades onto-epistémicas, así como con agencias y formas de vida y existencia muy diversas, que se comunican mediante ellas y ellos;
- ii) que los textos resultantes sirvieran también como referentes para sujetos o colectivos interesados en generar otras poéticas de la re-existencia, “prácticas otras de conocimiento(s)” (Leyva Solano, 2015a) o *prácticas de conocimientos/saberes fronterizas* (Solano Salinas & Bonfim, 2022), desde sus propias condiciones existenciales y territoriales, desde sus propios suelos; y
- iii) que la reconstrucción interpretativa ofreciera pistas para precisar la segunda matriz que complementa el análisis multirreferencial, en clave de las *conexiones parciales* entre ellas.

---

<sup>52</sup> Como se indicaba en la introducción, este tipo de propuestas hace parte de una búsqueda onto-epistémica, estética y política en la que llevamos algunos años con colegas, amigas y amigos, porque creemos que es necesario reconocer el poder de lo narrativo en la mediación pedagógica de los conocimientos/saberes.

De modo que este tramo-capítulo, cada experiencia de conocimientos/saberes fronteriza estudiada se presenta como una trocha/brecha/*trilha* viva entre mundos, que consta de dos trechos, o partes: la primera es su contexto de emergencia, para luego caminar sus territorialidades onto-epistémicas.

El primer trecho, el *contexto de emergencia*, es entendido como un punto de partida, con raíces en la *memoria larga* y la *memoria corta* (Rivera Cusicanqui; 2010, 2018). Aquí se entrecruzan las biografías, los territorios, la memoria de luchas pasadas y las dinámicas y aprendizajes de las presentes, las territorialidades onto-epistémicas, las coyunturas políticas locales y globales, así como las ideas circulantes en las espacio-temporalidades y mundos implicados<sup>53</sup>.

En el segundo trecho, se exponen las *territorialidades onto-epistémicas* (los conocimientos/saberes, los haceres y relacionalidades) de cada práctica, lo que propone en sí.

Presentar las experiencias de conocimientos/saberes como *trochas vivas* busca destacar los ciclos, la organicidad y el movimiento, pues transitan entre mundos. Su condición fronteriza implica su operación mediante *enraizamientos dinámicos* (Glissant (2006 [1997])), en donde, a la *raíz-única* (en nuestros términos, la matriz onto-epistémica hegemónica) se le injerta tácticamente la *raíz-rizoma* (las trochas entre mundos).

Asumirlas como “vivas” busca, además, enfatizar; primero, en que *las trochas se hacen caminándolas*; sus narraciones son relevantes porque no sólo plantean los *qués* o los *por qué*s de las críticas o posicionamientos onto-epistémicos contrahegemónicos y anticoloniales, sino que dan cuenta de *los quiénes* y los *cómos*, de los sujetos y los *haceres* que se entraman en las complejidades y especificidades de distintos territorios comunaltarios, académicos, espirituales, organizativos y políticos. Segundo, que *están-siendo en movimiento*: cada experiencia está interrelacionada de manera orgánica con otras prácticas y territorios; y cada cual se ha caminado de manera distinta, dependiendo de sus procesos, territorialidades y coyunturas.

---

<sup>53</sup> En cuanto a la reconstrucción interpretativa, aunque en la historia de cada uno de los países y territorios de donde provienen las prácticas es posible hacer un rastreo, incluso de siglos atrás, con el fin de acotar la historia de las raíces de las “recientes insurgencias” de estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizos, se enfatiza en el siglo XX, y más específicamente, hacia las décadas del setenta y el ochenta del siglo XX en adelante (Leyva Solano, 2015) a fin de mostrar el panorama socio-político de la emergencia de la práctica.

Este primer recorrido supuso andar inductivamente cada trocha estudiando el caminar de cada práctica varias veces, de ida y vuelta, entre extravíos, hallazgos y más interrogantes para comprenderlas, primero, desde las enunciaciones textuales, segundo, desde los contextos biográficos<sup>54</sup>, y tercero, desde las luchas sociales en las que se originaron y en los que están-siendo. Así, en este tramo-capítulo, se refiere *qué están proponiendo, quién(es) y con quiénes, cuándo, desde dónde, para qué, por qué, y sobre todo, cómo*.

Estas reconstrucciones interpretativas no intentan abarcar cada práctica en su totalidad, sino ofrecer un panorama de sus sentidos y territorialidades; y segundo, resaltar de cada experiencia, los movimientos tácticos entre territorios y límites que producen prácticas fronterizas que interrogan, conflictúan e interpelan la matriz hegemónica desde haceres que se han tejido *bajo radar* (Rivera Cusicanqui, 2019).

Antes de adentrarnos en cada una de estas *trochas entre mundos*, vale destacar que al interior de cada práctica no hay una sola forma de saber-hacer: hay diversos modos, que se expresan mediante distintas acciones, cuya articulación configura sus sentidos.

*Hacer camino al andar* no es mera improvisación, es una decisión táctica en la que se va creando y haciendo sobre la marcha, de acuerdo con las coyunturas que se van presentando, de modo que esos modos de saber-hacer se van probando, ajustando, decantando y sistematizando para integrarlos a los conocimientos/saberes acumulados de cada práctica.

---

<sup>54</sup> En uno de los capítulos de *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* (2018), Leyva destaca la importancia de la enunciación de las trayectorias vitales-personales de las autoras a las que “[...] podríamos llamarles *mujerespueblo* para destacar no sólo que lo personal es político, sino que son ellas parte orgánica de luchas familiares, comunales y de movimientos de mujeres originarias, es decir, para resaltar lo personalcolectivo de su ser, estar, hacer con el que enfrentan simultáneamente el colonialismo y el patriarcado, y no sólo la ofensiva global neoliberal en curso” (Leyva Solano, 2018:17); es en ese sentido que a lo largo de todo este trabajo se hacen referencias a las biografías de las *gentespueblo* que encarnan las prácticas.

## *Sp'ijil O'tani*<sup>55</sup>: Saberes o Epistemologías del Corazón

Toca entonces, como decimos en maya tselal *xcha' sujtesel ko'tanik, yu'un ya yich' yip sch'ulel ko'tantik*—hacer volver nuestro corazón para que se fortalezca su espíritu y re-in-surgir desde adentro con “rabia”. A medida que se cultive, se despierte o hagamos llegar el *ch'ulel*, se emancipen los sujetos (nosotras-nosotros) desde la colectividad, escuchen y respeten otras voces entonces despertaremos y re-in-surgiremos como mujeres verdaderas y hombres verdaderos  
(López Intzín, 2013:76).

### Contexto de emergencia

Chiapas, situado en el sureste mexicano, ha sido un territorio construido históricamente desde relaciones marcadas por violencias y resistencias de distinto orden, pasando por diversas etapas y procesos (Aubry, 2005)<sup>56</sup>. En tiempos prehispánicos, fue parte central del esplendor de la civilización Maya y las disputas entre sus ciudades-estado; más adelante, los pueblos mayadescendientes, distribuidos entre la selva y los altos, fueron tributarios de Teotihuacan y Tenochtitlán.

Para la época de la invasión y la colonia, Chiapas era considerado un *finis terrae*, un territorio de los confines (Aubry, 2017) en el que los invasores españoles, y posteriormente sus descendientes, cometieron diversidad de violencias, despojos e injusticias contra la población indígena, situación que, acaso por esa ubicación de “confín” cambió muy poco durante la constitución de México como un estado-nación, desde su independencia de España (1810-1821), en el siglo XIX, y posterior a la Revolución, a comienzos del XX. Como sentenciaba el francés

---

<sup>55</sup> Si bien en los textos impresos y audiovisuales citados aquí, esta práctica aparece enunciada como *Sp'ijilal O'tan* (2019a), en una de las varias conversas sostenidas con Xuno López Intzín en 2022 me compartía que en los últimos años ha hecho un ajuste a *Sp'ijil O'tani* o *Sp'ijil O'tan*, que es como se refiere aquí. Aprovecho ese detalle para enfatizar en que estas prácticas son vivas. En el caso particular, sus tránsitos e interacciones con hablantes de la lengua maya-tselal, así como en el hacer de la práctica van posibilitando nuevos interrogantes, así como precisiones, es un continuum reflexivo.

<sup>56</sup> Dado que aquí no se pretende abordar en detalle la historia de esta región geocultural, refiero constantemente la obra *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica* (2005), del francés Andrés Aubry (quien vivió en Chiapas desde los años setenta hasta el fin de sus días, en 2007). Primero, por su valor historiográfico, en el que retrata Chiapas desde la geografía, la arqueología y la historia (colonial, republicana y contemporánea), no desde los vencedores, sino desde las memorias de las resistencias; segundo porque Aubry hace parte de las redes de intelectuales comprometidos que han aportado reflexiones sobre/desde las realidades chiapanecas, de modo que su voz es una de las que han nutrido la semilla de la práctica estudiada, así como otras prácticas semejantes, encarnadas los cuerpos y obras de otras mujeres y hombres chiapanecos indígenas y no indígenas.

Andrés Aubry (2017): “Chiapas pertenece a la marginación por decreto y al olvido por costumbre” (pág. 13).

A pesar de este panorama, Chiapas también ha sido escenario histórico de la emergencia de palabras y acciones que han cuestionado y confrontado los órdenes onto-epistémicos, políticos y territoriales establecidos, entre los que se cuentan: las denuncias de Fray Bartolomé de las Casas (obispo de Chiapas entre 1543-1547) contra los atropellos de españoles hacia los pueblos originarios y la posterior defensa teológica del alma de los indígenas; varias rebeliones campesinas e indígenas contra los abusos de los terratenientes (1693, 1700, 1712, 1821-1823, 1892), la anexión del estado de Chiapas a México (1824-1842<sup>57</sup>); y hacia comienzos del Siglo XX, un movimiento que, más que “contrarrevolucionario”, encarnó reacciones populares contra quienes se aprovecharon del reparto de tierras derivado de la revolución mexicana.

Como indicaba Aubry (2005), para el siglo XX, Chiapas está marcado por varios hechos, que se enuncian brevemente: i) la construcción de la carretera Panamericana (una obra que comunicaría parcialmente a Chiapas con México, a la vez que favorecería el extractivismo); ii) el lento languidecer de *la finca*, en tanto sistema de organización del trabajo y la tierra<sup>58</sup>; iii) la emergencia de un “indigenismo anti-indígena” de carácter oficial; iv) el “descubrimiento” y explotación de hidrocarburos, así como de recursos hídricos; v) las migraciones urbanas y rurales, provenientes de otros estados, así como de Guatemala, por las sucesivas dictaduras en este país, y posteriormente su conflicto armado interno; vi) la presencia de un catolicismo inspirado por la teología de la liberación y promovido por el obispado (1959-1999) de Samuel Ruiz; vii) la presencia de organizaciones de izquierda y activistas de la sociedad civil; viii) respecto a la selva,

---

<sup>57</sup> Refiero este periodo para incluir la disputa entre México y Guatemala por la región del Soconusco.

<sup>58</sup> *La finca* es el término usado en México -en Colombia “terrajería” (Lame, 1939)- para nombrar una institución y sistema explotación de la tierra y el campesinado por parte terratenientes -muy común en toda Latinoamérica- de una manera en la que se mezcla lo peor de prácticas feudales, coloniales y capitalistas, en el sentido de que las familias eran expropiadas de sus cuerpos y su trabajo, a la vez que se endeudaban de por vida, sin tener nunca acceso a la propiedad de la tierra. Según Aubry, aunque en Chiapas este sistema se mantenía hasta bien entrados los años ochenta: “[...] perdieron su posición económica estratégica y su poder político porque sus medios primitivos fueron barridos por la modernidad de fines de siglo, y también porque la mano de obra encontró alternativas más atractivas [...] Una de éstas fue la migración estacionaria a Estados Unidos que se presentó entonces como una nueva finca, al principio también temporalera, con igual sufrimiento pero con menos humillación y mejor pago. Sin embargo, el infierno de las fincas ocupa en la memoria indígena un lugar estructurante, algo como la cárcel para los luchadores sociales: «En la finca nos criamos y lastimamos, como mata o borregada nos esquilmaron, pero así crecimos, nos hicimos hombres» (2005:163-164).

la colonización de campesinos e indígenas y por otra, el despojo, de mano de terratenientes; y ix) la continua militarización del territorio, por parte de los gobiernos estatales y federales.

Para Aubry, tanto en México como en Chiapas: “La segunda mitad del siglo es un tiempo terrible en el que los sucesivos gobiernos hablan el lenguaje de la Revolución, pero encarcelan, matan o desaparecen a quienes lo cumplen” (Aubry, 2005, pág. 166). Siguiendo las reflexiones del mexicano Carlos Antonio Aguirre Rojas (2013):

El contexto mexicano que va a desarrollarse en los años sesentas, setentas y ochentas, estará marcado en una medida importante por las sucesivas represiones que el Estado mexicano llevó a cabo, primero del amplio y muy importante movimiento ferrocarrilero de 1958-59, y después, de los movimientos campesinos como el de Rubén Jaramillo, y las luchas sociales de Maestros y de Médicos de los años sesentas, pero sobre todo del vigoroso movimiento estudiantil y popular de 1968, masacrado sin piedad en la trágica fecha del 2 de octubre de ese mismo año. Sucesivas represiones que llevarán a la mayoría de los jóvenes mexicanos a la lógica conclusión de que, por lo menos en México, no había para nada condiciones para una lucha legal de ningún tipo, y que por lo tanto, las vías pacíficas, o políticas, o institucionales, para tratar de modificar la situación social imperante de una manera realmente sustantiva, estaban totalmente clausuradas. Lo cual hacía que toda actividad, trabajo, organización o postura rebelde y contestataria, tuviese que hacerse de modo encubierto o clandestino, bajo formas secretas y subterráneas” [...] (pág.19).

En México, durante las décadas referidas, estas tensiones, conflictos y utopías, se expresaron en la emergencia de varias guerrillas y movimientos sociales. Acaso por su condición de “tierra de los confines”, Chiapas, tenía el terreno abonado para diversas insurgencias; entre ellas, la práctica que aquí se refiere, así como de otras, que proponen otros mundos en donde se respete la dignidad y la vida de los pueblos y los territorios. Tales insurrecciones pueden explicarse desde tres relacionalidades territoriales: la primera se deriva del interés del capital transnacional y el Estado sobre Chiapas, con las respectivas acciones jurídicas y políticas para disponer -una vez más- el territorio para el despojo, el extractivismo y el olvido (Aubry, 2005; 2017); la segunda, las resistencias desde dinámicas organizativas muy diversas, aunque coincidentes con el *desde abajo y a la izquierda* (Aguirre Rojas, 2013), con sus propios matices de activismo: revolucionario, de izquierda no revolucionaria, agrarista, religioso, indigenista -desde los propios pueblos así como desde académicos/as comprometidos/as con ellos- (Aubry, 2005);

y en la tercera, se destacan las artes (Mexicodesconocido.com, 2019) y la academia (Leyva Solano, 2010)<sup>59</sup> como escenarios de tensión, interrelación y movilización social.

Planteado de forma más explícita, durante el último cuarto del Siglo XX, entre las guerras, crisis y resistencias -soterradas o explícitas- que se daban en territorio chiapaneco, se compartían una gran diversidad de conocimientos/saberes provenientes de distintos ámbitos de construcción de sentidos que, entre otros aspectos, evidenciaban las tensiones y contradicciones entre las condiciones de vida de la población y los proyectos hegemónicos nacionales y transnacionales sobre el territorio. Gracias al encuentro de esa multiplicidad de conocimientos/saberes en las coyunturas históricas locales y globales, hacia los años ochenta y noventa comenzaron a fortalecerse liderazgos y procesos organizativos indígenas y campesinos, a la vez que estas poblaciones aumentaron su participación en espacios académicos, artísticos, públicos y de lucha social (Köhler, *et al.*, 2010; Leyva Solano, 2010; López Intzín, 2022).

En este punto es fundamental considerar que, si bien a continuación se hace referencia a una práctica específica, en los últimos treinta años, aun en medio de un contexto de despojos y opresiones, Chiapas ha sido un territorio fértil en experiencias de conocimientos/saberes semejantes a los *Saberes o Epistemologías del Corazón*, que están-siendo y aportando también, desde sus singularidades, a las luchas por defensa del pluriverso desde territorialidades onto-epistémicas que evocan y ponen en relación conocimientos/saberes ancestrales, académicos, organizativos y artísticos (Köhler, *et al.*, 2010; Kojtom Lam, 2012, 2022; Torres Méndez, 2013, 2016; Bolom Pale, 2020; Pérez Moreno, 2021; Ruiz, 2021)<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> El texto reseñado es un capítulo del libro “Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado”, en donde, ente otros aportes, se hace una reflexión profunda y crítica sobre lo que se entiende por “activismo académico”, desde diversas prácticas; además refiere algunas dinámicas académicas que se dieron en Chiapas en los días posteriores al levantamiento zapatista en 1994.

<sup>60</sup> Aun en medio de una histórica desigualdad, pobreza e injusticia que encabezan las mediciones de la federación mexicana (López Arévalo & Núñez Medina, 2018), es preciso reconocer que desde hace unos cuarenta años en Chiapas hay una prolífica emergencia de intelectuales y artistas indígenas entre los que se cuentan, al menos, dos generaciones (López Intzín, 2022); una que comenzó sus reflexiones y obras desde finales de los ochenta y comienzos de los noventa, y una más reciente, digamos de relevo, que producen contenidos en campos tan diversos como el cine y el video, la música, la literatura y la investigación social, entre otros. Las referencias que anteceden esta nota son de algunos y algunas de ellas.



De allí que la experiencia abordada, se ha creado en relación con un contexto sumamente dinámico, abonado por décadas de memorias, alianzas, resistencias, obras, palabras y prácticas transformadoras<sup>61</sup>.

Como afirma la intelectual maya-tseltal María Patricia Pérez Moreno, en su tesis doctoral:

El interés por conocer, comprender, analizar y explicar la cultura propia (maya tseltal en este caso) fue producto de un proceso de inmersión, reflexión y convencimiento consciente de esta necesidad ante la carencia de suficientes estudios que expliquen la realidad de donde uno es (Pérez Moreno, 2015: 429).

### Territorialidades onto-epistémicas de las *Sp'ijil O'tanil*

Para el sociólogo e intelectual maya-tseltal Xuno López Intzín, proveniente de una comunidad indígena en el municipio de Tenejapa (Chiapas), y quien además es seguidor de la espiritualidad maya, comunicador comunitario y defensor de derechos humanos, *Las Epistemologías o Saberes del Corazón o Sp'ijilal O'tan*, es una propuesta que emerge de su historia personal y colectiva<sup>62</sup>, enraizada en el sureste mexicano, entramada con las conversas y las prácticas de hombres y mujeres indígenas y no indígenas que desde años atrás buscan de distintos modos “[...] des-encubrir un sistema de conocimientos y una episteme cuya matricialidad está en el *o'tan* o corazón” (López-Intzín, 2015b:107).

En varias intervenciones públicas, conversas y textos escritos, López Intzín destaca tres acontecimientos que marcaron su caminar reflexivo: el primero, cuando dejó su comunidad y su lengua propia para ir al occidente de México (Jalisco) a estudiar una mixtura entre educación media y formación católica sacerdotal, negando, por vergüenza, su identidad como indígena

---

<sup>61</sup> Ejemplo de ello es la obra colectiva *Sjalel Kibeltik. Sts'isjel ja Kechtiki'. Tejiendo Nuestras Raíces* (Köhler, et al., 2010), producida por la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas-RACCACH, y cobra una especial importancia, porque enlaza a representantes de estas dos generaciones. Como se indica en los apartados introductorios: “La RACCACH es producto de la convergencia de jóvenes parte de lo que podríamos llamar el nuevo movimiento artístico-lingüístico-cultural, con jóvenes miembros del legendario movimiento campesino independiente de los pueblos originarios de Chiapas. En el marco de este último, algunos de nosotros estamos trabajando en pro de la representación de nosotros mismos a través del control de medios audiovisuales, en particular, del video indígena. Con ello hemos fortalecido las luchas y demandas de nuestras organizaciones indígenas” (Köhler, et al., 2010).

<sup>62</sup> En las reflexiones escritas y coloquiales de López Intzín hay un interés explícito por enunciarse en relación, más precisamente, como parte de la unidad geocultural en la que está enraizado dinámicamente, ofreciendo detalles tanto autobiográficos como de las gentes y seres que tejen las comunalidades, los conflictos, los encuentros y procesos organizativos de los que hace parte.

(2016)<sup>63</sup>. El segundo vincula dos momentos distintos que se sintetizan en un mismo insulto: el primero, en tiempos de escuela, después de un partido de basquetbol, en boca de un amigo; el segundo sucede hacia los años noventa, en San Cristóbal de las Casas, mientras participaba en una protesta callejera liderada por las organizaciones indígenas de Chiapas a causa de los 500 años de la invasión europea de Abya Yala<sup>64</sup>, en boca de un transeúnte.

Dos seres humanos, el cercano y el desconocido, en distintos tiempos, le gritaron lo mismo: “¡Pinche indio!”<sup>65</sup>. En un texto de López Intzín, recuerda:

«Pinche indio» sacudió mi ser. Fue un maltrato verbal que me hizo llegar o despertar la conciencia [...] Pese a que el maltrato y el desprecio agachan el espíritu, muchas veces estas situaciones hacen llegar la conciencia y “hacen volver nuestro corazón” al cosmos olvidado. A este retornar le decimos en maya tseltal: *xjul xch’ulel’* (López Intzín, 2019a:7).

El tercer acontecimiento está vinculado con las reflexiones que generó y sigue generando en sus territorios y el mundo, el levantamiento zapatista, protagonizado, en una gran medida, por pueblos indígenas situados en el sureste mexicano, y que interpeló al mundo, cuando se hizo público en 1994, mediante el lema: “«Nunca más un México sin nosotros» y con la apuesta político-epistémica de construir “[...] un mundo donde quepan muchos mundos...donde quepan todos los pueblos y sus lenguas” (2019b:2).

---

<sup>63</sup> En varios textos y conversas (2016, 2019a; 2022), Xuno narra que a comienzos de los años 90 del Siglo XX abandonó la formación sacerdotal católica, porque según él, lo estaba colonizando espiritualmente y corría el riesgo de hacerse cómplice: “[...] me fui dando cuenta que también mi pensamiento, mi espiritualidad, mi ser había sido encubierto por una identidad y un pensamiento hegemónico. En todo ese proceso de la búsqueda de descolonizar-me o desdomesticarme, comencé a mirar los conceptos fundamentales en el pensamiento maya tseltal y tsotsil” (2016:3).

<sup>64</sup> Según López Intzín: “Al pasar el contingente por un sitio en donde estaba colocada la estatua del capitán español Diego de Mazariegos, conquistador y fundador de San Cristóbal de Las Casas, un grupo derribó la estatua del colonizador. La estatua se encontraba frente a la iglesia monumental de Santo Domingo, iglesia católica administrada desde la colonia por los frailes dominicos. Tanto la estatua de Diego de Mazariegos como el templo católico representan un agravio a nuestra historia como pueblos. ¿Qué estaba ocurriendo exactamente en las entrañas del corazón? Algo estaba emergiendo tanto en el corazón personal como en el colectivo” (2019a, pág. 4).

<sup>65</sup> Este no es cualquier insulto; para el poeta mexicano José Emilio Pacheco: “En México, «pinche» canceló su acepción normal para adquirir, no se sabe cuándo, las características de un epíteto derogatorio que sorprende por su omnipresencia y durabilidad. Se trata, pues, de un epíteto que degrada todo lo que toca. Normaliza y vuelve aceptable una furia sin límites contra algo que nos ofende y humilla pero no podemos cambiar [...] A veces puede ser un sustantivo inapelable: «No te lles con él: es un tipo de lo más pinche». Puede adquirir el rango de injuria máxima: «No me vuelvas a hablar, hijo de tu pinche madre» [...] No sé cuándo empezó a emplearse y nunca he leído nada sobre su origen. Ya que «pinche» en español común es “el ayudante de cocina”, sin ninguna pretensión ni autoridad, se me ocurre que el término se originó en tiempos de la hacienda y el latifundio. Nació entre los peones obligados a trabajar la tierra para beneficio de los amos y que veían con explicable resentimiento a quienes laboraban en ocupaciones serviles dentro de la casa grande [...] (Pacheco, 2013).

Para López Intzín, estos acontecimientos hacen parte de un camino reflexivo:

El contexto socio-histórico mencionado, así como nuestra experiencia personal y colectiva fueron nuestros puntos de partida. Nos llevaron a los avatares del escudriñamiento de nuestro ser-estar colectivo [...] Comprendimos que mucho de lo que somos ahora como sujetos colectivos ha sido una imposición [...] desde el poder hegemónico colonial. Los gobernantes y sus soldados domesticaron nuestros cuerpos y nuestro espíritu con la fuerza del látigo y a punta de espadas, mientras los religiosos, usaron la persuasión para colonizar “pacíficamente” nuestros corazones y mentes. Si somos un pueblo domesticado ¿es posible la “desdomesticación”? ¿Cómo sería y con qué? Tocaba efectuar una inmersión en el “México profundo”, como llamó Guillermo Bonfil Batalla al México de nosotros los pueblos originarios, con civilización propia, con imaginarios “otros” y sistemas de pensamientos propios. Estos siempre han estado—hemos estado— ahí, aunque el “otro”, en este caso el Estado mexicano, nos ha considerado un problema que hay que abatir por todos los frentes: cultural, lingüístico, político, económico, jurídico, epistémico-educativo (López Intzín, 2019a:6-7).

Para comprender lo que proponen los *Sp'ijil O'tan*, entonces, es necesario recorrer primero los caminos que esbozan las *palabras-semillas*, como las llama López Intzín (2013) del *stalel* maya-tseltal, entendido como los “[...] modos de ser-estar-pensar-sentir, actuar y conocer-saber el mundo” (2015b:108) propios<sup>66</sup>, que se expresan mediante palabras y prácticas y que, visto desde las lentes de esta investigación, es la matriz onto-epistémica maya-tseltal.

En primer lugar, en este *stalel*, la existencia es pura relacionalidad:

[...] hablo de una *Vasta Existencia*, una existencia compleja en donde todos nos relacionamos. Nosotros no miramos la realidad dividiendo el mundo en uno vivo y otro *no-vivo*, material e inmaterial; las piedras, las plantas que parece que ya murieron, siguen haciendo parte de esa *Vasta Existencia*, algo que compartimos todos [...] es una *existencia relacional*, como tú la llamas, por eso su vastedad (López Intzín, 2018:23-24).

Es importante considerar, además, que esta *Vasta Existencia* incluye objetos que en la matriz onto-epistémica hegemónica se consideran “inanimados”, como los comales para hacer las tortillas, las herramientas para trabajar en el campo, o los instrumentos musicales (Méndez Gómez, 2018), que en el *stalel* maya-tseltal, tienen *ch'u'lel* (alma-espíritu) y *o'tan* (corazón), o si se prefiere, tienen capacidad de agencia (Blaser y De la Cadena, 2009; Escobar, 2014).

---

<sup>66</sup> Esta palabra, además de los tseltales, es usada por otros pueblos mayadescendientes de Chiapas, como los tsotsiles. De allí, que ambos tienen claro que el *stalel* no es uno solo -el propio-, sino que pueden ser muchos, su *stalel* asume la pluralidad de mundos.

Segundo, el *stalel*, en tanto *onto-episteme relacional*, es entendida como un *continuum* que, aunque en efecto viene de la ancestralidad, en la actualidad, o en “el ancho presente” (López Intzín, 2019<sup>a</sup>:1) también es modificable, cambiante:

[...] mucho de lo que se hace, se dice y piensa es por la conciencia colectiva subjetivada desde los primeros años de nuestra vida, o porque así es y esa es la costumbre. Por lo tanto, hay unas costumbres compartidas, unas costumbres en común que nos hacen ser lo que somos [...] pero al mismo tiempo es modificable, la agencia no pierde capacidad (pág.109).

Esta idea es muy importante, porque va en contravía de las concepciones monolíticas de las cosmovisiones, y evidencia que el *stalel*, si bien tiene sus orígenes en la cosmogonía maya-tseltal, también puede contener *dentro* imposiciones de la matriz onto-epistémica hegemónica que están instalados en el pensar-sentir-decir-hacer cotidiano de los pueblos. En consecuencia, es importante analizar las relacionalidades que enactúa este *stalel*, que para López Intzín está basado en un sistema en el que todo lo existente se relaciona desde “[...] una matriz compuesta por el *ch’ulel* y el *o’tan* (2018:24), que conforman una unidad indivisible, en la que se piensa-siente o senti-piensa haciendo<sup>67</sup>.

*Ch’ulel*, es una palabra maya-tseltal muy importante, porque se refiere al espíritu-alma que habita cada ser de la Vasta Existencia: “[...] es lo que vertebrá nuestras relaciones, nuestra existencia e intercomunicación con el cosmos” (López Intzín 2013:97). En tanto vocablo, *Ch’ulel* tiene cuatro acepciones: la primera se refiere a “la esencia primaria de la existencia; le podríamos llamar potencia o energía vital. Tanto humanos como no humanos participamos del *ch’ulel*, es decir, todos los seres existentes tenemos *ch’ulel*” (López Intzín, 2019a:8); la segunda está relacionada con la adquisición del lenguaje por parte de los niños y niñas, que comienzan a nombrar su entorno (*Xjul Xch’ulel*), o mejor, al acto de reconocer mediante las palabras, la relacionalidad entre cada parte de la *Vasta Existencia*; la tercera, alude a “un tipo de conciencia o noción de la realidad” (López Intzín, 2019a:9), una que *reconoce, valora y respeta*, la grandeza de la *Vasta Existencia*, mediante el *Iche’l ta muk’*, el respeto a la *Vasta Existencia*. Y cuarta, una energía de carácter social o colectivo, un *ch’ulel* que implica ámbitos familiares, socio-comunitarios y

---

<sup>67</sup> En el *Popol Vuj*, el *Corazón del Cielo* y el *Corazón de la Tierra* son los principios fundantes de toda la *Vasta Existencia*. Este es uno de los textos que, independiente de sus mediaciones, múltiples versiones o de las suspicacias respecto a su “pureza”, es considerado por varios intelectuales y sabios indígenas mayadescendientes un colector del pensamiento fundacional de los pueblos de origen Maya.

otros escenarios de interacción social que integran conocimientos/saberes construidos de manera intergeneracional, y en consecuencia, están mediados por la memoria colectiva de las injusticias, luchas y logros de los pueblos en el pasado y el presente... A manera de ejemplo, López Intzín indica que el levantamiento zapatista de 1994 corresponde a la emergencia de este tipo de *ch'ulel* colectivo, un *ch'ulel insurgente* (2019b).

El *O'tan*, literalmente traduciría *corazón*, pero más que un órgano, es una metáfora del lugar de alojamiento y cultivo de las experiencias con el *ch'ulel*, que de esta manera configura “un ser o entidad que siente y piensa” (López Intzín, 2019a:11), en la que la noción de existencia que le subyace es colectiva, siempre *en relación con*. Aunque *o'tan* es usado como sustantivo, para los diversos pronombres, dando cuenta de diversas marcas de posesión (*awo'tan*: tu corazón; *ko'tan*: mi corazón; y *ko'tantik*: nuestro corazón), también es usado como verbo, como una palabra que nombra un accionar, que traducido al castellano, sería *corazonar*, lo que supone: “[...] que se deben hacer las cosas con corazón y entregarse con el corazón; dicho de otra manera, hay que dedicarse, concentrarse y entregarse completamente mientras se realiza un acto o una acción en el tiempo y espacio” (López Intzín, 2019a:13). Así, el vínculo entre el *Ch'ulel* y el *O'tan* se potencia cuando se da *Iche'l ta muk'*, el respeto a todo lo existente.

Las *Epistemologías o Saberes del Corazón* brotan-insurgen como una propuesta que cuestiona las comprensiones del Mundo-Uno desde el *stalel* maya-tseltal:

La reflexión e “in-surgencia” del *sp'ijilal O'tan*— saberes o epistemologías del corazón—y su presentación en el escenario académico sucedieron cuando comenzamos a pensar y repensar nuestro lugar en el cosmos. En este proceso, nos dimos cuenta de que habíamos olvidado un cosmos y que nuestro corazón estaba descolocado, fuera de lugar, y que había que “hacer volver nuestro corazón” a ese cosmos olvidado

[...] nuestros conocimientos son negados, y al mismo tiempo, instrumentalizados. A esta condición histórica impuesta le he llamado un “proceso de domesticación”; la “desdomesticación” es la antinomia permanente en los pueblos. Pensar y repensar nuestro lugar en el mundo y el cosmos [...] nos llevó a situar nuestro corazón. Comenzamos a in-pensar, es decir a pensar y reflexionar desde adentro, usando nuestros propios términos en lengua maya tseltal (López Intzín, 2019a:2-3).

Para López Intzín, las guerras y crisis locales y sistémicas actuales son el resultado de un proceso histórico y progresivo de “*des-ch'ulel-ización*” (2019b, pág. 8) mediante acciones que no respetan la *Vasta Existencia* y que se expresan en diversas formas de “domesticación” incorporadas en nuestras sociedades, en los pueblos originarios, y en nuestra vida cotidiana

mediante el racismo, el patriarcado, el capitalismo extractivista, los desprecios a las espiritualidades y racionalidades de otros mundos. Este proceso de *des-ch'ulel-ización* ha generado unas “*corazonalidades*” (relacionalidades en el pensar-sentir-decir-saber-hacer) que desestabilizan el *O'tan*, de modo que: “[...] no se puede enfocar, no se puede mirar las opresiones, no se puede mirar las injusticias, no se puede revalorizar las potencialidades porque nuestro corazón está fuera de su lugar y ya no tiene *ch'ulel*” (2019b:8).

Asumirse desde la responsabilidad de estar-siendo parte de la *Vasta Existencia*, procurar una relación armónica entre *Ch'ulel* y *O'tan*, dándole *Iche'l ta muk'*, *respeto a la dignidad de todo lo existente*, conducen, según López Intzín -así como otros y otras-, a un horizonte de sentido llamado *Lekil kuxlejal* (2019a), una *vida en plenitud, digna y justa*, que sólo es posible en relación con aquello que nos rodea, con lo que estamos-siendo<sup>68</sup>. Como afirmara en el libro colectivo *Prácticas otras de conocimientos*:

Todo se corazona. El pensar se corazona –*yo'taninel snopel*– y el hacer se corazona –*yo'taninel spasel-smeltsanel*. Así como se corazona el pensar y conocer, también se dice que el saber y conocer se sienten por lo que se piensa-siente o se siente-piensa con el corazón... Si se corazona el sentir-pensar y el sentir- saber, eso nos hace culturalmente “diferentes” de los “Otros”, pertenecemos a otro *ts'umbalil* [cultura], y quizá muy diferentes en la construcción, nominación y relación con el cosmos-mundo...que empleamos tanto el corazón como la mente, el amor y la razón que nos conduce a la sabiduría –*p'ijjal*... Así, la conjugación del corazón y la mente –el amor, la pasión y la razón–, más que una dicotomía en disputa es una complementariedad que conforma la racionalidad maya-tseltal, sentimos para pensar y pensamos para sentir. De tal modo que cualquier acto creativo pasa por la razón y cualquier racionalidad transita por el corazón y los sentimientos (2015a:184).

Ahora bien, si nos situamos en la trama de la *Vasta Existencia*, y el horizonte del *Lekil Kuxlejal*, surge una pregunta que interpela a los pueblos indígenas del sureste mexicano, así como a las sociedades diversas y pluriversales de Latinoamérica y el Caribe/Abya Yala/América, y a la humanidad: ¿qué hacer en tiempos en los que predomina un sistema instituido históricamente

---

<sup>68</sup> El *Lekil Kuxlejal* de los pueblos mayadescendientes es equiparable al *Sumak Kawsay* o *Suma Quamaña*, que se ha traducido como *Buen Vivir/Vivir Bien* de los pueblos indígenas andinos, aclarando que corresponden a formas de *stalel* distintas. Entre 2018 y 2019, con un grupo de compañeras y compañeros, realizamos una investigación sobre propuestas semejantes, a las que denominamos *Buenos Vivires* (Mora, 2020), en Bolivia, Ecuador y México. Es importante reivindicar que los *buenos vivires* no son una unidad, sino una multiplicidad que reposa en el *stalel* de cada pueblo indígena o negro, en distintos lugares de este continente y del mundo (a manera de ejemplos cercanos a mi experiencia, refiero el *Reohaché Paiché* -Pensar bien para vivir bien- de los Korebajú, el *Vivir Sabroso* de los afrodescendientes colombianos, o el Ubuntu africano). Como podrá suponerse, estos horizontes de sentido contradicen el de la matriz onto-epistémica hegemónica, que escinde humanidad-naturaleza, razón-emoción, entre otros dualismos, así como las éticas -utilitarias o de fines- en las que se sustentan las injusticias, la explotación o el extractivismo contra cualquier ser, forma de existencia o territorio.

desde una onto-episteme hegemónica que promueve la cosificación, el racionalismo, las violencias y los despojos sobre las gentes y territorios, irrespetando la *Vasta Existencia?* Las *Sp'ijil O'tan* hacen parte de una entre muchas resistencias que desde la territorialidad onto-epistémica del *stalel* maya-tseltal, propone un conjunto de haceres desde una racionalidad-otra que busca “des-domesticarse” del racionalismo universalista, hegemónico y colonial:

*Sp'ijil O'tan* no solo es un **modo de nombrar** lo que se sabe y se conoce a través de la experiencia acumulada a lo largo de la historia. Son **modos concretos de vida comunitaria**, modos de estar siendo con el cosmos. Implica relacionalidad desde el *ich'el ta muk'*, reconociendo la grandeza y dignidad de todo lo existente. Es el arte de **saberse y reconocerse con la “otredad”**, y el arte de la supervivencia creando distintos sistemas o **campos para el cuidado de la vida** (2019a:14).

Los diversos haceres que proponen las *Epistemologías del Corazón* pueden asumirse en dos grupos: el primero va *hacia dentro* de las comunidades mayadescendientes, y buscan *hacer volver el corazón* (*xjul xch'ulel*) de los pueblos indígenas chiapanecos al “cosmos olvidado” pero latente en sus existencias cotidianas, a fin de in-surgir desde las memorias de su *stalel* en dignidad. El segundo implica enraizamientos dinámicos con otros y otras, no mayadescendientes, como aporte a la lucha contrahegemónica y anticolonial, mediante el compartir conocimientos/saberes provenientes en/desde/para distintos ámbitos de construcción de sentidos.

En el primer grupo, entonces, se cuentan haceres de las *Sp'ijil O'tan* que son parte de la vida cotidiana y colectiva de los pueblos originarios mayadescendientes, entre los que se cuentan:

- i) *Los sistemas de cuidado y sanación* “[...] que comprenden: la partería, la medicina herbolaria, la sanación mediante plegarias, los cantos rituales, los cantos de sanación, la elaboración de distintos instrumentos sonoros y su empleo para diversos fines. Diagnóstico de diversas enfermedades y sus tratamientos” (López Intzín, 2019a:14).
- ii) *Los sueños*, entendidos como un campo de interacción con los Nahuales, los espíritus que llevan la cuenta del mundo y le ayudan a la humanidad a andar su camino<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> En una de las conversas sostenidas con Xuno López Intzín en 2022, coincidíamos en que la percepción de la realidad a través de los sueños, para varias culturas y prácticas ancestrales, es considerada un sentido más a través del cual comprendemos nuestra existencia.

- iii) “El cuidado y preservación de semillas y distintos cultivos para la alimentación” (pág. 14); el verbo en el sureste mexicano para estos haceres es “pepenar”, que consiste en valorar y dar *Iche’l ta muk’* a las milpas mediante el cuidado del *ch’ulel* que habita en las semillas y que, finalmente, dan el sustento.
- iv) Los “Ciclos rituales para el cuidado del agua, la siembra, el bosque, etc...” lo que significa el fortalecimiento del *Ch’ulel* del territorio en el que se vive;
- v) Los “Sistemas de numeración y conteo del tiempo” (2019a:14), que es otro modo de interacción con los Nahuales, mediante rituales vinculados con la adivinación.
- vi) “Elaboración de textiles y alfarería con diseños prehispánicos y actuales donde está representado el cosmos” (López Intzín, 2019a:14).
- vii) “Reconocimiento de los ciclos lunares para realizar distintas actividades como siembra y tala de árboles”; y
- viii) “El arte de la resistencia y la «alegre rebeldía»” (2019a:14-15), refiriéndose a los procesos y prácticas de las comunidades zapatistas.

Como puede suponerse, mediante estas prácticas se enactúa el *stalel* maya-tseltal, en la medida que se da y recibe colectivamente el *Iche’l ta muk’*, potenciando las relacionalidades de la *Vasta Existencia*, en la medida que las pedagogías y los métodos de estos haceres *re-ch’ulel-iz’an* (2019b) a las comunidades, los territorios, las organizaciones y el movimiento social desde los conocimientos/saberes propios, en relación con otros.

En clave contrahegemónica y anticolonial *Los Saberes o Epistemologías del Corazón* acuñan dos palabras: *el arte de la resistencia* y el *ch’ulel rebelde* proponiendo desde ellas una relación respetuosa con las diversas manifestaciones humanas y no humanas de *la Vasta Existencia*, lo que supone dialogar con distintas maneras de entender y ser en el mundo, de asumir la pluriversalidad como principio de relación con otros y otras. Un ejemplo anti-sistémico de esta práctica son los *Caracoles Zapatistas*, entendidos como “[...] un giro político-epistémico [...] espacios de encuentro y diálogo, puentes para conectar mundos, para mirarse y dialogar desde el reconocimiento y respeto” (2019a:16).



Los caracoles operan como lugar de encuentro, que desde los *stalel* de diversos pueblos zapatistas, con espacios para la interlocución con otras formas de comprender la realidad, lo que resulta clave en un movimiento social global:

[...] Dicen que dicen que decían que el caracol representa el entrarse al corazón, que así le decían los más primeros al conocimiento. Y dicen que dicen que decían que el caracol también representa el salir del corazón para andar el mundo, que así llamaron los primeros a la vida. Y no sólo, dicen que dicen que decían que con el caracol se llamaba al colectivo para que la palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo. Y también dicen que dicen que decían que el caracol era ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana. Eso dicen que dicen que decía... (Subcomandante Marcos [2003], citado por López Intzín, 2019a:16).

Este texto, suscrito en su momento por el ahora Subcomandante Galeano, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional-EZLN, en 2003, cuando cambian los nombres de los *Municipios Autónomos en Resistencia* (MAREZ) por el de “Caracoles”, aún en castellano, hace referencia al *O’tan*, entendido como metáfora-memoria-método para *re-ch’ulel-ixar* los conocimientos/saberes mediante el encuentro con otros mundos para inter-aprender e inter-existir, y desde allí, conectarse con diferentes rebeldías del pluriverso.

En el segundo grupo, las *Sp’ijil O’tamil* proponen hacer y conocimientos/saberes que vinculan los *stalel* de origen maya con otras formas de ver el mundo, entre ellas la hegemónica, de modo que, después de tomar conciencia de la “domesticación” y subalternización del “yosotros”<sup>70</sup> indígena en carne propia, Xuno -al igual que otros/as intelectuales chiapanecos-

---

<sup>70</sup> Esta es una palabra propuesta por López Intzín: “En las lenguas mayas como el tseltal y el tsotsil, que son las que conozco, existen o se emplean dos modos de decir ‘nosotros’. Cuando en tseltal se habla de Jo’otik, es decir, un «nosotros incluyente», nos referimos a toda la colectividad, todos los seres humanos o todos los habitantes de un lugar o entre los habitantes de un lugar. Si hablan sólo algunos habitantes de ese lugar o zona geográfica, y dicen: «Nosotros los mayas tseltales, nosotros los mestizos-ladinos o nosotros los indígenas de Chiapas», y existen otros mayas, otros mestizos-ladinos y otros indígenas de México que no están incluyendo, en ese caso, cuando se habla de un solo sector o cuando una persona de una cultura quiere diferenciarse de la otra, o realizar una diferenciación intergeneracional, por sexo, grupal o interlingüística, etcétera, decimos Jo’onjo’tik o Jo’otikon, que es un ‘nosotros excluyente’. Hay, además, un nosotros excluyente tajante que se dice Jo’otiknax. A partir del Jo’on como ‘yo’ y el Jo’tik como «nosotros excluyente» he acuñado el «yosotros», pero también podríamos entender que es el yo y los otros nosotros. El Jo’otik-Jo’onjo’tik, nosotros-yosotros, tiene su propia complejidad y contradicción, pues puedo hablar de nuestro Stalel Kuxlejal de manera general, empleando el Jo’otik como pueblo tseltal de Tenejapa, pero no puedo hacerlo desde un Jo’otik si comienzo a hablar de ciertas particularidades de los pueblos, pues hay diferentes modos de ser, pensar, actuar, nominar las cosas, etc. Si empleo un Jo’otik cuando hablo de los cargadores-servidores, jtuunel o j-a’tepatan, no tendría la autoridad moral, aunque sí lingüística, para sentirme parte de ellos, como suele suceder con los «borrachos». Si lo hago, inmediatamente me cuestionarían o se burlarían de mí. Tanto en el empleo del Jo’otik como el Jo’onjo’tik, vosotros, necesitamos situarnos para entender las parcialidades. Por otro lado, el vosotros nos permite un ir y venir entre el nosotros incluyente y el excluyente, entre un desligarme o apegarme, para dar un punto de vista desde adentro o un poco distante, pero ubicado y posicionado” (López Intzín J., 2015a:196).

emprendió un camino para *hacer volver su corazón* a su *stalel* maya-tseltal, en diálogo con conocimientos/saberes adquiridos en su errancia por otros mundos. En consecuencia, las *Sp'ijil O'tan* no interpelan sólo a los indígenas chiapanecos, de México o Abya Yala, sino a todos aquellas y aquellos seres humanos que sentimos triste nuestro corazón ante las injusticias, los irrespetos y las violencias del sistema hegemónico en nuestros propios cuerpos y territorios.

Así, sentipensando en cómo y desde dónde se construyen sentidos en/desde desde las *Epistemologías o Saberes del Corazón*, hay cuatro haceres interrelacionados: i) *pepenar las palabras-semillas*; ii) *veredear-tejer* por los territorios; iii) *des-domesticarse/des-acostumbrarse*; y iv) *ceremoniar*.

*Pepenar*, es una palabra común en las actividades agrícolas chiapanecas que se refiere a recoger-cuidar-cosechar las semillas: “Sea la semilla que fuere, hay que pepenarla y requiere del *kanantayel* (cuidados) porque de éstos depende gran parte de la subsistencia y continuidad de la vida familiar y comunitaria” (López Intzín, 2013, pág. 80).

Pero este hacer se relaciona a la vez con “[...] el *sna'el k'inál*- saber el universo-conocer el mundo” (pág. 80); de modo que *pepenar las palabras-semillas* se refiere a “cosechar la semilla, la palabra, la información y los sentires para ponerlos en común” (2013:80), avivando el *ch'ulel* colectivo:

[...] hoy algunas personas pepenamos las palabras desde nuestra lengua maya como las semillas del maíz, las colocamos en el semillero, las observamos y analizamos con cuidado, las frotamos y en el frotar surge su fuego, su *ch'ulelch'ulelal*, es decir su espíritu que nos anima y calienta el corazón y que hasta nos puede quemar. Si nos quema habrá que saber re-insurgir desde el mismo fuego de la palabra ya transformados ante una nueva realidad aparente o un sujeto nuevo en una misma realidad. Entonces, ¿la realidad cambia o los sujetos se transforman y hacen que la realidad sea otra? ¿O ambas cosas?

[...] Las palabras-semillas quizá sean como el aire que allí está, no lo vemos pero lo inhalamos. Las palabras-semillas también allí están y de por sí han estado allí, las oímos pero no les prestamos atención a pesar de que permea nuestro ser, nuestro *ch'ulel*-conciencia, son parte de nuestra memoria y actualidad, las escuchamos desde el vientre de nuestra madre. Nos sembramos y nacemos desde los susurros y gritos de la oralidad, aunque después hagamos de la cultura escrita parte de nuestro ser; de todos modos seguimos siendo personas y pueblos primordialmente orales. Desde la oralidad y vivencialidad de cada palabra escuchada, también le vamos dando significados y sentidos, además de los que ya ha adquirido de manera colectiva. Ahora, los significados y sentidos de dichas palabras son nutridos por nuestra propia vivencialidad (López Intzín, 2013:80-81).

*Veredear* es un hacer que se refiere a caminar por los campos y montes:

Mientras estuve trabajando en el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (2001-2010) pude conocer varios municipios, diferentes ceremonias e incluso modos de hablar distintos. De esta experiencia pepeno-recupero-cosecho la palabra *verdear*, que varias veces escuché decir en los pueblos originarios de las zonas Sierra y Soconusco, los tokiol o mames de Chiapas, al referirse a cortar camino para llegar pronto a algún lugar o simplemente al acto de caminar y hacer caminos o veredas (López Intzín J. , 2015a:196).

Este hacer consiste en “serpentear” (2015a) conversando y aprendiendo los sentidos de las palabras y las acciones de las pedagogías y métodos de la gente en su cotidianidad; entre ellos cobran gran relevancia las reflexiones y haceres de los Sabios y Sabias de las comunidades<sup>71</sup> en conversa tejida con caminos andados en otros territorios.

*Des-domesticarse/des-acostumbrarse* implica, primero, un ejercicio permanente de auto-observación, tanto personal como colectiva de los modos de ser-estar-pensar-sentir, actuar y conocer-saber el mundo, en clave contrahegemónica y decolonial. Como se indicaba, la noción de *stalel* es dinámica, en consecuencia, hay costumbres incorporadas en la vida cotidiana que son el resultado de relaciones violentas propiciadas desde la matriz onto-epistémica hegemónica, que es preciso sentipensar y transformar.

En consecuencia, la des-domesticación/des-acostumbramiento, conlleva un segundo paso: resignificar los sentidos de la existencia y cambiar las relacionalidades derivadas de ello.

Para explicar esto de las relaciones violentas dentro del *stalel*, cito dos ejemplos: el primero es abordado en la tesis doctoral de la intelectual maya-tseltal María Patricia Pérez Moreno «*Eres mujer*»: *violencias hacia las mujeres en nuestras formas de sentir-pensar-decir-vivir-hablar tseltal. Bachajón, Chiapas, México*, en donde muestra cómo desde los usos actuales de la lengua propia se hacen visibles varias alteraciones coloniales en el *stalel* de su comunidad, referidas a la manera de designar y valorar a las mujeres de forma discriminatoria, a partir de la expresión *antsat* (eres mujer):

[...] Este trabajo intenta mostrar parte de la compleja y contrastante *stalel* (forma de ser-sentir-pensar-hacer-vivir) de las mujeres y los varones del pueblo tseltal de Bachajón presentes en su *bats'il k'op*: la concepción y uso del *antsat* y del *me'il tatiletik-ants winiketik-ach'ix keremetik*. La primera como un discurso y práctica machista que discrimina y desvaloriza a la mujer producto de la

---

<sup>71</sup> En varios textos, López Intzín refiere conversas con varios ancianos de su comunidad: una *Wixil ants*, la *jme'-tik* Petrona López, el *Tatik* Antonio Intzín, Rosa López, el *Tatik* Alonso López, entre otros y otras, que le comparten sus reflexiones sobre las realidades comunaltarias desde su *stalel maya-tseltal*.

colonización y la segunda como una concepción muy antigua de las madres padres que reconoce e incluye a mujeres y hombres por igual en las prácticas y discursos, pero que, lamentablemente, con el proceso colonial, su significado profundo se ha ido perdiendo y transformando (Pérez Moreno, 2021:12-13).

El segundo ejemplo proviene de un texto de López Intzín en el que recoge las reflexiones de Ancianos y Ancianas maya-tseltales, quienes cuestionan cómo la educación que han recibido sus hijos y nietos en la escuela y la universidad -ambas con una perspectiva onto-epistémica hegemónica, diríamos desde aquí- les ha robado el *ch'ulel*, y los ha violentado, llevándolos a despreciar los conocimientos/saberes de su propia cultura y tornándolos indiferentes con las realidades, conflictos y necesidades comunitarias. Entre ellos, el *jTatik* Antonio Intzín:

Él no se opone a que los jóvenes salgan de su pueblo y estudien en otros lados, pues supone que salir les abre la mente al permitirles conocer otros mundos. Pero para él, lo que aprenden y les enseñan es estéril porque no produce ni reproduce el Stalel Jkuxlejaltik de nuestro ts'umbal, es decir, los hábitos o las costumbres, los pensamientos, las filosofías de vida y del corazón de nosotros los tseltales de Tenejapa. En ese sentido remata diciendo: “Hablan de sus derechos y hacen casi de todo, menos eso, el Ich'el-ta-muk” (López Intzín J. , 2015a:187)

Finalmente, el *ceremoniar*, tiene que ver con honrar y fortalecer la relación sagrada con la *Vasta Existencia*. En ese sentido, las ceremonias ancestrales constituyen técnicas de vinculación, comunicación y reciprocidad con seres humanos, no humanos y otras formas de Vida y existencia. En las conversas sostenidas en 2022, emergió una reflexión acerca de otros de los lugares donde las *Sp'ijil O'tan* se materializan; en una de ellas, López se refería a la *Sagrada Ceremonia del Temazcal* como una territorialidad de las espiritualidades ancestrales en la que nos conectamos con el vientre cósmico, y por ende, con la *Vasta Existencia* de manera corpórea, colectiva y sentipensante.

Vale recordar que los diversos pueblos y colectivos que lo practican, cuando ingresan por la puerta que conduce al territorio ceremonial del temazcal, se arrodillan y ponen sus manos y frente sobre la tierra para pronunciar lo que es a la vez intención, petición, reciprocidad y memoria de la inter-existencia: “¡Por todas mis relaciones!”.

## Feminismo comunitario indígena territorial desde *Iximulew*

Creo en la vida plural como un principio de cosmogonía y como un principio político de respeto a la vida. Creo en las emancipaciones de los cuerpos plurales para tejer la Red de la Vida desde diferentes caminos, porque eso nos compromete a aboliciones y transformaciones profundas para construir el horizonte de utopía de un mundo nuevo para la Plenitud de la Vida, los Buenos Vivires de las mujeres y los pueblos (Cabnal, 2019:123).

### Contexto de emergencia

El territorio de *Iximulew*, que significa «Tierra del Maíz» en lengua maya-quiché, y actualmente es conocido como Guatemala, puede verse desde varias perspectivas, consecuentes con diversidad de tramas onto-epistémicas y espaciotemporales. Para el sociólogo guatemalteco Carlos Guzmán-Böckler, para comprenderlo, antes y ahora, es preciso volver sobre los antiguos Mayas y su interés por el tiempo, que está vinculado con el estudio de los ciclos, tanto agrícolas como cósmicos: “El culto al tiempo. [...] Si uno busca... -es pensamiento mucho más abstracto que el cristiano-, en el fondo, va a encontrar que la deidad suprema de Mesoamérica es el Tiempo... Y el tiempo, por definición, es móvil” (Cladera & VacaBonsai, 2012, 3:34 a 3:55).

Antes de la invasión de Abya Yala y durante la colonia, lo que actualmente es Guatemala era la región más densamente poblada de indígenas en Mesoamérica. Para el guatemalteco Carlos Figueroa-Ibarra (2020 [1990]), esta densidad poblacional implicó, desde la faceta político-institucional hegemónica, una necesidad de aplicar el terror a gran escala durante siglos, a fin de tener el control de los cuerpos y los territorios:

[...] El peso de la oligarquía criolla determinó más adelante que el proyecto de independencia que triunfó en el país en 1821, fuera el más reaccionario: aquel que garantizaba la continuidad del orden colonial sin metrópoli. La derrota de largo aliento de los liberales en 1838, fue seguida de la instauración de la dictadura del orden [...]

El terror colonial tuvo su continuidad en la dictadura de carácter paternalista despótica que inauguró Carrera y en la reproducción del oscurantismo reaccionario que se había heredado de la Colonia. El triunfo liberal en 1871 reprodujo ampliamente este bagaje dictatorial, puesto que la tarea que emprendió fue la gran acumulación originaria que se necesitaba para acelerar la transición al capitalismo [...]

La gran paradoja del último tercio del siglo XIX fue la inviabilidad de la quimera liberal: la construcción de un Estado de derecho asentado en la figura del ciudadano, en un momento en el cual el trabajo forzado era la piedra angular de la inserción de la economía guatemalteca al sistema capitalista mundial [...] Fue la revolución de octubre de 1944 y el desmantelamiento de la dictadura ubiquista, la ruptura de todo este proceso. La década revolucionaria (1944-1954) fue la transición

de una revolución democrática burguesa a una de contenido nacional y popular. Fue esta transición, con todo lo que implicó (reforma agraria, organización popular y campesina desde abajo, antiimperialismo, medidas redistributivas, presencia en el Estado y en la sociedad civil de fuerzas políticas radicales, etc.), lo que agitó el fantasma del comunismo. La revolución de 1944, particularmente el período de Jacobo Árbenz Guzmán, atentaba contra la cultura de la extorsión del trabajo, el racismo, la apelación dictatorial, el oscurantismo. La derrota de 1954 agregó un nuevo elemento a esa cultura política, cual fue la paranoia anticomunista: contando esta con fuertes raíces internas, fue debidamente cultivada por el macartismo y la guerra fría de aquellos años. La contrarrevolución de 1954 tuvo como eje vertebral ideológico el anticomunismo y consolidó la visión maniquea de la política, elementos sustanciales en la cultura política del terror. Pero la contrarrevolución de 1954 también desató la tempestad contemporánea, que hasta la fecha nos atribula (Figuroa-Ibarra, 2020: 278-279).

Tras una historia republicana de más de un siglo y medio en el que la propiedad de la tierra en Guatemala estuvo concentrada en manos de pocos privilegiados y se soportaba en dictaduras militares respaldadas por compañías multinacionales bananeras estadounidenses (dinámica que se expresaba en las violencias y el despojo de los cuerpos-tierra de los pueblos Mayas, Garífunas, Xincas, Creoles y del campesinado), hacia los años sesenta del siglo XX estalló una guerra civil que duró más de treinta años (1962-1996), atizados, como indica Figuroa-Ibarra, por la dinámica de la Guerra Fría.

Entre las particularidades de este conflicto armado es importante destacar que se dieron graves violaciones a los derechos humanos (Aguirre Tobón, 2014), muchas de ellas tipificadas como delitos asociados al genocidio contra los pueblos indígenas, hechos en los que las mujeres fueron particularmente violentadas (CEH, 1999).

A pesar de los efectos de este conflicto armado interno tan prolongado, los datos poblacionales actuales dan una idea de los diversos mundos que aún se encuentran y tensionan en *Iximulen*:

De acuerdo con las cifras del Censo de Población 2018, Guatemala tiene una población de 14.9 millones de habitantes, de los cuales 6.5 millones (43.75%) se autoidentificaron como indígenas de los pueblos Mayas, Garífunas, Xincas y Creoles o afrodescendientes (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas-IWGIA, 2021).

Es importante considerar que en el censo referido hay un incremento en la autoadscripción de ciudadanos y ciudadanas guatemaltecos a estos pueblos. Este cambio se atribuye a que han pasado varios años del conflicto armado, época en la que hacer parte de alguno de ellos implicaba riesgos evidentes para la integridad y la vida; aún así, en la actualidad, estos grupos humanos siguen enfrentando diversas violencias directas, simbólicas y estructurales.

Vale también considerar que durante la década de los ochenta y noventa del siglo XX -es decir, antes, durante y después de la firma de los Acuerdos de Paz, en 1996-, según varias organizaciones de mujeres (Asociación Femenina para el Desarrollo de Sacatepéquez-AFEDES, 2012; *Alianza Política Sector de Mujeres-APSM*, 2013), los gobiernos nacionales y locales facilitaron la implementación de políticas neoliberales que se entroncaron con estructuras y prácticas políticas, económicas y sociales marcadas por la racialización, el extractivismo, el patriarcado y el ultraconservadurismo cristiano, entre otras, que determinaban la cotidianidad de Guatemala antes de la guerra civil. Estos acoplamientos se vieron reflejados en afectaciones como:

- i) el aumento de los monocultivos para exportación, poniendo aún más en riesgo la soberanía alimentaria y generando más desnutrición en la población;
- ii) la ruptura de varias comunalidades mediante la “oenegización” de los procesos organizativos, ahora al servicio del Estado, las empresas transnacionales y los macroproyectos de infraestructura<sup>72</sup>;
- iii) la interdependencia criminalidad-militarización, en donde los gobiernos nacional y local, por una parte, son permisivos con las estructuras de crimen organizado para, por otra, justificar el despliegue la fuerza pública, no para garantizar los derechos a la Vida y los territorios, sino para despojar a los habitantes originarios de sus territorios, *so pretexto* de la lucha anticriminal o contención de cualquier rebrote de insurgencia; y finalmente,
- iv) los ataques explícitos o encubiertos, de parte de distintos actores políticos y sociales contra los pueblos no ladinos<sup>73</sup>, mediante políticas multiculturales y

---

<sup>72</sup> Para la guatemalteca Olga Pérez Molina, Secretaria Académica de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos: “[...] Encontramos que desde la década de los setentas muchas personas solidarias de otros países empiezan a tener conexión con los movimientos sociales y los grupos organizados; sin embargo, lo que empezó como una necesidad de no pasar por los estados oligárquicos militarizados, se fue convirtiendo poco a poco, sin que nos diéramos cuenta, en una «oenegización» que comenzó a permear todo el movimiento social... de una lucha de clases, con organizaciones populares y sociales que están dispuestas a dar todo, empieza a darse ese fenómeno [...] en donde las personas se movían si había viáticos si había pagos [...] para la década de los ochenta salían alrededor de 4000 ONG que poblaban el campo y la ciudad guatemaltecas: cada una se había convertido, de organizadores populares a gerentes; entonces el proceso de desarrollo y el proceso de la luchas sociales empieza a ser mediado por esos intereses” (Cladera & VacaBonsai, 2012, 41:35 a 42:10)

<sup>73</sup> “El pueblo maya es significativamente más numeroso y se distribuye en los diferentes departamentos del país. De las 22 comunidades sociolingüísticas que lo componen, los k’iche’ (28%), q’eqchi’ (19,3%), kaqchikel (18,9%) y mam (14%) son las más numerosas [...]. Los mayas comparten instituciones y características comunes, como la espiritualidad; las formas del cuidado del medio ambiente; la celebración del Wajxaq’ B’atz’ y el B’eleje’ B’atz’; los sistemas de escritura y numeración; toponimias; el cultivo del maíz, frijol y el ayote; entre otros. El pueblo xinka, por su parte, tiene orígenes que

prácticas cotidianas muy diversas (Bastos, Cumes & Lemus, 2007; Cumes, 2019) en una mezcla entre desarrollismo, extractivismo y difusión del cristianismo institucionalizado, con el fin de borrar las onto-epistemes y conocimientos/saberes que han sido fundamentales para la pervivencia de los pueblos Maya, Xinka, Garífuna y Creole.

Para finales de los años noventa y comienzos de la primera década del siglo XXI, este país se enfrentaba a los retos de un postconflicto en el que se visibilizaron sujetos políticos con voces y acciones desde las organizaciones y movimientos sociales (Almeida, 2017) centradas en nuevas demandas (mujeres, organizaciones de indígenas, víctimas de violaciones a DDHH durante la guerra, desplazados y refugiados, entre otras):

Durante los años 1996-2003, los movimientos sociales y las fuerzas democráticas concentraron la mayor parte de sus esfuerzos a contribuir y a exigir el cumplimiento de los Acuerdos de Paz. No sería para nada exagerado afirmar que los limitados avances logrados fueron debido a su presión y a los de la comunidad internacional. Los movimientos sociales desplegaron las estrategias más diversas tales como: elaboración de propuestas de políticas públicas y leyes, implementación de planes de defensa con los partidos políticos, el sector privado y las estructuras que detentan el poder, promover la comunicación social y la educación política para elevar el grado de conciencia pública sobre la necesidad de las clases populares de organizarse y defender sus derechos (Yagenova, 2017:565).

Entre esa diversidad de organizaciones se destacan aquellas conformadas por: “[...] ‘otras’ mujeres que reivindicaron y problematizaron su condición de raza, etnia, clase y sexo-género, [...] que desafiaron los discursos hegemónicos occidentales desde lo más profundo de su lógica etnocéntrica, racista, misógina, heterocentrada y colonial” (Espinosa Miñoso, Gómez Correal, & Ochoa Muñoz, 2014:20). Quienes hacían parte de estos procesos organizativos, si bien habían sido formadas o influidas por la academia, también tenían experiencia de organización y resistencia en los territorios, así como un profundo interés por reconstruir los tejidos comunitarios afectados por la guerra.

---

se remontan al período pre-colonial, época desde la cual ha construido, consolidado y resguardado su propia cultura; y ha resistido a los intentos de dominación cultural, manteniendo su cosmovisión y defensa de su territorio [...]. A pesar de que este pueblo ha existido por miles de años, fue el proceso y la firma de la paz lo que volvió a darle reconocimiento público. El origen del pueblo garífuna se remonta al siglo XVII y surge del sincretismo entre pueblos indígenas y africanos. Durante la colonia, fueron conocidos como “caribes negros vicentino”; a partir de la Independencia, se les conoció como “morenos”; y desde 1980 se les identificó como garífunas, como ellos se autodenominan. Es recién en el Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas que se reconoció el pueblo garífuna por parte del Estado” (CIDH, 2015:40).



Después del proceso de lo que la historiografía guatemalteca ha llamado “la pacificación” (1996-2003), se inicia una nueva etapa, a la que Yagenova (2017), denomina “ciclo de lucha popular”, determinada en buena medida porque el gobierno guatemalteco se adhiere al Tratado de Libre Comercio-TLC entre “[...] Centroamérica, la República Dominicana y los Estados Unidos (CAFTA-RD) en 2005, favoreciendo inversión económica extranjera que facilitó un modelo extractivo basado en la industria minera, el petróleo, los recursos naturales, etc.; que continuará hasta el presente” (Yagenova, 2017:566).

Es importante considerar como estas promesas de progreso mediante el extractivismo y las luchas por la defensa de los territorios contrastan con el diagnóstico de las condiciones de vida de la población en general, que resultan bastante adversas: En un informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, se refiere que desde la perspectiva de varias organizaciones de la sociedad civil guatemalteca: “[...] los principales obstáculos en el ejercicio de los derechos tienen su origen en la estructura del Estado de Guatemala que asegura «el disfrute de privilegios por parte de una pequeña parte de la población, en detrimento de la mayoría»” [...] (CIDH, 2015:27).

Precisamente, esa minoría que concentra el poder político y económico está determinada, principalmente por el factor étnico, como se indica en otro informe de la ONU, específicamente, de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe:

[...] la mayor parte de las relaciones interétnicas en la Guatemala de hoy aún son asimétricas y verticales. El factor étnico continúa sirviendo como base ideológica para justificar las desigualdades económicas y la exclusión política. La sociedad está étnicamente ordenada a través del racismo estructural, aunque la pobreza, la exclusión y la desigualdad también afectan al mundo mestizo/ladino (CEPAL, 2018:15).

Según Yagenova (2017), entre los años 2005 y 2012, en *Iximulew* acontecieron unas 5.178 protestas reivindicativas de los derechos al territorio, que van de la mano con el hecho de que entre 2005 y 2013 se realizaron 73 consultas comunales que tuvieron dos influencias jurídicas: las prácticas indígenas de consulta y las legislaciones municipales.

En este “nuevo” contexto de luchas sociales del postacuerdo, Jalapa fue uno de doce departamentos -de veintidós que tiene Guatemala- en donde la consulta sobre actividades extractivistas recibió un “No” por respuesta. El 14 de julio de 2009 la comunidad Xinka de Santa María Xalapán, Jalapa, lanzó un comunicado en el cual afirmó que se unían “[...] a las luchas

nacionales como una manifestación rotunda en rechazo al modelo de desarrollo económico Capitalista y Patriarcal” (Comunidad Indígena Xinka montaña Santa María Xalapán, 2009) que promueven los proyectos extractivistas. De esta manera los Xinka rechazaron y se opusieron al otorgamiento de 15 licencias de minería en Jalapa<sup>74</sup>.

En este punto, Yagenova (2017) indica que una característica de las luchas sociales más recientes es que tienen como protagonistas a organizaciones de mujeres y pueblos indígenas en defensa de sus territorios ancestrales, lo que coincide con el diagnóstico de la CIDH en el sentido de que, en Guatemala “[...] quienes sufrirían más violaciones a los derechos humanos serían los indígenas y las mujeres; siendo muy grave la explotación que enfrentan los habitantes de zonas rurales de Guatemala, y la pobreza y desnutrición crónica que prevalece” [...] (CIDH, 2015:27).

Precisamente, entre esas tensiones históricas y emergencias surge la práctica de conocimiento/saber que se ha denominado *Feminismo Comunitario Indígena Territorial desde Iximulew*, en particular, el originado en Santa María Xalapán, territorio Xinca, en Jalapa, con resonancias regionales (Mesoamérica) y continentales. Esta propuesta tiene entre sus voceras a Lorena Cabnal, mujer y sanadora maya-xinca, que la propone y comparte desde su propia experiencia de vida, tejida con las de sus compañeras de lucha, advirtiendo que es parte de un proceso de construcción epistémica en movimiento:

Vivir en un cuerpo y en el espacio territorial comunitario las opresiones histórico estructurales creadas por los patriarcados sobre mi vida, al igual que sobre la vida de las mujeres en el mundo, me ha llevado a escribir y repensar la historia y la cotidianidad en que vivo [...]

Yo lo hago desde esta identidad étnica como mujer indígena, porque desde este lugar esencialista puedo ser crítica a partir de lo que conozco y vivo, pero también lo hago desde mi identidad política como feminista comunitaria porque esto me posibilita, no solo ser crítica del esencialismo étnico que me atraviesa, sino que me permite abordar el análisis de mi realidad como mujer indígena con un enfoque antipatriarcal comunitario, que cada día se teje con sus propios conceptos y categorías y que nombra con autoridad mis opresiones, pero también mis rebeldías, mis transgresiones, mis creaciones (Cabnal, 2010:11).

---

<sup>74</sup> Entre las organizaciones que suscribieron el comunicado estaban: la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán (Amismaxaj), Gobierno Indígena, Junta Comunal de Santa María Xalapán Jalapa Alianza Política Sector de Mujeres, Colectivo Xinka Xalapán, Consejo Parroquial Nuestra Señora de la Expectación (Xalapán). Véase: PBI «Comunicado de la comunidad indígena Xinka Montaña Santa María Xalapán, Jalapa» en <https://pbi-guatemala.org/es/news/2009-08/comunicado-de-la-comunidad-ind%C3%ADgena-xinka-monta%C3%B1a-santa-mar%C3%ADa-xalap%C3%A1n-jalapa>

Como ha afirmado Cabnal en diversos espacios, esta práctica emerge desde dos lugares de enunciación: el del territorio-cuerpo de mujeres indígenas, y el de la identidad política como feministas comunitarias; ambos situados territorialmente en *Iximulew* (Guatemala). Cabnal afirma que tal simultaneidad les ha permitido revisar sus interpretaciones de las onto-epistemes originarias, mirada que ha implicado reconocer, por una parte, ciertas alienaciones por cuenta de los feminismos occidentales, que ella denomina “[...] reflexiones y acciones aculturales” (Cabnal, 2010:14), pero a la vez, el surgimiento de epistemologías feministas nacidas desde sus propias experiencias vitales y territoriales como *mujeres cuerpos-tierra indígenas*.

### Territorialidades onto-epistémicas del Feminismo comunitario indígena territorial

Las semillas del árbol conocido como *Tz'it'é* o *Pito* (*Erythrina corallodendron*), son utilizadas desde tiempos inmemoriales y en la actualidad por los Sabios y Sabias Mayas como sistema de orientación y comunicación cósmica con la *Red de la Vida* -que es el principio cosmogónico maya (Cabnal, 2017b) de relacionalidad entre todo lo existente-, mediante “la cuenta del tiempo” -o “calendario”- conocido como *Tzolk'in*, una técnica Maya resultante de las observaciones astronómicas, así como de la naturaleza y la humanidad como un mismo tejido<sup>75</sup>.

En el mismo sentido, la práctica conocida como *Feminismo Comunitario Indígena Territorial desde Iximulew*, se propone la defensa del territorio *cuerpo-tierra*, partiendo de un entramado que vincula la cosmogonía maya con varios planteamientos provenientes de los feminismos y las luchas de/desde Abya Yala.

Las mujeres que encarnan esta práctica de conocimientos/saberes fronteriza asumen la categoría “patriarcado” para analizar relaciones intra e intercomunitarias entre hombres, mujeres y personas intersexuales, pero no sólo las actuales, sino en tanto sistema multidimensional históricamente construido durante siglos, que interconecta distintas desigualdades, violencias y opresiones. Particularmente, las feministas comunitarias indígenas territoriales complejizan esta

---

<sup>75</sup> Esta cuenta del tiempo o calendario da como resultado trece ciclos lunares (el cuerpo humano tiene 13 articulaciones que potencian su movilidad) de veinte días cada uno (usualmente el cuerpo humano tiene igual cantidad de dedos), que multiplicados, dan como resultado un ciclo más amplio, de 260 días (el periodo de gestación promedio de un ser humano). De la relación entre el árbol y el calendario, emerge el *Sagrado Tz'it'é*, una tecnología ancestral de orientación/adivinación cósmica que los contadores y contadoras del tiempo maya trabajan mediante 260 semillas del árbol del mismo nombre, que son organizadas al azar y manualmente por quien(es) desean orientación y comunicación, para que el sabedor o sabedora proceda a leer las semillas, que vinculan al ser humano con el territorio y el cosmos.

idea, relacionándola con una perspectiva decolonial del ser, el saber y el poder para reflexionar sobre los efectos de este sistema sobre los territorios *cuerpos-tierra* de las mujeres indígenas. Desde esta mirada, para transformar sus condiciones de opresión, es necesario revisar las cosmogonías -no filosofías, afirma Cabnal- y prácticas ancestrales propias, que en Abya Yala son muchas, diversas, y se estiman como los principios fundantes de los pueblos:

Plantear y repensar lo milenario y la sacralidad fundante en los pueblos indígenas, ha sido parte de la llave de entrada para que las mujeres indígenas asumidas en plena conciencia como feministas comunitarias, pudiéramos llegar a trastocar la ancestralidad, lo antiguo, lo que siempre ha sido inamovible, preguntarnos mucho, mucho ¿por qué es sagrado?, ¿por qué debes manifestar profundo respeto sin cuestionar?, ¿ha sido desde los tiempos de los tiempos, así? (Cabnal, 2010:13).

Ese camino de sospecha ha llevado a las feministas comunitarias indígenas territoriales a hacer evidente la existencia de un patriarcado originario ancestral, revisando tanto la historia oral y escrita de los pueblos, como los estudios de ciencias sociales y humanas occidentales sobre los mismos, en la era precolombina. Ambos dan cuenta, desde antes de la invasión de Abya Yala, de órdenes políticos opresivos<sup>76</sup> contra las mujeres:

[...] existe patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos (Cabnal, 2010:14).

Es la norma que establece desde el esencialismo étnico que todas las relaciones de la humanidad y de ésta con el cosmos, está basada en principios y valores como la complementariedad y dualidad heterosexual para la armonización de la vida. Sin embargo, estos se constituyen en la más sublime imposición ancestral de la norma heterosexual obligatoria, en la vida de las mujeres y hombres indígenas, la cual es legitimada a través de prácticas espirituales que lo nombran como sagrado (Cabnal, 2010:16).

A este respecto, Cabnal hace una crítica muy fina, en la que distingue entre las esencializaciones culturales indígenas -provenientes de intelectuales activistas no indígenas y originarios, por igual- en favor del patriarcado ancestral como opuestas a las tradiciones, saberes y espiritualidades ancestrales entramadas en la *Red de la Vida*, desde las cuales las feministas

---

<sup>76</sup> Para Cabnal: “Este patriarcado originario que configuró roles, usos y costumbres, principios y valores, fue fortaleciéndose con los tiempos y hay elementos de análisis que me permiten evidenciar sus manifestaciones, por ejemplo, la guerra entre los pueblos originarios, los cuales en disputa por diferentes problemáticas territoriales, ejercían supremacía de vencedores contra vencidos [...] la guerra, la violencia que genera, y la división de castas, los pueblos vencidos, y mucho más, tengo que verlos como elementos que evidencian ese poder sobre, lo cual viene de raíz eminentemente patriarcal ancestral, no vinculada al hecho histórico de colonización posterior (Cabnal, 2010:14-15).

comunitarias indígenas territoriales han aprendido, a la vez que fortalecido, sus cuestionamientos y luchas.

Ahora bien, al *patriarcado originario ancestral*, se asocian dos elementos más: *penetración colonial y entronque de patriarcados*, en donde estas mujeres indígenas guatemaltecas convergen con las reflexiones y luchas de las feministas comunitarias autónomas de Bolivia. Por una parte, la *penetración colonial* (Paredes, 2012) es entendida como la invasión y dominación de los cuerpos-territorios de las mujeres y los pueblos de Abya Yala con la invasión europea en 1492, hecho que se vincula con el *entronque, convergencia o reconfiguración de patriarcados*, en donde:

[...] el patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y en esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más. Con esto afirmo también que existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera (Cabnal, 2010:15).

Esta revisión crítica propuesta por Cabnal pone en tensión tres creencias ampliamente difundidas en la academia, los gobiernos nacionales y locales, así como en las organizaciones indígenas, en favor de las opresiones patriarcales: la primera es una *victimización histórica situada*, desde la cual se considera que las estructuras patriarcales son una herencia de la colonización europea, es decir, se eluden las responsabilidades políticas propias y actuales, desconociendo la preexistencia de relaciones opresivas:

Partir de los 519 años de penetración colonial, sería negar que mi cultura ancestral tenga raíz patriarcal. Esto es fundamental también pues con esta afirmación no se resta responsabilidad histórica de todos los resultados colonialistas patriarcales, al contrario, se plantea desde cómo se revitaliza el patriarcado como sistema universal de opresión (Cabnal, 2010:20).

La segunda es que la posición de subordinación y violencias hacia las mujeres dentro de los territorios y organizaciones indígenas, así como las actitudes homofóbicas y lesbofóbicas, por ejemplo, son reflejo de los usos, costumbres y tradiciones ancestrales:

La opresión manifestada contra las mujeres a lo interno de nuestras culturas y cosmovisiones es algo que hay que cuestionar de manera frontal y nombrarla como es: misoginia, expresada y manifestada en las actitudes y prácticas cotidianas más remotas y actuales, contra nuestros cuerpos, nuestros pensamientos, decisiones y acciones (Cabnal, 2010:18).

En el caso de las manifestaciones de sexualidades no heteronormativas, suelen ser violentadas “[...] porque tienen una carga de sanción desde la espiritualidad, en la comunidad y

la familia” (Cabnal, 2010:19). De modo tal que en muchas organizaciones y pueblos indígenas se niega la presencia y existencia de relaciones homosexuales y lésbicas, aduciendo que “[...] «ese mal comportamiento es propio de los occidentales, no de los pueblos indígenas, si hay algunos indígenas con ese mal comportamiento es porque lo han aprendido de los blancos y es herencia colonial» (Cabnal, 2010:19).

Tercera, el *racismo internalizado*. Para Cabnal es clave considerar la interrelación entre patriarcado, colonialismo y racismo; esta última opresión generó en Abya Yala y el mundo un nuevo orden jerárquico que arremetió contra los pueblos no estimados como blancos en general y contra las mujeres de todos ellos, en particular: las indígenas y negras. Esta forma de racismo, llegado con la colonización, mutó y se fortaleció durante la constitución de estados-nación y se mantiene en la actualidad, mediante distintas leyes e instituciones “modernas”:

[...] las siguientes generaciones de pueblos indígenas que nacen dentro de este nuevo orden jerárquico y simbólico, nacen con cuerpos racializados, cuyo pensamiento y actividad estará en función de oprimidas y oprimidos frente (debajo) de opresores blancos y hombres [...]

La intención del racismo a través de la colonización fue tan estratégica que logró sentar las bases para que la vida de las mujeres indígenas quedara sumida en la perpetua desventaja, por el hecho de ser mujeres. Este efecto colonizador ha seguido siendo parte de nuestras vidas y radica en nuestros cuerpos y mentes, por lo cual es importante para mí, cuestionar nuestra victimización histórica situada, para poder trascender el racismo internalizado y posibilitarnos verlo en nuestra construcción cultural, pues si no, la mayoría de lo que estamos haciendo para su erradicación, será un trabajo parcial, pues lo miramos a lo externo. Pienso que proponer el proceso de deconstrucción internalizada de manera consciente, nos invita a remover la conciencia de opresión y nos invita a liberarnos, a reconocer que es necesaria la erradicación del racismo naturalizado y entrañado, para crear y recrear el pensamiento pluridimensional como riqueza. Invita a trascender la victimización situada para convertirnos en sujetas políticas, pensantes y actuantes, desde una visión individual pero también colectiva (Cabnal, 2010:20).

Para las feministas comunitarias indígenas territoriales, estas tres líneas de reflexión cobran aún más importancia si se considera que para distintos pueblos originarios, son las mujeres las depositarias, guardianas y reproductoras de la cultura ancestral propia. La paradoja es que las mujeres de las mismas comunidades sean llamadas por su rol social a potenciar los elementos causantes de su propia opresión como tributarias del patriarcado ancestral, que se agrava y complejiza con la convergencia de patriarcados.

Considerando la afectación multidimensional del patriarcado, Lorena Cabnal propone el concepto relacional *territorio cuerpo-tierra*, en el que se tejen los cuerpos de las mujeres y los territorios que dan vida y sentido a los pueblos indígenas. Por una parte, se hace necesaria “[...]”

la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con «lo personal es político», «lo que no se nombra no existe» (Cabnal, 2010, pág. 22), pues es precisamente sobre estos cuerpos de las mujeres indígenas “[...] donde se han construido todas las opresiones que nos entrecruzan y que internalizamos [...] Es en este cuerpo donde se constatan los efectos cotidianos de las violencias, pero también las emancipaciones” (Cabnal, 2019:114).

En uno de los trabajos publicados por Cabnal (2019), narra como ella misma, durante muchos años, fue víctima de violencia sexual por parte de su padre, al igual que en la actualidad ocurre con muchas mujeres y niñas; también da cuenta de una serie de discriminaciones y violencias que sufren las mujeres indígenas en diversos espacios sociales y políticos, de modo tal que

Asumir la corporalidad individual como territorio propio e irrepetible, permite ir fortaleciendo el sentido de afirmación de su existencia de ser y estar en el mundo. Por lo tanto emerge la autoconciencia, que va dando cuenta de cómo ha vivido este cuerpo en su historia personal, particular y temporal, las diferentes manifestaciones y expresiones de los patriarcados y todas las opresiones derivadas de ellos [...]

Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres [...] Siente, piensa, decide y acciona a partir de internalizar nuevas prácticas como el autoerotismo, el disfrute de la dimensionalidad sexual en libertad, el placer, el arte, la palabra, el ocio y descanso, la sanación interior, la rebeldía, la alegría... (Cabnal, 2010:22).

Ahora bien, dado que las cosmogonías indígenas en su generalidad configuran una relación con la Tierra distinta a la onto-epistémica hegemónica, los feminismos indígenas territoriales aportan a uno de los conflictos más álgidos en la historia reciente de la humanidad: el cuidado, defensa y recuperación de la Tierra, no desde un sentido “ambientalista” o “ecológico, sino desde una perspectiva onto-epistémica y política propia, dejando claro que, en la actualidad, tanto en Iximulew como en otros lugares de Abya Yala y el mundo, se da una convergencia entre opresiones y violencias patriarcales desde lo originario-ancestral y el modelo económico y político capitalista, basado en la explotación del *territorio Tierra*:

Ser mujer indígena y defender el territorio ancestral implica colocar en la línea frontal de ataque - en primera instancia- nuestro primer territorio de defensa, el cuerpo. Al defender el territorio tierra, las mujeres hacemos una defensa cotidiana y paralela impresionante en dos dimensiones inseparables: la defensa de nuestro territorio cuerpo y la defensa de nuestro territorio tierra. Dos dimensiones entrelazadas en la Red de la Vida porque reconocemos que tanto el cuerpo como la

tierra son espacios de energía vital que deben funcionar en reciprocidad. Por lo tanto, reconozco que las propuestas feministas que convocan a la emancipación de los cuerpos contra la manifestación patriarcal y no convocan a la despatriarcalización de la naturaleza como un territorio en disputa por el actual modelo neoliberal carecen de sostenibilidad política (Cabnal, 2019:121-122).

Desde esta perspectiva, Cabnal plantea una crítica profunda a los movimientos sociales que luchan por la defensa del territorio tierra en Abya Yala mientras sostienen los patrones de opresión sobre los *territorios cuerpo* de las mujeres indígenas:

[...] una contradicción a lo interno de los movimientos de defensa territorial es el hecho que las mujeres que conviven en el territorio tierra, viven en condiciones de violencia sexual, económica, psicológica, simbólica, y violencia cultural, porque sus cuerpos aún siguen expropiados [...]

De esta cuenta que las mujeres xinkas, hemos iniciado un proceso histórico de defensa de nuestro territorio cuerpo, por eso nos pronunciamos públicamente y ante nuestras autoridades indígenas para la erradicación de la violencia contra las mujeres, y unido a ello hemos gestado la lucha de defensa territorial en la montaña contra las 31 licencias de exploración y explotación de minería de metales, porque comprendemos la armonización que existe entre cada una de estas energías para promovernos la vida con dignidad, y porque toda forma de explotación de los bienes naturales es una forma de violencia contra la tierra y contra las mujeres y hombres que convivimos con ella (Cabnal, 2010:23-24).

[...] No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena (Cabnal, 2010:22-23).

Es de esta manera que la defensa del *territorio cuerpo-tierra* propone un camino de liberación integrado e indivisible que sitúa la lucha de las organizaciones y movimientos sociales campesinos e indígenas en el centro de las violencias más recientes en Latinoamérica y el Caribe:

La lucha cotidiana frente a las formas machistas y misóginas que atentan contra las mujeres defensoras de sus cuerpos y bienes naturales conlleva una lucha pluridimensional, ya que también nos enfrentamos a las manifestaciones del machismo neoliberal encarnado en empresarios, funcionarios públicos, guardias de las empresas transnacionales o miembros del crimen organizado, quienes operan para la protección de sus intereses económicos. El acoso, la violencia sexual y el femicidio territorial son su arma de intimidación y de ataque contra los cuerpos de esas mujeres defensoras [...]

Defender la naturaleza es una convocatoria espiritual por la vida plural en el planeta. Berta Cáceres, en ese sentido, hace un llamado a la humanidad para asumir la responsabilidad que implica atentar contra la vida por parte de la depredación mercantilista: “Nuestras conciencias serán sacudidas por el hecho de estar contemplando la autodestrucción basada en la depredación capitalista, racista y



patriarcal”. Por eso planteo como reflexión en muchos espacios indígenas de defensa territorial la incoherencia política y cosmogónica de defender la Madre Tierra ante el neoliberalismo pero no defender los cuerpos de las mujeres y las niñas ante las formas de violencia machista que se cometen contra ellas. De ahí que un enunciado que camina hoy con el feminismo comunitario territorial en Iximulew entre compañeras de varios pueblos y organizaciones territoriales, y que también ha sido abrazado por varios feminismos, sea la consigna territorial que nació en 2007: “Defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra” (Cabnal, 2019:122).

En el propósito de ser consecuentes con la defensa y recuperación de los territorios-cuerpos-Tierra, en los últimos años las mujeres feministas comunitarias territoriales indígenas han planteado un conjunto de haceres que estructuran mediante la *Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario*, nombrada en maya-quiché como *Tz’ek’at*, que en esta lengua originaria alude, a una “[...] red de la vida en reciprocidad, para y por la vida” (Cabnal, 2017b), siguiendo el principio cosmogónico Maya ancestral.

Esta red fue conformada inicialmente, entre 2014-2015, por tres mujeres defensoras de los territorios y la vida, que para 2016 ya eran diez. Según Cabnal, estas mujeres han sufrido distintos tipos de discriminación, persecución y violencias, provenientes de ámbitos tan diversos como el comunitario, el ancestral, el estatal y el transnacional: “Todo ello, debido a la defensa de los derechos humanos de las mujeres indígenas en las comunidades rurales ante denuncias de violencia contra ellas, así como a la defensa del territorio ancestral” (Cabnal, 2017b:101).

*Tz’ek’at* se crea con el propósito de acuerpar a las mujeres, acompañándolas en su proceso de sanación y armonización con la *Red de la Vida*, a la vez que para protegerlas y fortalecerlas en sus luchas, proponiendo como objetivo político:

[...] partir de nuestro abordaje ancestral cosmogónico y feminista comunitario territorial para colaborar en la recuperación emocional, física y espiritual de las mujeres indígenas defensoras de la vida en las comunidades, quienes actualmente sufren los efectos de múltiples opresiones sobre su cuerpo. El objetivo es sanarse como un acto de reivindicación personal y político y para enriquecer el tejido de la red de la vida [...] (Cabnal, 2017b:102).

El proceso de recuperación integra cinco líneas de acción, en las que se amalgaman prácticas de espiritualidades ancestrales, así como acciones colectivas en el ámbito político. La primera es la *Defensa del territorio cuerpo-tierra*, que implica “[...] asumir el cuerpo como un territorio histórico en disputa con el poder patriarcal ancestral y colonial, pero también lo concebimos como un espacio vital para la recuperación de la vida” (Cabnal, 2017b:102).

Para este proceso de sanación se hace necesario “[...] partir de la cosmogonía originaria para decodificarlo y revelar cómo opera sobre el cuerpo de las mujeres indígenas y en las relaciones dentro de la comunidad” (Cabnal, 2017b:102). De modo tal que: “Recuperar el cuerpo para dignificarse y la alegría en relación con la naturaleza es una apuesta política emancipadora” (Cabnal, 2017b:102).

La segunda línea de acción es el Acuerpamiento territorial. Dado que la defensa del territorio cuerpo-tierra es una lucha multidimensional en la que se enfrentan distintas formas de represión, provenientes de distintos actores (comunitarios, estatales, empresariales), y que van desde amenazas y agresiones físicas hasta criminalización y judicialización de las defensoras junto a sus familias, resulta urgente un acuerpamiento cosmosintiente (Cabnal, 2017a):

Por eso nos acuerpamos, es decir, estamos y sentimos las injusticias e indignaciones que viven otros cuerpos y la naturaleza a causa del patriarcado; nos juntamos y actuamos con plena conciencia para defender de manera colectiva nuestro cuerpo. Porque, antes que de derechos humanos (DDHH), se trata de principios de vida de nuestras cosmogonías, y porque se trata de un acto político en reivindicación de la vida (Cabnal, 2017b:102).

En relación con las anteriores, La sanación como camino cósmico político, es la tercera línea de acción, que parte de las espiritualidades ancestrales en su dimensión colectiva e imbricada (Humanidad-Naturaleza-Cosmos como un todo articulado). De modo tal que la sanación constituye un acto de armonización de las mujeres con estas fuerzas, a fin de proteger su cuerpo y la tierra:

La sanación convoca caminos para revitalizar y energizarse, para continuar en la defensa del cuerpo y la tierra con el fin de hacer frente al desgaste actual de las mujeres por las múltiples opresiones del sistema patriarcal, colonialista, racista, lesbofóbico y capitalista neoliberal. En ese sentido, la Red de Sanadoras Ancestrales acompaña a las defensoras en sus procesos de recuperación emocional y espiritual con una propuesta feminista comunitaria territorial. Las formas de somatización, los sentimientos y los pensamientos son abordados con los saberes ancestrales, herencia de nuestras abuelas y madres sanadoras indígenas. Sanar para nosotras es un acto personal y político para desmontar las opresiones, la victimización, para liberarnos y emancipar el cuerpo. Un acto que nos impulsa a recuperar el nuevo tiempo de liberación del cuerpo para reivindicar la alegría y, sin perder la indignación y en medio del complejo mundo, celebrar la vida, la resistencia y las sabidurías plurales, así como el hecho de estar vivas y acuerpadas (Cabnal, 2017b:103).

La cuarta línea son las *Alianzas territoriales*, entendidas como vínculos políticos “[...] feministas y territoriales para realizar acciones comunitarias y organizativas que fortalezcan las acciones de vida en armonía en las comunidades” (Cabnal, 2017b:103) en diferentes escalas: local, nacional e internacional.

Finalmente, la quinta línea de acción es la *Incidencia en la protección y resguardo integral de las defensoras*, que parte de la idea de que la protección de la mujeres, así como de sus familias, requiere acciones plurales en clave de establecer: “[...] espacios de diálogo, propuesta, acción política y seguimiento de situaciones emergentes de defensoras que corren riesgos políticos ante organizaciones o instancias nacionales e internacionales” (Cabnal, 2017b:103). Entre las acciones contempladas se cuentan algunas como:

- i) proteger la vida de las mujeres defensoras mediante prácticas comunitarias ancestrales;
- ii) aportar a las instituciones y entidades en los procesos de interpretación de la justicia socioambiental y espiritual, y
- iii) demandar la activación de acuerdos, mecanismos y protocolos de protección de DDHH nacionales e internacionales para las defensoras.

Finalmente, es importante señalar la capacidad de articulación y adaptación de esta práctica, tanto en sus acciones como en sus enunciaciones, lo que pareciera que ha sido posible a partir del hecho de asumirse a sí mismas como sujetas epistémicas y, desde allí, generar conversaciones en clave de conocimientos/saberes con otras y otros, lo que le ha permitido caminar entre diversos mundos:

Este feminismo que ha tenido una serie de condiciones previas para poder construirse donde reconocemos ese transitar en categorías y conceptos de diversos feminismos, nos ha invitado a mirarnos hacia dentro de la piel, y hacia adentro de nuestra convivencia en la comunidad creada en la vida tradicional de los pueblos originarios, de manera crítica, radical, rebelde, y transgresora, con lo cual ha sido fundamental darle vida, desde el auto reconocimiento de pensadoras.

A partir de que las mujeres indígenas nos asumamos como sujetas epistémicas, porque dentro de las relaciones e interrelaciones de pueblos originarios, tenemos solvencia y autoridad para cuestionar, criticar y proponer aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas que vivimos, podremos aportar enormemente con nuestras ideas y propuestas para la revitalización y recreación de nuevas formas y prácticas, para la armonización y plenitud de la vida (Cabnal, 2010:12).

## Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra

[...] preguntar sobre el ser. Lo que yo he visto es que en las culturas originarias no existe, o existe, pero de otra forma; entonces es ahí donde yo me comencé a preguntar en mi lengua qué es el ser, porque no existe el ser - como se entiende en castellano- sino existe un hacer-ser, o podríamos ser-haciendo. El ser no cabe en la cabeza de los seres indígenas porque está conectado con el cosmos y conectado con la Madre Tierra, porque todos los conocimientos que aparecen vienen de esa relación: «Yo no soy nada», te dicen los abuelos y las abuelas. Yo no soy nada ante un árbol; yo no soy nada ante una piedra; yo no soy nada ante una laguna. Yo no soy nada. Yo soy-siendo es por ese árbol; yo soy-haciendo es por la laguna, por las piedras, por los árboles. Pero yo soy algo es por el sol, por la luna, por las estrellas, por lo de arriba, porque este cosmos no está arriba y este tampoco está abajo, sino está en nosotros (Green Stocel, 2021:17).

### Contexto de emergencia

La semilla de esta práctica se ha gestado desde las territorialidades del pueblo Gunadule que está-siendo desde hace siglos en las fronteras impuestas por los poderes socio-jurídicos de lo que en la actualidad son los estados de Panamá y Colombia.

Es tal la riqueza ancestral y geoestratégica de estos territorios que vale la pena recordar, a manera de contexto, dos acontecimientos: primero, que es de la lengua Gunadule de donde se toma la palabra *Abya Yala* (*Tierra en Plenitud, Tierra Madura*), en el marco de la *II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*, realizada en Quito, en 2004, donde se acordó que se la asumiría para nombrar este gran territorio, en clave de un horizonte de lucha por la autodeterminación y la autonomía de los pueblos indígenas en términos onto-epistémicos, políticos y espirituales y territoriales.

Segundo, a comienzos del siglo XX, el gobierno de los Estados Unidos, en alianza con las élites locales, influyó para que se produjera la secesión panameña de Colombia, país que se encontraba devastado por el conflicto armado interno conocido como “La Guerra de los Mil Días” (1899-1902). El mismo año de este hecho, el naciente gobierno de Panamá firmó un convenio con los Estados Unidos para la construcción del canal interoceánico (dándole derechos a perpetuidad para la construcción, explotación y control del mismo), cambiando por completo la dinámica del comercio internacional desde el siglo XX, hasta hoy.

El pueblo indígena más afectado por esto fue el Gunadule, que quedó territorialmente dividido entre las fronteras de dos países.

Sin embargo, en el texto *La lucha de los siete hermanos y su hermana Olowaili en defensa de la Madre Tierra: hacia la pervivencia cultural del pueblo Kuna Tule* (Green Stocel, 2007), así como en algunas conversas, el autor deja ver que estas luchas son parte de una guerra más amplia y antigua.

Desde la palabra de los sabios Gunadule, su pueblo ha resistido a diversos intentos de dominación usando diversidad de tácticas y recursos. Desde los tiempos de la invasión europea, ante las violencias de los castellanos, se defendieron con sus propias armas; posteriormente, en tiempos de la Colonia y la República, además de sus resistencias cotidianas, se aliaron con piratas ingleses, franceses y escoceses que deambulaban por el Caribe, dado que los Gunadule son un pueblo cuyos territorios son, tanto continentales como insulares, hecho que les permitió una relativa autonomía.

Para finales del siglo XIX y comienzos del XX, las tensiones geopolíticas entre Colombia y la naciente Panamá, que se independizó (1903) con ayuda de los Estados Unidos, le significaron al pueblo Gunadule (o *Kuna Tule*, como también se ha autodenominado este pueblo) vivir la imposición de límites inexistentes para ellos de parte de dos estados-nación que intentaban ejercer “soberanía” desde la presencia militar, la evangelización, los proyectos educativos integracionistas y la venta de terrenos de los indígenas a colonos blanco-mestizos.

A lo anterior se le articulaban los intereses del capitalismo internacional y de una potencia mundial (EUA) por el *Canal de Panamá*, que suponía grandes réditos derivados del control del comercio interoceánico. Aun así, para 1925 se dio la *Revolución Kuna Tule* “[...] orientada a liberarse del dominio de la policía, recobrar su autonomía y asegurar sus tierras contra la invasión de colonos y empresarios” (Green Stocel, 2007:231).

Volviendo al contexto territorial, es importante señalar que Colombia, en donde se enraíza el nacimiento y desarrollo de la práctica, es un país que:

[...] sobresale por su marcada diversidad geográfica, biológica y cultural. Inmensas regiones costeras, andinas, selvas tropicales sobre el Pacífico y el noroeste amazónico, llanuras orinoquenses, amplias zonas desérticas y tierras insulares, son el hábitat de 115 pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes, las cuales están reconocidas como sujetos colectivos de derechos por la Constitución y la Ley [...] De acuerdo al censo nacional de 2018, las poblaciones étnicas equivalen al 13.6 % de la población total del país (48.258.494 personas), y están representadas por 1.905.617 que se autoreconocen como indígenas de pueblos originarios diferentes, y 4.671.160 afrodescendientes, raizales, palenqueros y rom. Aproximadamente el 58.3 % de la población indígena se localiza en 717 resguardos de propiedad colectiva, mientras que el

7.3 % de personas pertenecientes a comunidades afrodescendientes habita en 178 territorios colectivos de su propiedad, organizados en torno a Consejos Comunitarios (IWGIA , 2022).

Si bien los pueblos indígenas corresponden en la actualidad al 4,8% de la población y esa tendencia se ha mantenido desde hace varias décadas, su capacidad organizativa y de movilización social desde comienzos del siglo XX ha sido fundamental en la historia del país.

Un ejemplo emblemático es el proceso liderado entre 1910 y 1939 por el líder Nasa, Manuel Quintín Lame Chantre (1883-1967) quien, entre los departamentos del Cauca, y el Tolima desarrolló una serie de luchas y reflexiones en defensa de los territorios que llegó a tener relevancia nacional. Así, durante la segunda mitad del siglo XX, las ideas y el programa de lucha de Lame inspiraría los derroteros, creación y accionar de varias organizaciones indígenas durante el siglo XX (Sánchez & Molina, 2010; ONIC, 2018) para resistir a las diferentes violencias venidas de los gobiernos nacionales y locales, de las guerrillas, de las estructuras del narcotráfico, así como del ejército y los paramilitares.

El proceso de resistencia fue tan contundente que entre las víctimas civiles de esas violencias se cuentan muchas y muchos líderes indígenas. No obstante, en medio de ello, las organizaciones de pueblos originarios fueron parte activa y determinante de las presiones que llevaron a la *Asamblea Nacional Constituyente de 1991*, así como a la redacción de una *Carta Magna* que dictaba nuevo orden institucional en el que se reconocía, al menos legalmente, que Colombia era una nación “pluriétnica y multicultural” aún en momentos en los que arrebataron las violencias a gran escala por cuenta del conflicto armado interno.

De modo tal que los pasos que andan la trocha entre mundos que es la *Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra* llevan la fuerza de una dinámica de lucha social, resistencia a las violencias simbólicas, estructurales y armadas legales e ilegales, así como de diálogo intercultural, asentadas principalmente en Colombia, con vínculos en Panamá.

Esta práctica comienza a caminarse a mediados de los años ochenta, en Antioquia. Tiempos de gran turbulencia, tanto para el departamento, como para el país. En aquellos días, Colombia había dado un giro importante en la concentración de la población, que comenzaba a ser más urbana que rural, hecho atizado por el conflicto armado interno, que tenía entre sus actores armados, ya no sólo a diversas guerrillas de izquierda y nacionalistas, sino a las primeras expresiones de paramilitarismo, vinculadas con poderosos cárteles del narcotráfico, como los de

Medellín (Antioquia) y Cali (Valle del Cauca) y con diversos actores de la política partidista tradicional (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013) y el empresariado. Entre las principales víctimas de estas diversas violencias, como es usual, estaban el campesinado, los indígenas y los habitantes ciudadanos de sectores populares.

Los pueblos indígenas, buscando articular sus reivindicaciones y luchas en distintos lugares del territorio nacional fundan varias organizaciones: en 1982, la *Organización Nacional Indígena de Colombia* [en adelante ONIC], la más grande hasta el presente; el *Movimiento Armado Quintín Lame* (MAQL), la primera guerrilla indígena de Latinoamérica y el Caribe -al menos en el sentido “moderno”-, que sale a la luz pública en 1984 y operó principalmente como una autodefensa contra las violencias armadas de distintos actores sobre sus territorios, hasta 1991<sup>77</sup>; en 1985, nacería la *Organización Indígena de Antioquia* [en adelante OIA], de quien Abadio Green Stocel, líder Gunadule, que encarna la práctica conocida como *Licenciatura en Pedagogía de la Madre tierra*, fue co-fundador.

Entre los conflictos más álgidos en la relación entre los pueblos indígenas, el gobierno nacional y otros grupos armados de izquierdas y derechas, estaba la tenencia de la tierra. Mientras los grupos armados y el ejército violentaban a los pueblos mediante amenazas, destierros y asesinatos, que ocasionaban desplazamientos de la población, el gobierno nacional, además de los mismos tratos, impartía una educación de corte asimilacionista y racista.

A manera de contexto y ejemplo, por la vía de un nuevo concordato suscrito entre la República de Colombia y el Vaticano, en 1973, la educación de todos los colombianos seguía influenciada por la Iglesia Católica, destacando que, en lo que hacía referencia a los pueblos indígenas, esta injerencia era mucho más fuerte<sup>78</sup>. En palabras de Green:

---

<sup>77</sup> El MAQL hizo presencia en los departamentos del Cauca, Valle del Cauca, Tolima, Huila, así como en algunos territorios específicos del Caquetá y el Meta.

<sup>78</sup> En 1887 Colombia había suscrito un concordato con el Vaticano, que hacia 1973 fue renovado y suscrito por la administración de Misael Pastrana. En el Artículo VI se leía: “El Estado y la Iglesia colaborarán en la pronta y eficaz promoción de las condiciones humanas y sociales de los indígenas y de la población residente en zonas marginadas susceptibles de un régimen canónico especial. Una Comisión Permanente integrada por funcionarios designados por el Gobierno Nacional y preladados elegidos por la Conferencia Episcopal, reglamentada de común acuerdo, programará y vigilará el desarrollo progresivo de los planes que se adopten. Las funciones de la Comisión Permanente serán ejercidas sin perjuicio de la autoridad propia de planeación del Estado y sin que la Iglesia tenga a su cargo actividades ajenas a su naturaleza y misión” (Concordato entre la República de Colombia y la Santa Sede, citado por Martín Sánchez, 1973:171).

Lo que podíamos llegar a saber se fundamentaba en otra perspectiva, en otros conocimientos, en otra realidad que nada tenía que ver con nosotros los indígenas. No obstante, en esa época ya se hablaba en Colombia del tema de la etnoeducación y de la educación intercultural bilingüe. Pero también vimos que éstas dos perspectivas tal y como se planteaban tampoco reconocían la historia, los conocimientos, la sabiduría de los pueblos indígenas. Estas propuestas, planteadas por el Ministerio de Educación, tenían como eje central al ser individual, machista, egoísta y mercantil. Pero nosotros, ya entonces, éramos conscientes de que la perspectiva de nuestros pueblos no parte del ser individual sino de la colectividad. Una colectividad basada en el amor y la defensa del espacio, de la tierra. En este caso hablamos de la Madre Tierra (Green Stocel, 2018:59).

En 1985 la ONIC celebra un congreso: *La educación: una perspectiva en defensa de la Madre Tierra*, en donde se le pidió al movimiento indígena que considerara un gran interrogante “[...] ¿cómo lograr una educación centrada en la Madre Tierra, si todas las instituciones de educación primaria, secundaria y universitaria están centradas en el ser individual?” (Green Stocel, 2018, pág. 59). En cuanto a la educación superior, el acceso de la población indígena, además de ser sumamente limitado, presentaba niveles muy altos de deserción (Green Stocel, Sinigui, & Rojas Pimienta, 2013)<sup>79</sup>.

Ese mismo año, la *Organización Indígena de Antioquia-OIA* recuperó tierras ancestrales y logró: primero, el reconocimiento de un resguardo Gunadule que había sido usurpado en territorio colombiano, y segundo, la expulsión del territorio de las misioneras católicas de la Madre Laura en 1989, con el fin de desarrollar una propuesta curricular propia (Green, Cardozo y Ochoa, 1995, citado por Green, 2007:231).

### **Territorialidades onto-epistémicas de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra**

Para Green Stocel (2022), todo saber tiene su fundamento en la Madre Tierra, entendiendo que esta no es una perspectiva exclusiva de su pueblo, o de otros indígenas del continente, pues afirma que es común a todos los pueblos ancestrales del mundo, y que va tomando cada vez más fuerza en ámbitos más amplios de reflexión, tanto académicos, como políticos.

---

<sup>79</sup> Es importante reconocer que la tendencia a la deserción de estudiantes indígenas de las universidades continúa siendo importante en la actualidad, ya casi en el primer cuarto del Siglo XXI. En la tesis doctoral de Betty Martínez, *Estudiantes indígenas colombianos en la educación superior: entre la multiculturalidad y la exclusión* (2016), se ofrece un panorama amplio y complejo que da cuenta de lo que significa para las poblaciones indígenas el acceso a la educación, enfatizando en el nivel superior, en donde a las cifras de deserción se le suman las narrativas sobre las dificultades materiales y culturales que deben enfrentar estos jóvenes para cursar sus estudios; también se ofrece un panorama de lo que sucede una vez una minoría los culminan y se ven en la disyuntiva de volver a sus comunidades o reorientar sus proyectos de vida hacia la integración en una sociedad excluyente y racista.



Es precisamente ese el sentido desde el que se le dio forma a la *Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra* [LPMT], un pregrado<sup>80</sup> ofrecido por la Universidad de Antioquia, una de las instituciones públicas de educación superior más prestigiosas del país<sup>81</sup>. Este programa, a la fecha, ha graduado cuatro cohortes de profesionales en educación de distintos pueblos originarios de Colombia.

La *Pedagogía de la Madre Tierra* tiene una vinculación profunda e histórica con la trayectoria vital de Green Stocel. En una conversa que sostuvimos en 2018, nos contaba a un amigo y a mí que el quedar huérfano de madre, a poco tiempo de su nacimiento, con el tiempo y desde el encuentro con *el Abuelo Yajé* (Green Stocel, 2022), entendió esa pérdida como una señal para resignificar su relación con la Madre Tierra, como lo expresaba en su tesis doctoral:

He aprendido a lo largo de mi vida, que la madre tierra nos ama más que nuestras propias madres, porque mi madre me tuvo en su vientre y luego muy temprano se marchó a la morada de los creadores, cuando apenas mi vida estaba floreciendo; pero la madre tierra siempre está presente en todo momento: antes de la concepción, en el vientre de nuestras madres, cuando llegamos a este espacio de la tierra, y ella nos seguirá acompañando cuando emprendamos el viaje de regreso a la morada de nuestros creadores, a nuestra gran casa (Green Stocel, 2011:28).

En paralelo a estas luchas de finales del milenio y amanecer del nuevo, entre las décadas del ochenta hasta el 2011, Green Stocel, estudió en diversas universidades y obtuvo sus títulos como Teólogo y Filósofo, Magister en Lingüística y finalmente, el de Doctor en Educación, siendo uno de los primeros indígenas en Colombia en obtener este grado.

La pregunta que lanzó la ONIC sobre la educación propia fue caminada por varias organizaciones indígenas, hasta que casi quince años después, en el año 2000, con el telón de fondo de la nueva Constitución Política, suscrita en 1991<sup>82</sup>, los líderes de la OIA -compuesta por

---

<sup>80</sup> En Colombia, el título “Licenciatura” se refiere exclusivamente a carreras profesionales en el campo de las Ciencias de la Educación. De este modo, tenemos, por ejemplo, licenciaturas en lengua castellana, matemáticas, ciencias naturales, sociales, entre otras.

<sup>81</sup> Fue fundada en 1803 por autorización del rey Carlos IV de España y la Orden Franciscana en este año, pero fue sufriendo diversas modificaciones con el proceso independentista, de modo que, progresivamente, se convirtió en universidad pública. Actualmente es la más importante del departamento de Antioquia y una de las más relevantes del país (acreditación de Alta Calidad, según el Ministerio de Educación) y una de las cuatro más grandes de Colombia, por número de estudiantes matriculados.

<sup>82</sup> Según Green Stocel, Sinigui, & Rojas Pimiento (2013) “Uno de los cambios más significativos en el contexto nacional, lo produjo la participación [del Movimiento Indígena] en la Asamblea Nacional Constituyente en 1991, en la cual se logra el reconocimiento en la reforma constitucional de este año, algunos derechos, entre ellos, la participación electoral, que posibilita que dos indígenas puedan estar en el Congreso de la República, en representación de los indígenas de Colombia.

los pueblos *Emberá, Kuna Tule y Zenú*, que reunían a más de 160 comunidades- buscaron los medios para materializar un proyecto educativo que diera respuesta a ese interrogante.

En tal propósito, además de propiciar muchos debates internos para saber qué deseaban, buscaron aliados, encontrando receptividad entre los miembros del grupo de investigación DIVERSER, de la Universidad de Antioquia [en adelante UDEA], en un momento en el que se estaba dando un importante debate sobre la pluri, multi e interculturalidad en Colombia.

Si bien la Constitución Política establecía en su Artículo 7º que: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”, por aquellos días no eran muy claros *los cómo*s para materializar ese mandato político, pues después de varios siglos de desprecios, violencias y olvidos, había muchos retos que la OIA y la UDEA decidieron encarar juntas, proceso que tardó varios años:

Comenzar con esta propuesta fue muy difícil porque sabemos que cualquier universidad en este país es igual: no es colectiva y es “racional”. Todo está fundamentado en la ciencia cognitivista y en el positivismo. Es decir todo debe ser medido y demostrado, el enfoque es cuantitativo y la concepción del tiempo es lineal. Desde este enfoque es muy difícil entender que aquí se habla de otro tiempo que no es lineal, sino en forma de espiral, es decir, un tiempo circular en el que el pasado es muy importante. Es a partir del entrelazamiento entre presente y pasado que se construye el futuro [...]

Pasaron cinco años de discusiones con los defensores de la pedagogía tradicional. En esa discusión quedó muy claro que la sabiduría y el conocimiento de los pueblos indígenas y el conocimiento de Occidente es como el agua y el aceite. Son visiones irreconciliables. Por ejemplo, en Occidente la tierra se ve como un negocio, como una propiedad, como algo que se puede comprar y vender. Nosotros los pueblos originarios vemos la tierra como nuestra madre. De hecho para nosotros la tierra y el cuerpo es una misma cosa. [...] a pesar de las notables diferencias con la concepción de Occidente, no pretendemos medir quién tiene razón, quién sabe más. Se trata de dialogar en la diferencia. Se trata de ver que existen otras formas de conocimiento, otros saberes, otras miradas. Se trata, pues, de que los saberes occidentales que se enseñan en instituciones educativas como la universidad se sienten a dialogar respetuosamente con los saberes indígenas. Esto sucede ya tras seis años de debate. Ya dijimos que al principio fue muy difícil hacer comprender que para nosotros el petróleo es la sangre de la madre tierra, que el carbón es placenta sagrada, que el oro y la plata

---

Otro de los cambios sustantivos fue el reconocimiento de los territorios indígenas, como Entidades Territoriales de la nación, por lo tanto los resguardos entraban a participar en el Sistema General de Participación, donde se requería de un mínimo conocimiento para la elaboración de proyectos comunitarios, el conocimiento de convenios interadministrativos, el manejo administrativo de los dineros y la administración de los recursos naturales y su territorio. La Organización en los años 90, ante estas nuevas realidades continúa fortaleciendo su escuela de formación, aprovechando diferentes espacios de la organización, para que los líderes pudieran conocer, difundir y promover los derechos constitucionales, así como las normativas de las entidades territoriales indígenas y su autonomía” (pág. 88).

son la columna vertebral de la Madre Tierra. Era muy difícil hacer entender que el cuerpo que yo tengo explica el cosmos (Green Stocel, 2018:60).

Resulta difícil imaginar que una universidad pública de cualquier país de Latinoamérica y el Caribe avale un programa académico que propone a la *Madre Tierra* y no al *Logos* como la raíz de sus conocimientos/saberes.

En una conversación personal, en el año 2018, Abadio refería alegremente que después de seis años de discusiones al interior de la Facultad de Educación, el Consejo Académico de la Universidad de Antioquia -compuesto por más de treinta decanos y decanas-, tras de expresar algunas preocupaciones sobre la “rentabilidad del programa”, se tardó solo un día en aprobarlo.

Para Green Stocel, de ahí en adelante, el proceso de aprobación ante el Ministerio de Educación fue más dinámico. Así, para ese mismo año, la LPMT “[...] se inserta en el Plan de Desarrollo de la Universidad de Antioquia 2006-2016” (Green Stocel, Sinigui, & Rojas Pimienta, 2013:89), comenzando a operar formalmente.

Pero ¿en qué consiste la propuesta de la *Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra*? Para dar respuesta a esta pregunta, comienzo refiriendo una imagen que quedó grabada en mi memoria, después de participar como profesor acompañante en un seminario liderado por Abadio en la *Maestría en Comunicación-Educación en la Cultura* de UNIMINUTO<sup>83</sup>, en Bogotá, en el año 2018.

La siguiente imagen representa el modelo pedagógico de la LPMT y es una mujer en embarazo, delineada por espirales:

---

<sup>83</sup> La Corporación Universitaria Minuto de Dios-UNIMINUTO, es una institución de educación superior, de inspiración católica, que fue fundada en 1992 por el sacerdote eudista Rafael García-Herreros, quien fue un personaje nacional y dejó un legado vigente hasta la actualidad, debido a que, desde enero de 1955 y durante 38 años más, aparecía en televisión nacional -que llegó a Colombia 1954- durante un minuto, haciendo reflexiones sobre el país e impulsando diversas iniciativas sociales. Este espacio sigue vigente en la televisión privada colombiana, dirigido por el actual presidente de la Corporación El Minuto de Dios, el padre Diego Jaramillo Cuartas, cjm.

## Ilustración 2. Modelo Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra.



Fuente: Sitio web del programa

Al iniciar el seminario, el día de la presentación, nuestro profesor invitado le solicitó a los estudiantes que respondieran a cuatro preguntas: i) *¿Qué significa tu nombre?*, ii) *¿Qué sabes de tu historia cuando estuviste en el vientre de tu madre?*, iii) *¿Dónde está sembrado tu cordón umbilical, tu placenta y tu ombligo?*, y iv) *¿Qué relación tienen todas esas tres preguntas con la vida que tienes?* Las respuestas fueron alegres, tristes, diversas. Esta mediación, intentando sintetizar, generó una deslocalización radical de roles estudiantes-profesores, situándonos como seres humanos interesados en aprender, con historias interesantes, abrumadoras y complejas, también de mucha fortaleza; hubo risas y lágrimas, comprensión, curiosidad y respeto. Este primer encuentro, de una gran potencia autorreflexiva potenció el diálogo y la interacción entre los participantes, como una espiral de dentro hacia fuera, y que vuelve de afuera hacia dentro.

La ruta pedagógica de la *Licenciatura en Pedagogías de la Madre Tierra* se propone como un camino que posibilita a los estudiantes “[...] reconocer la historia de su ser, de su familia y de sus comunidades para acompañar los sueños pedagógicos y políticos de su pueblo en la sanación y protección de la tierra” (Licenciatura en Pedagogías de la Madre Tierra, 2020). Esta ruta tiene cuatro momentos, que se relacionan en espiral y constante interacción unos con otros: *Origen*, *Desequilibrio*, *Sanación* y *Protección*; cada uno de ellos se representa mediante tres órganos del cuerpo de una mujer

embarazada. El primer momento se refiere al Útero; el segundo a la Cabeza y el tercero al Corazón. El cuarto es la vuelta al Útero, a fin de sembrar la semilla que ha sido sanada y se renueva.

El primer momento, *Origen*, se representa en el Útero, la matriz femenina. Corresponde al primer año de la licenciatura (primer y segundo semestres). El propósito es trabajar las historias de origen, tanto de cada uno de las y los estudiantes, como de sus pueblos y culturas. Los estudiantes y sus pueblos -que son uno mismo- llevan en sí muchos dolores, derivados de siglos de desprecios y violencias de la sociedad hegemónica y colonial. El resultado más común es sentir vergüenza de ser indígenas, o “diferentes” en algún sentido<sup>84</sup>:

Recurrir a la historia de origen se articula con el propósito pedagógico de formar mujeres y hombres conocedores de sus realidades y críticos ante las amenazas de muerte de la tierra que se evidencia en políticas internacionales y nacionales de gobernantes, pero que también se han estructurado en las prácticas cotidianas de relación consigo mismo, con la familia y con la escuela. Prácticas que deben ser revisadas desde una perspectiva de reconstrucción del origen biográfico y autobiográfico [...] La Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, además de formar en conocimientos de diferentes culturas desde sus relaciones con la Tierra, debe coadyuvar en transformar prácticas de opresión, de inconciencia y en la formación de seres de corazón bueno y palabra dulce que pongan sus conocimientos al servicio de la recuperación del origen desde una profunda conexión entre la educación y la vida (Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, 2020).

Para Green Stocel (2013), este es un momento en el que es preciso *armonizar*, un término fundamental en las medicinas tradicionales indígenas en Colombia y otros lugares de Abya Yala. *Armonizar* es reestablecer las fuerzas, retomar alientos desde la activación de la memoria, para que las y los estudiantes se sientan orgullosos de su historia y reconozcan sus circunstancias como potencia transformadora:

[...] ¿cómo se sube la autoestima? Regresando al origen primero en el vientre de nuestra madre ¿Qué cosas sucedieron cuando estuve en el vientre de mi madre? Cuando estuve en el vientre de mi madre fue que este país estaba en guerra. Cuando estuve en el vientre de mi madre la sociedad colombiana estaba desintegrando el territorio. Entonces, cómo podemos esperar que ese niño, esa niña pueda tener su conciencia tan clara de identidad, si toda la vida hemos estado con otras culturas que no te valoran. Además hemos vivido con unas políticas de un estado que no nos ha valorado como nosotros somos, no nos han valorado nuestros conocimientos ni nuestra sabiduría (Green Stocel, 2018:67).

---

<sup>84</sup> La experiencia con nuestros estudiantes de la maestría en la Maestría en Comunicación-Educación en la cultura, en su mayoría blanco-mestizos, una minoría autorreconocidos como afrocolombianos, y uno solo como indígena, todos de orígenes tanto campesinos y ciudadanos, fue semejante: el dolor de la vergüenza por ser lo que se es.

*Desequilibrio*, el segundo momento, está vinculado con la Cabeza de la mujer embarazada. Se vivencia en el tercer y cuarto semestre, el segundo año de la carrera. Aquí se entiende que el análisis de los *desequilibrios* o *interferencias* implica reconocer, visibilizar y explicar diversas problemáticas que atraviesan, tanto el estudiante como su comunidad, las organizaciones políticas y espirituales de su pueblo, porque todas están conectadas. Para Green Stocel, un problema recurrente que emerge en estas reflexiones es la crisis de identidad, derivada de los encuentros, conflictos, subordinaciones, resistencias e integraciones, en últimas, del choque entre las diversas prácticas hegemónicas occidentales con los cuerpos y los territorios indígenas, lo que lleva a un estado permanente de conflictividad interna que se expresa en falta de respeto por la cultura de cada pueblo:

Son cinco siglos de atropello en la historia conocida, y de desequilibrios donde ha habido amenazas, muertes, y masacres, físicas y culturales. A lo largo de la historia la otra cultura que trajeron los castellanos impuso prácticas de un ser individual, mercantil, machista, racional, católico, superior a la naturaleza, un ser egocéntrico [...] Estas ideas terminaron imponiéndose como forma de vivir y la educación fue y ha sido el mejor instrumento para que las comunidades ancestrales olviden y oculten su pasado originario, y es por eso por lo que en el currículo oficial del Estado no aparecen reconocidas las historias de origen de los pueblos y sus sabidurías [...] Este sistema educativo también ha ocasionado el desequilibrio de seres colectivos, el olvido a la Madre Tierra ha formado seres pasivos desconectados con el cosmos y con la tierra como ser vivo (Licenciatura en Pedagogías de la Madre Tierra, 2020).

Comprender las características y efectos del desequilibrio (de dentro hacia afuera y de afuera adentro, de la persona a las comunidades y viceversa) se estima como un acontecimiento que le permite al estudiante “[...] resignificar su vida, para revitalizar sus saberes y dialogar con otras culturas” (Licenciatura en Pedagogías de la Madre Tierra, 2020). De lo anterior se colige que el ejercicio no es puramente introspectivo, sino que implica una apertura a mirar hacia la cultura propia y hacia otras, a fin de reconocer los lugares, los saberes espirituales, en últimas, las prácticas de relación con la Madre Tierra, que es de donde han surgido las diversas resistencias basadas en “aprender/recordar la historia y caminar los sueños” (Licenciatura en Pedagogías de la Madre Tierra, 2020).

El tercer momento es la *Sanación*, representado por el Corazón. Corresponde al tercer año (quinto y sexto semestre) de la carrera. En este punto se enfatiza en que las quejas y los lamentos sobre los *desequilibrios* e *interferencias*, los sufrimientos por las violencias (físicas, simbólicas, estructurales, onto-epistémicas) acaecidas, si se prolongan, entorpecen e inmovilizan la capacidad de acción y transformación. El propósito de este momento es buscar diversas alternativas para

la sanación, tanto de los estudiantes, como de sus comunidades, acudiendo principalmente a prácticas y técnicas provenientes de la sabiduría de la Madre Tierra, entre las que se articulan el uso de plantas sagradas, la escucha, la observación, la palabra dulce y el tejido, entre otros.

En un texto titulado *El otro ¿soy yo?* (2016); Green Stocel reivindica la importancia de la sanación del corazón como un proceso intersubjetivo, que implica sentipensar distinto, resignificar las relaciones consigo mismo, con las comunidades, el territorio y otros actores sociales (el destacado en negrilla es del autor):

Podemos vivir, podemos seguir sosteniendo el equilibrio del mundo, si rehacemos nuestros planes de vida. Si tocamos con las manos a nuestros abuelos-estrellas. Si preparamos el corazón [...] **Necesitamos tiempo para preparar el corazón. Y aquí viene nuestra solicitud, que nos sale de la memoria: ¿Podemos inventar con ustedes este tiempo?**<sup>85</sup> (Green Stocel, 2016:27).

Preparar el corazón requiere reconocer tanto los orígenes como los desequilibrios e interferencias para poder sanar colectivamente, a la vez que requiere un tiempo construido colectivamente para sanar y crear nuevos caminos.

Finalmente, el último momento, correspondiente a los últimos dos años de la formación (semestres siete, ocho, nueve y diez) es denominado *Protección*: es la vuelta al Útero (al Origen), pero esta vez con una semilla sana, que busca germinar:

La protección y el cuidado implica la construcción de un lugar ético de comprensión de valores, saberes y prácticas que requieren ser tejidos y sostenidos en el tiempo. Donde la pedagogía como apuesta central debe posibilitar un sujeto y una cultura con capacidad de transformación y de camino hacia un buen vivir, en el sentido que sea posible desde los territorios y el horizonte de quienes participan y construyen en este Programa (Licenciatura en Pedagogías de la Madre Tierra, 2020).

Volver al origen, implica incorporar las experiencias de un camino de sanación en el compromiso renovado, desde un corazón transformado en el espíritu de protección y cuidado de la Madre Tierra, por ende, con capacidades para “[...] reinventar y fortalecer las comunidades desde un horizonte más amplio, que reconoce y valora diversas formas de producir conocimiento, de sanarse y de proteger la Madre Tierra (Licenciatura en Pedagogías de la Madre

---

<sup>85</sup> Destacado en negrilla en el texto original.

Tierra, 2020). Todo lo anterior implica un proceso de formación colectiva de sujetos de buen corazón, o «*só bia*», en Gunadule.

En este proceso, el tejido curricular tiene varios pilares, como los que sostienen las casas ceremoniales de los pueblos indígenas: *Gobierno, Administración, Educación, Cultura, Salud, Territorio, Género, Generación y Familia*. Estos pilares se desarrollan en distintos espacios académicos bajo la metáfora de la siembra, que se estructura en cuatro pasos: preparar la tierra, seleccionar la semilla, cuidar la semilla (sembrar) y cosechar.

En un sentido más general, la formación en la LPMT se estructura mediante ciclos: *Básico* (*Origen y Desequilibrio*, los dos primeros años), en cuyos espacios de formación los estudiantes “[...] tejen conocimientos, saberes y prácticas que posibilitan adquirir herramientas en una lectura presente-pasado, presente-presente y presente-futuro para analizar la relación de sujetos, familias y comunidades con la tierra como madre” (Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, 2020). Luego, en el ciclo *Transición* (correspondiente al momento de *Sanación*), se pretende que en los espacios de formación se construyan procesos educativos que posibiliten la sanación de los seres humanos con la Madre Tierra. Finalmente, el tercer ciclo es de *Profundización*, el que: “Los estudiantes, en diálogo con las necesidades de sus comunidades, podrán escoger entre tres posibilidades de énfasis para la profundización: Lenguajes e Interculturalidad; Salud Comunitaria Intercultural y Ordenamiento y Autonomía Territorial” (Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, 2020).

En dos conversas realizadas con Sabiné Sinigúí, del pueblo Emberá, y quien ha acompañado el proceso desde que se comenzó a gestar, hasta el presente<sup>86</sup> los egresados de las cuatro cohortes del programa se desempeñan principalmente como docentes en escuelas y colegios ubicados en sus propias comunidades desde donde han desarrollado proyectos comunitarios que se han gestado y caminado con sus pueblos desde que eran estudiantes en la LPMT; otros y otras, han asumido en paralelo a la docencia, liderazgos tanto políticos como

---

<sup>86</sup> Sinigúí, ha hecho un camino junto a la LPMT: primero, como estudiante indígena del pregrado en comunicación de la UdeA, participó en los semilleros de investigación creados por la OIA y el Grupo DIVERSER, que sirvieron de fundamento para crear la licenciatura; luego hizo parte de los procesos de formación y diplomados a líderes y maestros indígenas en el “Bachillerato Indígena”; en un tercer momento participó, como estudiante de la *Maestría en Educación Intercultural* y profesora de la LPMT y, cuarto, en la actualidad (2023) es estudiante del *Doctorado en Educación Intercultural*; en ambas desde la línea de investigación que proviene de *Pedagogía de la Madre Tierra*.



tradicionales en sus comunidades y en las organizaciones regionales y nacional, en los que la educación es un eje central del fortalecimiento de los pueblos y el territorio (Sinigui, 2022)

Finalmente, es importante señalar que uno de los aspectos centrales de la LPMT tiene que ver con la relación entre pedagogía y territorialidad. Cada semestre, los estudiantes adscritos al programa deben asistir a clases en Medellín, en donde está la sede principal de la UDEA, durante quince días; posteriormente, se hace *el encuentro regional*, en donde los estudiantes comparten y socializan lo aprendido con sus comunidades. El resto del periodo académico lo viven principalmente en sus lugares de origen, pues se entiende que las pedagogías de la Madre Tierra tienen su raíz, justamente, en los territorios de los que proviene cada cual. Después, vienen los *encuentros zonales* (se divide el país en siete zonas) en donde, por ejemplo, se teje la palabra entre estudiantes y sabios de diversos pueblos, luego los estudiantes vuelven a sus comunidades y comparten lo aprendido allí. Las otras actividades que desarrollan los pedagogos de la Madre Tierra en formación se desarrollan directamente en sus comunidades, con el aval y orientación de sus Autoridades Tradicionales y se socializan mediante un *encuentro local*, que se realiza a final de cada semestre para seguir el proceso a lo largo del programa.

A lo largo de todo el proceso, los docentes del programa deben planear y trabajar en equipo para acompañar a los estudiantes en sus territorios, caminando juntos la palabra. Además, la LPMT cuenta con un *Consejo de Sabios* de los pueblos de los estudiantes de cada cohorte, compuesto por Autoridades Tradicionales que también hacen parte del proceso. Precisamente, con respecto a tal organización de este tejido curricular, Abadio Green indica que todos deben estar dispuestos a escuchar y a aprender, principalmente los profesores, trabajando en colectivo:

Cuando hacemos toda la programación, debemos hacer la organización con cada colectivo. Por ejemplo, hay un colectivo encargado de historia, otro del movimiento indígena, uno de matemática, uno de pedagogos, de investigadores, hay colectivos para acompañar todo el proceso de lo que nosotros llamamos la semilla de la investigación y hay un colectivo de lingüística. Cada grupo se reúne y planea conjuntamente. Luego de la planeación todos los profesores distintos vamos a una asamblea de profesores, donde cada uno expone lo planeado y viene una discusión general y un enriquecimiento del programa general. Por eso nuestra forma de trabajar es colectiva; en mi equipo cada uno habla y opina sobre los diferentes autores que han escrito sobre los temas, las películas, narraciones, música, teatro que se pueden utilizar, y a partir de allí se elabora el documento que asigna las tareas que debe desarrollar cada uno [...] Por eso nuestra forma de dar clases es circular. Todos estamos en círculo (Green Stocel, 2018, pág 62).

## Epistemologías Ch'ixi

Lo decolonial es una moda, lo post colonial es un deseo,  
lo anticolonial es una lucha cotidiana y permanente  
(Rivera Cusicanqui, 2018, 00:149)

### Contexto de emergencia

Indagar por los orígenes de esta práctica de conocimientos/saberes fronteriza implica, siguiendo a quien la encarna, la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, caminar por dos senderos que se trenzan: el de la *memoria corta* y el de la *memoria larga* (Rivera Cusicanqui, 2010b [1984]), pues la relación entre ambas es clave para comprender, tanto la perspectiva, como los haceres de esta experiencia, *mirando hacia el pasado para caminar por el presente y el futuro* de Bolivia que, en términos de autorreconocimiento, es el país con mayor porcentaje de población indígena (Statista, 2021)<sup>87</sup> en Latinoamérica y el Caribe:

Según el Censo Nacional de 2012, el 41% de la población boliviana mayor de 15 años es de origen indígena, aunque las proyecciones de 2017 [...] señalan que ese porcentaje se habría ampliado al 48%. De los 36 pueblos reconocidos en el país, habitan en los Andes mayoritariamente los de habla Quechua (49,5%) y Aymara (40,6%), que se autoidentifican con 16 nacionalidades (IWGIA, 2020).

Comenzando con la memoria larga, en ese *quipú* se cuentan distintas formas de organización y resistencia, que no comienzan con la conquista y la colonia. Entre 1100 y 1480 en las inmediaciones del lago Titicaca se dieron organizaciones regionales aymaras que coexistían con el Imperio Inca, hasta que finalmente fueron anexadas al *Tawantinsuyo*<sup>88</sup>. Con la

---

<sup>87</sup> Según este portal de estadística, a 2021, los cinco países con mayor porcentaje de población indígena al interior de sus territorios son: Bolivia (48%), Guatemala (43,8%), México (19,4%), Chile (12,8%) y Perú (12,1%). Es importante considerar que la cantidad de población de un país a otro varía notablemente. A manera de ejemplo, México es el estado nacional en donde vive mayor cantidad de indígenas del continente (25 millones), pero su población total supera los 100 millones, mientras que en Bolivia son 5,6 de un total de 11,8 millones. Sin embargo, los datos de Bolivia se pueden contrastar con otros de la CEPAL “[...] según las cuales, la población indígena en Bolivia constituye el 81,2% de la población total, o las del Banco Interamericano de Desarrollo que hablan del 71% de los indígenas. La población indígena no es homogénea, se divide en varias etnias de diferentes culturas: quechuas y aymaras, originalmente de la sierra y las tribus de la selva como ese ejas, chiquitanos, yuquis, guayaras y guaraníes” (Makarán, 2007:298).

<sup>88</sup> Refiriéndose a las relaciones de los aymaras en su condición de subordinados al Imperio Inca: “Por una parte su lengua y estructuras sociales pudieron perdurar en la dominación incaica; por el otro la dominación no se erigió bajo una idea de matanza e imposición de una civilización como en el caso de la conquista española, al decir esto no quiero recrear una imagen romántica de la dominación [...] me basta con señalar que los incas si bien permitieron una autonomía ello no se tradujo en dejar de ver a los aymaras como un pueblo dominado” (Malibrán Porto, 2006, pág. 5).

invasión y colonización europea de Abya Yala, el principal destino de la *Provincia de Charcas*, luego llamada *Provincia del Alto Perú* -hoy una parte importante del territorio boliviano- fue ser una de las despensas agrícolas y mineras del Imperio Español, por lo que la institución colonial preponderante fue la mita.

Este proceso no estuvo exento de expresiones de rebeldía: entre 1779 y 1781 se produjeron varias insurrecciones indígenas encabezadas por dos líderes mestizos y uno aymara: *Tupac Amará II* en el Cusco, entre 1780 y 1781, *Tomás Katari*, en la Provincia de Charcas, entre 1779 y 1781, *Julián Apaza Nina*, más conocido como *Tupac Katari*, respectivamente, todas del Virreinato del Perú.

En las tradiciones orales y en la historia de los movimientos indígenas de los Andes, el móvil de la traición de criollos, mestizos y religiosos, así como de miembros de sus propios pueblos a estos líderes, sumados a la brutalidad y sevicia de la represión por parte de los criollos y peninsulares es recordada: dos de sus líderes fueron desmembrados públicamente y sus despojos fueron exhibidos en las calles; otro de ellos, una vez tomado prisionero, amarrado, fue arrojado por un precipicio por los españoles, sin juicio alguno. Diez años después, la mita fue abolida.

De estos tres procesos, en la *memoria larga* de los y las indígenas bolivianos quedó sembrada la semilla de que un sistema represivo podía ser combatido, lo que se demuestra en que, a lo largo del siglo XIX, se dieron varios acontecimientos marcados por sublevaciones y conflictos políticos. En 1809, las insurrecciones de Chuquisaca y La Paz, inauguraron las guerras de independencia contra el Imperio Español en Latinoamérica y el Caribe/Abya Yala/América.

También, de la mano de las luchas de pueblos indígenas, se concretó la independencia y creación de Bolivia en 1825, más como un acto de administración político-territorial que como un el resultado de un proyecto de nación, pues la intención de Bolívar era crear repúblicas en la región que consolidaran institucionalmente el poder, por supuesto, orientado por los criollos.

A este respecto, la relación del estado-nación con los pueblos originarios era compleja y contradictoria. Aunque en 1825 el sistema de las “dos repúblicas” (un sistema legal y jurídico para indígenas y otro para criollos y mestizos) fue abolido, y se eliminaron las cargas tributarias de tiempos coloniales sobre los pueblos originarios mediante un impuesto general, el dar a los

indígenas el status de “ciudadanos” afectaba duramente las formas de organización tradicional indígena, sus usos y costumbres, así como la autonomía y propiedad colectiva de la tierra, que se expresaba en los *Aillus* o *Ayllus*, las *Markas* y los *Suyus* o *Suyos*.

Vale recordar *aillu* o *ayllu*, se refiere a la estructura organizativa básica de estos pueblos, y que para la investigadora boliviana Luisa Jorge-Colquechuima (2021), significa: “[...] comunidad, linaje o familia, casta, parentesco; unidad como nación originaria, cultura espiritual y territorialidad [...] el conjunto de descendientes de un antepasado común, real o supuesto que conviven en un espacio territorial en forma colectiva y con un espíritu de reciprocidad (pág. 103)”.

La unión de varios *aillus* estructuraba las *markas* y los *suyus* o *suyos*, semejantes a regiones-confederaciones:

Este proyecto de integración encontró resistencia entre los indígenas porque las reformas republicanas acababan con el sistema de autoridades indígenas y con la figura de los protectores y representantes de indígenas en los tribunales de justicia. La representación corporativa perdería vigencia en beneficio de la representación de ciudadanos individuales, no aceptada por los indígenas” (Cruz Rodríguez, 2012:46).

No obstante, ante las maltrechas finanzas nacionales, en 1828 los gobiernos republicanos de la época volvieron a grabar en particular a los indígenas, retornando a prácticas de gobierno muy semejantes a las coloniales.

El hecho es que, siguiendo a Choque (2001): “[...] durante todo el siglo XIX el indígena no estuvo incorporado a la nacionalidad boliviana” (pág. 110), lo que llevó a diversos levantamientos indígenas, así como a distintas resistencias a lo largo de todo el siglo XIX, pero particularmente en su segunda mitad, pues los gobiernos liberales, desde una perspectiva que combinaba eurocentrismo, capitalismo y racismo, es decir, *colonialismo interno*, intentaron acabar con la propiedad colectiva de la tierra, como eran los usos y costumbres indígenas, por medios jurídicos, como la llamada *Ley de Exvinculación* (1874).

Según el boliviano Esteban Ticona (2003), esta ley:

[...] sancionaba la sustitución de la propiedad colectiva del *aillu* por la propiedad individual. En otras palabras, se declaraba legalmente la extinción del *aillu* y se pretendía parcelar su territorio, individualizando la propiedad comunal, mediante la dotación de títulos individuales [...] Para las poblaciones indígenas andinas, fue un golpe duro, pues el Estado boliviano pretendía destruir la

estructura y la organización del aillu mediante un decreto. Como consecuencia de la aplicación de la citada Ley de Exvinculación, se desató el más importante proceso de expropiación de tierras comunales de la historia republicana, implementado a través de la Revisita General de tierras, del año 1881 [...] Frente a esta política estatal anti-indígena, alrededor de 1880 se constituye un movimiento indígena, denominado los Apoderados Generales, que estaba conformado por autoridades originarias como Jilacatas, Mama jilacatas, Jilanqus, Mallkus, Mama mallkus, Curacas, etc. de los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Chuquisaca y Cochabamba (pág. 1).

A este acontecimiento le suceden otras luchas durante la primera mitad del siglo XX, entre los que se cuentan: el *Movimiento de los Caciques Apoderados*, quienes entre 1912 y 1952, emprendieron una larga defensa jurídica para la restitución de las tierras comunales, usurpadas por las haciendas, propiciadas por las élites políticas y el gobierno nacional, quienes eran sus principales beneficiarios. Siguiendo a Ticona, y desde la perspectiva de esta investigación, el eje del conflicto entre criollos-mestizos e indígenas era onto-epistémico, respecto a cómo, desde distintos mundos, se comprendía el territorio:

[...] no meramente como medio de producción sino como el territorio del aillu y la comunidad considerado en su conjunto. Vale decir, desde el espacio productivo y social, hasta los espacios sagrados de los uywiris (cerros tutelares), que representan la relación de la comunidad con sus antepasados (Ticona, 2003:2).

Para 1920, en el marco de una rebelión indígena generalizada, recogiendo muchos de los aprendizajes de siglos y décadas anteriores “[...] se gestó la constitución del gobierno comunal de Jesús de Machaca” (Ticona, 2003:3), conformada por un cabildo de los doce aillus, que sería la instancia máxima del poder.

Hacia 1930, Eduardo Nina Quispe funda la *Sociedad República del Collasuyo*, que progresivamente se convirtió en un centro de circulación de ideas y reflexiones para hacer contrapeso al régimen que hacía uso de la tríada iglesia/estado-nación/educación para desplegar su dominio onto-epistémico, de modo que: “[...] Nina Quispe o su paralelo Centro Educativo de Aborígenes Bartolomé de las Casas, pensaban en cómo la «educación del indio» podía coadyuvar a la enseñanza, defensa, y restitución de los territorios de los aillus, amenazados y/o convertidos en haciendas” (Ticona, 2003:4.)

La labor educativa-política de Nina Quispe fue fundamental, por tres razones: por una parte, era una propuesta basada en las estructuras organizativas y las comunales de los *aillus* y las *markas*; en segunda instancia, a la par del proceso educativo, producía y publicaba reflexiones de impacto nacional, como *De los títulos de composición de la corona de España* (1932), en

donde argumenta que los *aiillus*, legalizados mediante títulos coloniales, fueron comprados mediante el trabajo en la mita y los tributos de los pueblos indígenas a la corona española, proponiendo una renovación de Bolivia desde una idea de soberanía de los pueblos indígenas<sup>89</sup>; y tercera, los sentipensares y procesos educativos promovidos por Nina Quispe se extendieron a toda Bolivia, llegando a departamentos como Santa Cruz, el Beni y Tarija, al oriente, hacia las llanuras y la selva.

Para 1941, en las tierras ancestrales de *Tiawanaku* (una de las civilizaciones más antiguas de Abya Yala) Fausto Reinaga funda el *Partido Agrario Nacional-PAN* o *Asociación Nacional Bolindia*, que años después sería el *Partido Indio de Bolivia*, con el propósito de que los y las indígenas tuvieran un papel fundamental en la construcción de la nación boliviana (Rivera Cusicanqui, 2010; Cruz Rodríguez, 2012).

El acontecimiento que activa *la memoria corta* es la insurrección popular que se dio en el año 1952. Después de una dinámica política llena de tensiones posteriores a la *Guerra del Chaco* (1932-1935) con Paraguay, de la que Bolivia salió derrotada y debilitada, emergieron varios liderazgos de corte militar-populista, que forjaron parte de lo que posteriormente sería el *Movimiento Nacionalista Revolucionario-MNR*, llevando a que, en 1951, resultara electo presidente Víctor Paz Estenssoro.

Ante este giro, las élites blanco-mestizas bolivianas, temiendo las posibles reivindicaciones indígenas y por ende, la pérdida de los privilegios que ello suponía, se aliaron con un sector de ejército, que favoreció el desconocimiento de los resultados de los comicios.

Un año después, en 1952, los líderes del *Movimiento Nacionalista Revolucionario* comenzaron un golpe de estado, que devino en una exitosa revolución popular, pues rápidamente se le sumaron campesinos, obreros, mineros y estudiantes, entre otros:

El populismo boliviano no tiene parangón en la región andina. Los cambios producidos por la Revolución de 1952, sobre todo la sindicalización y el sufragio universal, le permitieron a las élites

---

<sup>89</sup> En palabras de Ticona (2003): “Este era el argumento central del movimiento indígena de la época para exigir al gobierno la inmediata posesión (en algunos documentos aparece como deslinde) administrativa en favor de los *aiillus*, a pesar de que muchas de estas tierras estaban en poder de los expropiadores a partir de la revisita de 1882” (pág.4).

del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) interpelar al “pueblo”, formado mayoritariamente por campesinos indígenas, dándoles por primera vez “voz” y erigiéndolos como pilar de la nación boliviana. De esa forma, la articulación del indígena en el proyecto nacional-popular fue por primera vez activa. Sin embargo, el discurso que los sustentaba no los reconocía como indígenas sino que los subsumía en el ideal del mestizaje y los asumía solo como campesinos. La forma como el “campesino” empezó a ejercer la ciudadanía estuvo tutelada por el partido y los militares en el poder, mediante mecanismos clientelistas (Cruz Rodríguez, 2012:85).

Para Ticona (2003), si bien este hito implicó cambios importantes, muchos de ellos fueron en sentidos “[...] distintos de las pretensiones de los sectores obreros, indígenas, campesinos y populares urbanos, que habían sido el soporte social de la revolución y habían encumbrado en el poder político al MNR” (pág. 5). Es de esta manera como

El movimiento katarista e indianista fue de los primeros en reintroducir de manera muy explícita la problemática del reconocimiento de los pueblos indígenas del país [...] Haciendo una rápida historia, hay que recordar que las primeras manifestaciones de una nueva conciencia étnica aparecen a fines de la década de los años 1960. Una nueva generación de aimaras que estudiaban en La Paz empieza a organizarse, fundando el Centro Cultural 15 de Noviembre [...]

Bajo la influencia de indianistas como Fausto Reinaga, redescubren la figura histórica de Tupaj Katari y Bartolina Sisa (ejecutados en 1781) y empiezan a percibir sus problemas desde otra óptica. Son los primeros que empiezan a declarar sentirse "extranjeros en su propia tierra" [...] A pesar de que la revolución de 1952 les había incorporado formalmente como ciudadanos "campesinos", en la práctica continuaban sintiéndose objeto de discriminación étnica y manipulación política [...]

En este sentido, el movimiento katarista e indianista viene a ser un fruto no previsto de la revolución de 1952, desde dos vertientes: es producto de sus conquistas parciales (educación, participación política del "campesinado") y producto también del carácter inconcluso de estas conquistas. Las primeras abrieron horizontes y despertaron nuevas expectativas; su carácter de inconclusas generó una frustración que hizo resurgir la memoria larga, de un plurisecular enfrentamiento con el Estado (Ticona, 2003, pág. 6).

Esta emergencia de pensamiento indigenista-katarista durante los años sesenta contrasta con el hecho de que, en 1964, acontece un golpe de estado que lleva a la presidencia al general René Barrientos. De allí en adelante le suceden tres gobiernos militares más, con perspectivas políticas diferentes, pero marcadas por el autoritarismo, hasta 1982. En contraste con esta dinámica represiva, las organizaciones y movimientos sociales se compactaron y estructuraron: en el prefacio a una reedición del emblemático *Oprimidos pero no vencidos*, Rivera Cusicanqui sintetiza esos años:

La actual crisis estatal boliviana se inicia con la masacre de Tolata, Epizana y Melga en 1974, y entra en una fase de prolongada exasperación con la llegada de la democracia. La experiencia de la izquierda en el gobierno, a través de la UDP, puso en evidencia algunos aspectos de la naturaleza de esta crisis y develó la matriz colonial del Estado y de la forma criolla de hacer política. En el plano económico, es el agotamiento de un modelo dependiente y entreguista de saqueo de los

recursos agrícolas, mineros, petrolíferos, pero también de los recursos intangibles del conocimiento y los saberes prácticos de las poblaciones productoras y habitantes de esos espacios. Es el esquilmar sin piedad las fuerzas productivas del país y condenarlas a una situación de infravida, de huida en masa a otros países, cuando no directamente de muerte, sea por hambre o bala. Es la liquidación de toda forma de soberanía y representatividad —naciones implícitas en la idea de democracia— a través del llunk'eri de las élites, que nos somete colectivamente a diseños de poder que nos son ajenos. Los agentes de este proceso —en el doble sentido del término— son grupos oligárquico-coloniales que dominan Bolivia desde hace siglos. Su chatura moral y ceguera política harían inexplicable su permanencia en el poder, si no fuera por el faccionalismo, el machismo y el colonialismo internalizado de que hacen gala también las cúpulas de muchos movimientos de corte popular o indígena (2010b [1984]:18).

Este análisis está fechado en 2003, tres años antes la elección democrática del líder aymara Evo Morales, como presidente de Bolivia, y que podía interpretarse como el resultado del acumulado de la memoria larga y corta de diversas luchas, cuya iteración más reciente había comenzado a mediados de la década del ochenta del siglo XX (Buitrago, 2006), cuando varias organizaciones y movimientos sociales orientaron sus esfuerzos a reconfigurar la dinámica del poder político en el país andino.

Para Cruz Rodríguez, el movimiento social boliviano tiene tres vertientes:

Primero, los movimientos indianistas y Kataristas del Altiplano, donde la población indígena, sobre todo aymara, se aglutina en comunidades (ayllusindicato) territorializadas, con intercambios fluidos con la sociedad nacional y demandas que van desde la autonomía y la reconstrucción del Qullasuyo hasta el reconocimiento de derechos colectivos y la modernización de las formas de producción. Segundo, los movimientos campesinos de los valles, sobre todo quechuas, recientemente “etnificados” con el movimiento cocalero y la invención de la tradición de la hoja de coca, cuyas demandas, en apariencia más sectoriales, articulan diversos sectores sociales. Finalmente, el movimiento del Oriente, hasta hace relativamente poco aislado de la sociedad nacional, centrado en demandas de territorio, reconocimiento de derechos y administración de recursos naturales (Cruz Rodríguez, 2012:32).

Aun cuando los procesos de cambio derivados de ese acontecimiento político del siglo XXI significaron un cambio radical que, por ejemplo, llevó a sancionar una Constitución Política que reconoce a Bolivia como un estado plurinacional que, entre otros, asume a la Pachamama como sujeta de derechos y al *Sumak Kamsay/Suma Quamaña* como horizonte ontológico y político, también han sido muchos los interrogantes y nuevas luchas que han propiciado esas transformaciones, con sus aciertos y errores.

Después de un poco más de 10 años en el poder, el gobierno de Morales enfrentó una crisis entre 2016 y 2019, que lo llevó a renunciar a él y a su vicepresidente, salir del país y dejar



un vacío de poder que ocupó una presidenta interina, alineada con la ultraderecha, es decir, con el cristianismo institucionalizado, las élites bolivianas y los militares.

Desde años atrás, Rivera Cusicanqui había tomado distancia con el gobierno de Morales, al que en principio apoyó:

No hay indígenas en el poder, tenemos que tener eso claro. Evo Morales es un exsindicalista cocalero, parcelario, mercantil, vinculado a la producción comercial y de monocultivo. No hay nada de indígena en su forma de ser, ni de percibir. Ni siquiera habla un idioma indígena. Es un recurso retórico decir que es indígena. Tampoco supone una ruptura de los modelos hegemónicos que nos vinculan a ser el patio trasero de las grandes transnacionales y el [...] saqueo imparable [...] de los recursos naturales donde durante cientos de años han estado asentados los pueblos originarios de América ante la complicidad e indiferencia de los gobernantes (Rivera Cusicanqui, 2014).

Para Silvia Rivera Cusicanqui, pensar críticamente la sociedad boliviana y descifrar sus ataduras y potencias, pasa necesariamente por la pregunta sobre el *colonialismo interno*<sup>90</sup> (2010), que alude a una dinámica de dominación contemporánea, que si bien está basada en los parámetros, prácticas y racionalidades de la *colonialidad externa* (venida con la invasión europea y consolidada durante siglos), en la actualidad de las sociedades latinoamericanas se configura de maneras más complejas.

El *colonialismo interno* corresponde a un sistema de contradicciones entre distintos horizontes (colonial, liberal y populista) que está compuesto por diversas capas de profundidad, que se interceptan de modo multitemporal (Rivera Cusicanqui, 2010).

A manera de ejemplo, podría invocarse la lectura estatal-institucional predominante respecto a los pueblos indígenas en Latinoamérica: mientras sean parte de un pasado remoto, inmóvil, folclorizado y, por ende, pasivo, son reconocidos y valorados<sup>91</sup>; pero cuando expresan

---

<sup>90</sup> Esta categoría, que aparece como central en las prácticas de conocimiento/saber que propone esta autora, se basa en fuentes tan heterogéneas como Fanon, González Casanova, el movimiento katarista de los años setenta, Maurice Hawlbachs y Fausto Reinaga, sumadas a “[...] su participación en la reorganización del movimiento aymara y de la insurgencia indígena de los años setenta y ochenta” (Accossatto, 2017, pág. 170) y sus experiencias como profesora universitaria y fundadora del *Taller de Historia Oral Andina*.

<sup>91</sup> En un seminario que cursaba en el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas, recuerdo que después de leer un texto de Aníbal Quijano, nuestro profesor, el Dr. Edgar Sulca, de origen peruano y quechuahablante, espetaba a la historia una crítica mordaz: “En Latinoamérica, para los gobernantes, los indios buenos son los muertos, porque los vivos representan una realidad de resistencia y una dificultad para volverlo todo mercancía...” Recuerdo que la rudeza de las palabras me remitió inmediatamente a una gran cantidad de líderes indígenas asesinados o amenazados, en Colombia y el

demandas políticas o generan acciones colectivas por su derecho a su existencia, se juzga su proceder como “producto de la influencia de un enemigo invisible o del enemigo interno”, cuando no se les atribuye la condición “terroristas” o “rebeldes”, bajo el supuesto de una “penumbra cognitiva” (Rivera Cusicanqui, 2015) que ha conllevado a una impotencia históricamente constituida -idea típicamente racista-, en donde es impensable que sean sujetos que aportan, mediante la conflictividad y las propuestas, al cambio social.

Es importante enfatizar que el colonialismo interno no está situado a derecha o izquierda del espectro ideológico; opera más como un proceso de construcción de sentidos y, por ende, de producción de subjetividades, que atraviesa los más distintos ámbitos de interacción para lograr el objetivo de homogeneizar sociedades altamente diversas y complejas.

### **Territorialidades onto-epistémicas de la *Epistemologías Ch'ixi***

Para Rivera Cusicanqui (2018), hacia los años setenta y ochenta del siglo XX, buena parte de la institucionalidad de la región proclamaba la hibridación cultural y el multiculturalismo de nuestras sociedades, en una retórica de homogeneización y gestión de la diversidad con el fin de suplantar, relativizar y neutralizar las demandas y cuestionamientos de los pueblos indígenas<sup>92</sup>.

Para los años noventa, a manera de respuesta también fueron múltiples y diversas las manifestaciones de diversas luchas encarnadas en indígenas, afrodescendientes, feministas y ambientalistas, que hacían cada vez más evidentes los conflictos onto-epistémicos, los choques entre mundos.

El caminar de la mano de los movimientos sociales de su país a lo largo de varias décadas, así como estudiar las resistencias del pasado, retó a varios intelectuales-activistas bolivianos, y entre ellos, a Rivera Cusicanqui, a preguntarse críticamente por la manera de nombrar “[...] «esa

---

resto de la región; y en particular, a familiares de mis amigos, o a amigos y amigas que encarnan esa tragedia en la contemporaneidad de mi país.

<sup>92</sup> Para la autora, estas categorías encarnan: “[...] lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización; antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora. Un «cambiar para que nada cambie» que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelaramente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas, una suerte de «pongueaje cultural» al servicio del espectáculo pluri-multi del estado y de los medios de comunicación masiva.” (2010a:62).

mezcla rara que somos» (2018:78), refiriéndose al alma colectiva de Bolivia de finales del siglo XX y comienzos del XXI, interrogante que enrostra a buena parte de Latinoamérica y el Caribe y otros sures globales.

La propuesta de las epistemologías *ch'ixi* o *ch'eje* nace del: “[...] esfuerzo por superar el historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, echando manos de conceptos metáfora que a la vez describen e interpretan las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades (Rivera Cusicanqui, 2018:17).

Este concepto proviene del *aymara*, una de las lenguas que refleja la complejidad del pensar-sentir-decir-hacer andino. Precisamente, la diferencia lingüística y el reto de *aprender a nombrar* desde ella, implica una pedagogía de descentramiento, despliegue y potencia. Así, la palabra *ch'ixi*:

[...] simplemente designa en aymara a un tipo de tonalidad gris. Se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero al acercarnos, nos percatamos de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas negras y blancas entreveradas. Un gris jaspeado que, como tejido o marca corporal, distingue a ciertas figuras -*el k'usillu*- o a ciertas entidades -la serpiente- en las cuales se manifiesta la potencia de atravesar fronteras y encarnar polos opuestos de manera reverberante. También ciertas piedras son *ch'ixi*: la andesita, el granito, que tienen texturas de colores entreverados en manchas diminutas [...]

Aprendí la palabra *ch'ixi* de boca del escultor aymara Víctor Zapana, que me explicaba qué animales salen de esas piedras y porqué son animales poderosos. Me dijo entonces “*ch'ixinakax uxtiwa*”, es decir, existen, enfáticamente, las entidades *ch'ixis*, que son poderosas porque son indeterminadas, porque no son ni blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece al cielo ni a la tierra pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo, como rayo o como veta de mina. Don Víctor mencionó también que esos son los animales que nos sirven «para defendernos de nuestros enemigos». Y con tejido *ch'ixi* se hace la *q'urawa* -la honda andina que se sigue usando en los bloqueos de carreteras del altiplano-, porque la *q'urawa* es además *ch'iqa ch'ankha*, esté hecha con hilos torcidos al revés; muchos objetos rituales se hacen con lana torcida al revés (2018:79-80)

Para Rivera Cusicanqui, las contradicciones no tienen necesariamente que suponer disyuntivas paralizantes, oposiciones irreductibles, en donde es necesario optar por un sistema de pensamiento u otro, pues es posible lo entreverado. Sin embargo, aclara:

Eso podría verse como una cosa moralmente ambivalente, como el caso de la indecisión o *pä chuyma* en aymara. Pero *pä chuyma* puede ser un corazón o una entraña divina que reconozca su propia fisura y en este caso podría transformarse en una condición *ch'ixi*. Esa constatación no puede mentirnos, hacernos creer que sólo somos de un lado y no del otro. El otro lado no existe, pero en ciertas coyunturas emerge tan solo como “furia acumulada”. La disyunción comprendida y vivida nos ha permitido abrirnos a muchas formas de (re)conocer situaciones complejas y

orientarnos en ellas, no siempre de un modo conciliador. No es una búsqueda de pactos o componendas, porque hay cosas que no se pueden conciliar (Rivera Cusicanqui, 2018:80).

Es interesante considerar como esta propuesta integra lo radicalmente diferente entre sí, en tanto le es constitutivo: “La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido” (Rivera Cusicanqui, 2010a:69). Ejemplo de ello son las memorias *larga* y *corta* de Bolivia, o de Latinoamérica y el Caribe, llenas de contradicciones, opacidades, incertidumbres e ingobernabilidades, a la vez que territorio fértil para prácticas de conocimientos/saberes que crecen en fronteras violentas y misteriosas, donde se disputan no solo los saberes, sino la diversidad y dignidad humana.

En este punto cobra especial importancia recorrer tres hacereres de las *Epistemologías ch'ixi*<sup>93</sup>: el *Taller de Historia Oral Andina* [en adelante, THOA] y la *Sociología de la Imagen*, y el espacio colectivo conocido como *El Tambo*, que constituyen experiencias para vivenciar lo *ch'ixi*, a la vez que para conceptualizarlo.

El THOA es un proyecto que iniciaron Silvia Rivera Cusicanqui y un grupo de estudiantes de la carrera de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, hacia 1983.

La convergencia de múltiples intereses, que iban desde la inquietud académica con acento marxista, hasta las reivindicaciones históricas de los pueblos indígenas, hizo que este espacio, que nació en el ámbito universitario, pronto se convirtiera en un lugar alternativo de investigación-reflexión-acción, que tenía por propósito recuperar la memoria de las luchas indígenas bolivianas (la memoria larga y corta), teniendo como eje, método y fuente la oralidad, perspectiva que exigía que sus participantes fueran principalmente *aymara* o *qhichwa* hablantes.

La reflexión comenzaba con los relatos autobiográficos de los participantes, lo que implicaba un proceso liberador, pues era tal el peso del colonialismo interno que en esos años: “[...] decir que éramos aymaras o quechuas era un tanto urticante. Pero fue en ese momento cuando

---

<sup>93</sup> Como se indicaba en este y el anterior tramo-capítulo, esta reconstrucción interpretativa de las *Epistemologías Ch'ixi* obedece a un proceso inverso al desarrollado por Silvia Rivera, quien comenzó haciendo reflexiones sobre los procesos organizativos indígenas de la mano del katarismo-indigenismo, entre la universidad pública y los sindicatos-*aillus* (desde los años setenta) para llegar al *Taller de Historia Oral Andina*-THOA (desde los años ochenta), a la *Sociología de la Imagen* y al trabajo colectivo en *El Tambo* (ambas en las primeras décadas del siglo XXI). Es hacia 2018 que ella conceptualiza las *Epistemologías Ch'ixi*; es decir, son una propuesta onto-epistémica cuyo origen está en los hacereres.

descubrimos nuestro ser identitario clandestino indígena y el grado de adscripción a esta «naciente» identidad” (Criales & Condoreno, 2016:58).

Vista así, la historia oral encarnaba una gran potencia epistemológica:

La historia oral en este contexto es por eso mucho más que una metodología "participativa" o de "acción" (donde el investigador es quién decide la orientación de la acción y las modalidades de la participación): es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la "cadena colonial", los resultados serán tanto más ricos en este sentido [...]

Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos activos de reflexión y conceptualización, ya no entre un "ego cognoscente" y un "otro pasivo", sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro (1987:62).

El proceso que desencadenó esta práctica de “historia con identidad”, que se entramaba y mediaba a través de lenguajes distintos a los oficiales (el escrito, por ejemplo), generó otras formas de relación y expresión, con efectos tanto metodológicos como políticos.

Los formatos y lenguajes se ampliaron hacia expresiones audiovisuales, fotográficas y teatrales, que fungían a la vez como detonantes y contenedores de las memorias de los públicos que participaban de las reflexiones: organizaciones obreras, agremiaciones de albañiles, de costureras, entre otros.

El segundo hacer es la *Sociología de la Imagen*, que emerge desde una crítica al papel de las palabras en el proyecto colonial y en el colonialismo interno, pues, antes y ahora, han sido puestas al servicio del poder:

[...] las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla. Los discursos públicos se convirtieron en formas de no decir. Y este universo de significados y nociones no-dichas, de creencias en la jerarquía racial y en la desigualdad inherente de los seres humanos, van incubándose en el sentido común, y estallan de vez en cuando, de modo catártico e irracional (Rivera Cusicanqui, 2010a:19).

Las imágenes -acaso por obedecer a otros lenguajes y gramáticas jerarquizadas como “no oficiales” de los regímenes- tienen la capacidad de construir narrativas críticas que develan distintas prácticas de opresión.

En uno de sus ensayos más conocidos, Rivera Cusicanqui (2010) aplica este método a *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*, de Waman Puma de Ayala, que es una carta de mil páginas escrita hacia 1612-1615 y dirigida al Rey de España; en ella se incluyen expresiones en castellano, quechua y aymara, y más de trescientas imágenes en tinta.

La lectura de los dibujos que propone la autora, siempre en tensión con la lengua oficial -era una carta dirigida al monarca-, posibilita reflexiones sobre los patrones de colonialidad, así como críticas y resistencias a este sistema, tanto en el pasado como en el presente, involucrando análisis sobre la propia subjetividad, a la vez que sobre la vida cotidiana, como experiencia ética y estética:

Me interesa trabajar, a través de la Sociología de la Imagen, en los procesos de internalización de lo colonial y en las tareas liberadoras que esta situación nos plantea, en el aquí-ahora, no en alguna futura revolución social a escala macro [...] intento hacer de la sociología de la imagen una estrategia de descolonización del conocimiento, que te lleva a hacerte cargo de tu subjetividad y de tu proceso de conocimiento por medio de la percepción, la emoción, el hemisferio izquierdo subalternizado por nuestro entrenamiento racional (Rivera Cusicanqui, 2015:331)

Es en este sentido que la autora llama la atención sobre la lectura *sociológica* de las imágenes, enarbolando de paso una crítica a la pretendida científicidad que objetiva al otro, lo cosifica y *alteriza*, para despojarlo de su capacidad de agencia:

[...] la sociología de la imagen sería entonces muy distinta de la antropología visual, en tanto que en ésta se aplica una mirada exterior a lxs "otrxs" y en aquélla el/la observador/a se mira a sí mismx en el entorno social donde habitualmente se desenvuelve. En la antropología visual necesitamos familiarizarnos con la cultura, con la lengua y con el territorio de sociedades otras, diferentes a la sociedad eurocéntrica y urbana de la que suelen provenir lxs investigadorxs.

Por el contrario, la sociología de la imagen supone una desfamiliarización, una toma de distancia con lo archiconocido, con la inmediatez de la rutina y el hábito. La antropología visual se funda en la observación participante, donde el/la investigador/a participa con el fin de observar. La sociología de la imagen, en cambio, observa aquello en lo que ya de hecho participa; la participación no es un instrumento al servicio de la observación sino su presupuesto, aunque se hace necesario problematizarla en su colonialismo/elitismo inconsciente (Rivera Cusicanqui, 2015:21).

Para la boliviana, en el curso de *Sociología de la imagen*, que ofrece en alianza con la Universidad Mayor de San Andrés, se privilegia lo vivencial y lo colectivo, en la medida que se crean lo que ella llama “[...] «comunidades temporalmente autónomas», que puedan hacer del conocerse entre sí una experiencia de conocimiento más amplio, de intercambios. Y entonces salen unas tesis muy originales, y muy bonitas, aunque muchas veces incomprendidas en la universidad [...] (Rivera Cusicanqui, 2018:187).

Tanto en el *Taller de Historia Oral Andina* como en la *Sociología de la Imagen* es muy importante destacar el papel que Rivera Cusicanqui le atribuye a una interacción fluida y crítica con las comunidades, que han aportado sustancialmente, tanto a los contenidos que producen, así como respecto a los lenguajes propicios para compartir y hacer circular esas reflexiones:

En el trabajo de indagar, editar y devolver los resultados a las comunidades que nos habían abierto sus puertas, el THOA puso en obra diversas formas de comunicación no escrita: la performance teatral, la radionovela, el video y la exposición fotográfica. Los propios movimientos que estudiamos nos dieron las pautas para ello [...] (Rivera Cusicanqui, 2015:19) .

Ampliando un poco esta reflexión, tanto las oralidades como las visualidades tienen la potencia de dar cuenta de los encubrimientos y olvidos del lenguaje textual oficial. Este método -entendido en el sentido etimológico de la palabra, que significa *camino*- implica, a su vez una pedagogía anticolonial:

El tránsito entre la imagen y la palabra es parte de una metodología y de una práctica pedagógica que, en una universidad pública como la UMSA, me ha permitido cerrar las brechas entre el castellano standard-culto y los modos coloquiales del habla, entre la experiencia vivencial y visual de estudiantes –en su mayoría migrantes y de origen aymara o qhichwa– y sus traspies al expresar sus ideas en un castellano académico (Rivera Cusicanqui, 2010a:20-21).

Finalmente, el tercer hacer de las *Epistemologías Ch'ixi* es *El Tambo*, un espacio socio-comunitario y político, que la periodista argentina Ana Cacopardo describe como resultado de “[...] una deriva de un conjunto de experimentos pedagógicos que culminó en la creación del grupo *Colectiva Ch'ixi*” (2018) y que sirve de lugar de encuentro con personas de distintas organizaciones, colectivos y movimientos sociales de Bolivia, Latinoamérica y el Caribe/Abya Yala/América y el mundo, con el fin de compartir actividades para construir juntos procesos de teorización enraizados en las propias memorias y relacionados con haceres entre los que se incluyen la agricultura y preparación de alimentos, la construcción de relatos auto-biográficos, la fotografía y el video, así como prácticas de *necroacademia* (2018):

- ¿A qué te referís con teoría enraizada?

-Que tiene raíz en la experiencia, que no niega la historia propia ni la genealogía propia para la comprensión del mundo. Y que concibe el saber como algo que porta todo ser humano. Entonces sus papás, sus abuelos, son tan maestros como puede ser un autor famoso de la sociología. Por eso tenemos también los rituales; nosotros hacemos la *necroacademia*.

- ¿Cómo es eso?

-La *necroacademia* es el lugar donde tu aprendes de los muertos. Y aquí en El tambo están muertos muy queridos, que presiden el altar nuestro. Cada año, siempre homenajeamos a un personaje

importante que nos ha dado algo importante para comprender el mundo. Entonces ha estado Stuart Hall, como un dirigente del TIPNIS que murió, y ahora va a estar John Berger. Entonces homenajeamos a esos focos de conocimiento y de enseñanza. Estuvo Berta Cáceres también, estuvo su alma. Hemos llamado el alma y nos ha visitado en el altar de muerto. Y le hemos rezado y nos ha contado su historia. O sea, de cada difunto hacemos como una pequeña biografía para comentarla a los que vienen a rezar. Y hacemos mucho para homenajearlos (págs. 187-188).

Como afirma Rivera Cusicanqui, estos espacios son posibles sólo por fuera de lo estatal y lo académico; porque, si bien con la segunda conserva una relación cercana, también conoce sus limitaciones, que se asemejan mucho al primero:

La macropolítica busca siempre un interlocutor en el Estado, ya sea con o contra el Estado. En cambio, la micropolítica está por debajo del radar de la política y trabaja sobre colectivos pequeños y acciones corporales que permiten que florezcan espacios de libertad. Lo que buscamos es repolitizar la cotidianidad, ya sea desde la cocina, el trabajo o la huerta. Eso es lo que queremos hacer aquí, en nuestro espacio El Tambo. Articular el trabajo manual con el trabajo intelectual, producir pensamiento a partir de lo cotidiano (Rivera Cusicanqui, 2019:8)

Este tipo de haceres proponen al menos dos interrogantes.

Primero, la pregunta sobre la importancia de las mediaciones pedagógicas y, por supuesto, los lenguajes en clave de la lucha contrahegemónica: ¿debe hacerse atendiendo exclusivamente a los cánones de la política del conocimiento dominante? ¿De la escritura académica en castellano o en otras lenguas, dejando de lado el quechua o el aymara?

Segundo: ¿qué papel juegan estas y otras prácticas de conocimiento/saber *ch'ixi* en este contexto de asimetría de poder?

Tenemos que asumir la equivalencia de capacidades cognitivas como una premisa básica, que no se da en nuestras sociedades, pues hay una cadena de desprecios coloniales que presupone la “ignorancia del indio” y se filtra por los poros de lo cotidiano para erigir los muros del sentido común. Sobre las premisas de una brújula ética y la igualdad de inteligencias y poderes cognitivos -ciertamente expresables en una diversidad de lenguas y epistemes- podrá tejerse quizás una epistemología *ch'ixi* de carácter planetario que nos habitará en nuestras tareas comunes como especie humana, pero a la vez nos enraizará más en nuestras comunidades y territorios locales, en nuestras biorregiones para construir redes de sentido y “ecologías de saberes” que también sean “ecologías de sabores”, con la compartencia, en lugar de la competencia (a decir de Jaime Luna, 2013), como gesto vital y la mezcla lingüística como táctica de traducción [...] (Rivera Cusicanqui, 2018:80-81).



## Pedagogia das Encruzilhadas / Pedagogía de las Encrucijadas

Entramos na roda para cruzar saberes. Acreditamos que este diálogo nos permite experimentar a educação enquanto radical de vida que atravessa múltiplas existências e nessa travessia as reconhece e potencializa. As rodas, brincadeiras, palavras cantadas, jogos de corpo e danças nos convidam a sentir a educação como um modo de encantamento. Nesse sentido, reivindicamos o encantamento como “o ato de criar mundos, outros mundos onde a ampliação de nossa liberdade e do bem-viver são preponderantes” (Machado, 2019, p.71). Nesse tom, nos encantemos então para a tarefa de exercer pedagogias vibrantes, modos que valorizem a diversidade de formas existentes no mundo<sup>94</sup> (Parreira da Silva & Rufino, 2021, pág. 64).

### Contexto de emergencia

En el marco del 2º *Congreso de Cultura Negra de las Américas*, celebrado en Panamá, en 1980, el célebre poeta, dramaturgo y político afrobrasileño Abdías do Nascimento compartía estas palabras:

La memoria de los afrodescendientes brasileños ha sido sistemáticamente atacada por la estructura de poder y dominación durante casi 500 años. Un hecho similar ha ocurrido con la memoria de los negros africanos, víctimas, si no de graves distorsiones, de la más crasa negación de su pasado histórico [...] La memoria de los afrobrasileños, muy al contrario de lo que afirman esos historiadores convencionales de visión corta y comprensión superficial, no comienza con la trata de esclavos o al inicio de la esclavización de los africanos en el XV. En nuestro país, la élite dominante siempre desarrolló esfuerzos para evitar o impedir que el negro, tras la llamada abolición, pudiera asumir sus raíces étnicas, históricas y culturales, desvinculándolo así de su tronco familiar africano. Salvo el reciente interés del expansionismo industrial, Brasil, como norma tradicional, ignoraba el continente africano. Dio la espalda a África en cuanto no pudo eludir la prohibición del comercio de carne africana impuesta por Inglaterra en ese continente hacia 1850. La inmigración masiva de europeos se produjo en unos pocos años más, y las clases dirigentes acentuaron su intención y acción de arrancar de las mentes y corazones de los descendientes de los esclavos la imagen de África como memoria positiva de nación, de patria, de tierra natal; nunca en nuestro sistema educativo se impartió ninguna asignatura que mostrara aprecio o respeto por las culturas, artes, lenguas y religiones de origen africano [...] Sin embargo, ninguno de estos obstáculos tuvo el poder de borrar completamente de nuestro espíritu y nuestra memoria la presencia viva de la Madre África (Nascimento, 1980:1).

---

<sup>94</sup> La traducción es mía: “Entramos en la *roda* [de capoeira] para cruzar saberes. Creemos que este diálogo nos permite experimentar la educación como un radical de la vida que atraviesa múltiples existencias y, en este cruce, las reconoce y fortalece. Las *rodas*, los juegos, las palabras cantadas, los juegos corporales y las danzas nos invitan a sentir la educación como una forma de encantamiento. En este sentido, reivindicamos el encantamiento como «el acto de crear mundos, otros mundos en los que la expansión de nuestra libertad y el Buen-Vivir son preponderantes» (Machado, 2019, p.71). En este tono, encantémonos entonces con la tarea de ejercer pedagogías vibrantes, modos que valoren la diversidad de formas existentes en el mundo”.

Esta es una de las muchas voces de hombres y mujeres que se alzan, desde hace siglos y hasta el presente, para reivindicar las territorialidades onto-epistémicas de los cuerpos, las prácticas y las concepciones de existencia afrodiáspóricas como parte central en la construcción de la sociedad brasilera, en tensión y conflicto permanente con un orden político y social hegemónico profundamente desigual, construido históricamente sobre las bases de la racialización, y en detrimento de la mayoría de la población brasilera.

Siguiendo a Nascimento, es preciso reconocer que las semillas de la *Pedagogía de las Encruzilhadas* vienen del continente africano, de sus onto-epistemes, antiguas civilizaciones (Diop, 2012 [1954]; Nascimento, 1980; Sodré, 2017), conocimientos/saberes ancestrales y cuerpos, que atravesaron la “calunga grande”<sup>95</sup> (Rufino, 2019a), sobrevivieron, se sembraron y echaron raíces en un territorio que hicieron suyo (Rufino, 2021). Para recorrer esta práctica, entonces, es necesario volver sobre historias y memorias no suficientemente contadas de colonialismo, espiritualidad, resistencias y re-existencias.

En principio, es importante destacar que las territorialidades onto-epistémicas de antes, durante y después de la diáspora africana no corresponden a una sola unidad geocultural. La razón es geográfica y demográfica: la institución de la esclavitud consistió en el secuestro, desarraigo y comercio de, más o menos, doce millones y medio de seres humanos originarios de distintos lugares de África<sup>96</sup>, de los cuales casi la mitad fueron desembarcados en Brasil (Slave Voyages Project, 2022)<sup>97</sup>. Como puede suponerse, nuestras ancestras y ancestros traían en sus vidas onto-epistemes, culturas, lenguas y conocimientos/saberes distintos, que adaptaron y

---

<sup>95</sup> “El gran cementerio” era la expresión con la que los habitantes de África referían el mar Atlántico en tiempos de las incursiones de los esclavistas en su continente: “Se voc s n o sabem o que   a calunga grande, eu vos digo:   o termo utilizado para designar o oceano como o «grande cemit rio»” (Rufino, 2019a:11)

<sup>96</sup> El origen de las y los esclavizados, se concentra principalmente en África occidental. Es importante señalar que varios reinos y bandas de traficantes africanos participaron del mismo, capturando y vendiendo a miembros de tribus menos poderosas o a prisioneros de guerra, a los traficantes europeos. Por otra parte, el comercio transatlántico de esclavizados/as se repartió en relación con el tránsito de los barcos por las dos grandes corrientes oceánicas del Atlántico que determinaban las rutas de acceso a América: la del Norte fue administrada por los traficantes ingleses, mientras que la de sur, fue dirigida por los portugueses.

<sup>97</sup> El *Slave Voyages Project*, es una iniciativa desarrollada por varias universidades de Inglaterra, Estados Unidos, Canadá y Nueva Zelanda, en el que durante más de veinte años han consolidado bases de datos con cifras, documentos e imágenes sobre el tráfico transatlántico de esclavas y esclavos negros entre 1514 y 1866.

compartieron, a pesar de la brutalidad generalizada de esas violencias, de acuerdo con las condiciones políticas, ambientales y económicas de cada lugar al que llegaron.

Una vez sembradas a este lado del océano, esas semillas se nutrieron de nuevas realidades, mutando en otras resistencias, que desde los tiempos coloniales, quedaron impregnadas en los territorios, y que van desde el emblemático *Quilombo dos Palmares* -que resistió casi dos siglos (1580-1710) a los colonos portugueses y holandeses-, pasando por los sincretismos religiosos, hasta las acciones de varios colectivos y colectivas que durante todo el siglo XX, aún en medio de las dictaduras militares, así como de gobiernos autoritarios, prolongaron este *continuum* hasta lo que va corrido del XXI, y entre las que vale mencionar, siguiendo el reconocido texto del brasileño-congolés Kabengele Munanga y la pedagoga brasileña Nilma Lino Gomes, *O negro no Brasil de hoje* (2006): i) la *Revolta da Chibata*<sup>98</sup>, en 1910; ii) *A Frente Negra Brasileira* (entre 1931-1937)<sup>99</sup>; iii) *La Prensa Negra*<sup>100</sup>, y iv) el *Teatro Experimental do Negro-TEN* (1944-1961)<sup>101</sup>.

En 1964 ocurre un golpe de estado que lleva a dictadura civil-militar durante veintidós años, hasta 1985. La represión fue general, aunque para la población negra fue peor, porque el régimen partía de la blanquitud como horizonte onto-epistémico de la nación, de modo que: “[...] La música fue censurada, los estudiantes, intelectuales y políticos fueron detenidos, torturados y exiliados” (Munanga & Gomes, 2006:128). No obstante, aún bajo el control de los militares “[...]”

---

<sup>98</sup> Un grupo de marinos negros, liderados por *João Cândido Felisberto*, tomaron y maniobraron naves de la armada brasileña en protesta por la brutalidad de los castigos marciales, muy semejantes a los de la esclavitud, veintidós años después de su abolición (1888).

<sup>99</sup> El *Frente Negro Brasileiro* surgió como una organización por la defensa de los derechos de los negros, con especial interés por la educación en un amplio rango, articulando una parte importante de las demandas de los afrobrasileros, de aquellos días. Para 1936 se formó como partido político, pero un año después, fue disuelto por la represión de la dictadura de Getúlio Vargas.

<sup>100</sup> *La Prensa Negra*, se refiere a periódicos que surgieron en São Paulo, a mediados del siglo XX, ante el hecho de que los negros eran ignorados en los medios de comunicación masiva, lo que instó a que varias asociaciones gremiales (grupos de samba, modistas, músicos...) o grupos de amigos, con recursos muy modestos, montaran redacciones e imprentas autogestionadas y sacaran publicaciones para registrar, promover y criticar la dinámica cultural afrobrasilerá.

<sup>101</sup> Fundado por Abdías do Nascimento -que también había sido co-fundador del *Frente Negro*- buscó, desde las distintas artes y los medios de comunicación convertirse en un polo de la liberación cultural del pueblo negro y la movilización antirracista en Brasil: “Se quería dar una lectura basada en la perspectiva del propio negro y de la herencia africana a la cultura producida por el Brasil, distanciándose de la forma occidental de entender y ver la cultura negra” (Munanga & Gomes, 2006:121-122).

en todo Brasil continuaron los movimientos de resistencia y las manifestaciones por el retorno de la democracia y por mejores condiciones de vida para la población” (pág.128).

Entre ellas, hacia los años sesenta y setenta emerge con fuerza el *Movimento de Mulheres*<sup>102</sup>, desde distintos procesos organizativos, marco en el que surge el *Centro de la Mujer Brasileña-CMB*, la primera organización feminista de Brasil:

Si en 1975 las mujeres reunidas estaban en lucha contra la dictadura militar, ahora estamos enfrentando un gobierno ilegítimo y los golpes cotidianos que él promueve en nuestros derechos y en nuestras libertades. En un escenario de graves retrocesos y de la acción articulada de las fuerzas religiosas en el Congreso Federal, las mujeres están impidiendo los cambios de legislación por la articulación de formas muy diversas de hacer feminismo y por medio del fortalecimiento mutuo. Estamos resistiendo a los ataques racistas cotidianos y tratando de encontrar caminos para superar la situación de miseria que la crisis planteó a las personas que viven en las favelas, en las periferias y en el campo, fortaleciendo las iniciativas de economía solidaria y de fortalecimiento de movimientos como el MTST y el MST (Franco, 2018:177).

En el mismo año en que se producía la anterior reflexión, su autora, Marielle Franco, afrofeminista y concejala de Río de Janeiro, era asesinada a tiros en la calle, días después de denunciar a la policía militar por abusos contra los habitantes de la favela de Acari y afirmar que algunos de sus efectivos estaban involucrados en actividades del crimen organizado en la ciudad, cuestionamientos que se sumaban a las denuncias, desde años atrás, por las agresiones sistemáticas de la fuerza pública brasilera a las y los favelados, así como por las muertes de varios hombres y mujeres jóvenes, negros y negras<sup>103</sup>.

Cuarenta y dos años después de las palabras Nascimento y cuatro después del asesinato de Franco, el politólogo brasileño Marcio Black, del *Instituto de Referência Negra Peregum*, adscrita a la *Coalición Negra por los Derechos*, afirmaba lo siguiente, días antes de las elecciones presidenciales de 2022, que enfrentaban a Bolsonaro y Lula da Silva<sup>104</sup>:

---

<sup>102</sup> Para la mujer negra (Munanga y Gomes, 2006), la discriminación era y sigue siendo doble por “[...] ser mujer en una sociedad machista y ser negra en una sociedad racista” (pág. 128).

<sup>103</sup> En medio de los dolores, silencios e indignación que producen estos hechos, vale recordar que en las espiritualidades afrodiaspóricas, no morimos cuando dejamos el cuerpo, sino cuando somos olvidados (Hamminga, 2005; Rufino, 2020); precisamente, la memoria de las luchas, de las espiritualidades ancestrales, así como de otras prácticas populares con raíces afrodiaspóricas, ha sido fundamental en las resistencias al proyecto histórico de muerte que ha agobiado al pueblo brasileño por siglos.

<sup>104</sup> El 30 de octubre de 2022 Lula da Silva resultó ganador en segunda vuelta, lo que significó un giro de un gobierno autoritario de derecha (Bolsonaro) al progresismo.

Una democracia que tenga como uno de sus principales objetivos revertir las desigualdades que afectan a todos los brasileños debe tener en su horizonte el hecho de que estas desigualdades afectan a los negros de forma mucho más violenta en el trato institucional, en la violencia policial, en el encarcelamiento masivo, en la ausencia de representatividad política y social [...] hay que decir que estamos hablando de un país que considera normal que miles de jóvenes negros mueran víctimas de la violencia al año, que millones de personas pasen hambre o que cientos de miles estén en situación de calle; o que afronta con tranquilidad el hecho de que, mientras el feminicidio de las mujeres blancas descende, el de las mujeres negras sigue creciendo [...] en una sociedad en la que los negros tienen que elegir entre morir enfermos, de hambre o asesinados por la policía, lo que está en juego es cuánto más está dispuesta la sociedad brasileña a sacrificar su humanidad (Black, 2022).

Los hechos y reflexiones que refieren Nascimento y Black, en tiempos distintos, muestran un panorama histórico y político muy complejo para una sociedad que después de siglos de violencias, represiones y resistencias marcadas por el racismo, así como por luchas sociales de largo aliento, comienza a autoreconocerse como mayoritariamente afrodescendiente (50,7% del total, según el IBGE<sup>105</sup>, en 2010).

Siguiendo al brasileño Eduardo de Oliveira, la ancestralidad africana es fundamento de la matriz cultural de los brasileños, lo que supone unas epistemologías de las ancestralidades y las ascendencias: “La ascendencia es una categoría de relación, conexión, inclusión, misterio y revelación-profecía. Indica y oculta caminos. La ascendencia es una forma de interpretar y producir la realidad. De este modo, la ascendencia se convierte en el principio máximo de la educación” (Oliveira E. , 2007:257).

La *Pedagogia das Encruzilhadas* es una propuesta planteada por Luiz Rufino, babalao, doctor en educación y practicante de capoeira. Esta práctica está vinculada con otras que vienen cuestionando la onto-episteme hegemónica, así como el colonialismo y el racismo, desde propuestas como las *Epistemologías Yoruba y Bantu o de las Encrucijadas* (Grupo de pesquisa YORUBANTU<sup>106</sup>, 2020), la *Filosofía de las Ascendencias o de la Ancestralidad* (Oliveira, 2012), el *Pensamento Quilombola* (Bispo dos Santos, 2015), entre diversas maneras de nombrar reflexiones y prácticas enraizadas dinámicamente con la matriz onto-epistémica afrodiaspórica, cuyos

---

<sup>105</sup> Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE.

<sup>106</sup> Este es un proyecto liderado por varias profesoras y profesores universitarios de Brasil, que se propone mapear los legados epistemológicos africanos de los pueblos Yoruba y Bantú en varias áreas de los conocimientos/saberes y que abordan los estudios literarios, lingüísticos y culturales, en diálogo con la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades.

conocimientos/saberes atraviesan la cotidianidad de los sectores populares urbanos y campesinos del Brasil actual.

Estas prácticas se dan a contrapelo de las distintas violencias directas, estructurales y simbólicas sobre las territorialidades onto-epistémicas y los cuerpos de la población negra, en particular, y brasileña, en general, lo que constituye una paradoja, en tanto la matriz afrodiaspórica es fundante de la diversidad cultural del Brasil. En las últimas décadas, después de la dictadura, este país se debate entre la pobreza y el racismo, la condición de país emergente<sup>107</sup>, las desigualdades, los extremismos religiosos de parte de grupos cristianos protestantes y católicos, los encuentros en los *terreiros* (lugares rituales las religiones afrobrasileras) de *Candomblé* y *Umbanda*, el militarismo, el colonialismo interno, las luchas sociales, las crisis democráticas, los autoritarismos y el neoliberalismo.

La semilla de la *Pedagogía de las Encrucijadas* brota desde las onto-epistemes afrodiaspóricas, inspirada y *montada*<sup>108</sup> por Exú, uno de los Orixás<sup>109</sup> del panteón Yoruba. ¿Quién es Exú? Siguiendo la tradición narrativa de *Ifá*, se cuenta que en alguna ocasión los Orixás, le pidieron a Olorún, el ser supremo, del que se originan todas las existencias, “[...] las ya creadas y las que están por venir” (Rufino, 2019b: 266) que les otorgara poderes, pues en aquellos días convivían con los seres humanos, de los que no se podían distinguir, y para cada necesidad, acudían al consejo de Orunmilá:

El gran señor del conocimiento tenía el mismo aprecio por todos y no podía favorecer a unos con más poder que a otros. Así que se retiró y se puso a reflexionar. Una vez, caminando solo y

---

<sup>107</sup> Según el portal de finanzas español IG: “Brasil es la economía más importante de América del Sur y la octava del mundo por su producto interior bruto (PIB). No obstante, se clasifica como un mercado emergente porque se encuentra en el proceso de transición de «en desarrollo» a «desarrollado». Brasil forma parte de un grupo conformado por cinco mercados emergentes conocido como el BRICS. Los otros cuatro países son Rusia, India, China y Sudáfrica” (IG, 2018).

<sup>108</sup> En las espiritualidades afrobrasileras *montar* se refiere a la posesión de un espíritu sobre un cuerpo a una incorporación.

<sup>109</sup> Como se indicaba al comienzo de esta reconstrucción interpretativa, la diáspora africana trajo diversas tradiciones espirituales que se recodificaron de distintas maneras. Un ejemplo de ello es la comprensión de Exú, que tiene diversas lecturas: para espiritualidades como la Umbanda no es precisamente un Orixá, como sí se le reconoce en la Santería o en el Candomblé (Hernández, 2008). En uno de los primeros textos escritos por Rufino respecto a esta práctica, indica lo siguiente: “[...] me apropio de Exú como un principio cosmológico codificado en el complejo cultural yoruba, específicamente en lo que respecta a su significado en las prácticas culturales del Nagô candomblé. Otra figuración de Exu que aparece en esta obra es la de un personaje híbrido que lo sitúa tanto en la condición de orixá como en la de ente, es decir, comúnmente presente en los ritos de lo que se codifica como umbanda carioca [...] cabe señalar que los principios y dominios aquí presentados se manifiestan de diferentes maneras en diversas prácticas culturales de la diáspora africana, no hay posibilidad de reivindicar las manifestaciones de este principio con exclusividad de una cultura particular” (Rufino, 2015:1).

pensando en su dilema, conoció a Agemo, el camaleón [...] Orunmilá compartió con Agemo su angustia por la petición de los orixás, que el camaleón escuchó atentamente. Agemo sugirió entonces a su amigo que quizás lo mejor era dejar la distribución de poderes, que tanto le pedían los orixás, a la suerte de cada uno. Sugirió que Orunmilá advirtiera a todos del día, la hora y el lugar de la distribución de los poderes y que, con todos allí, se tiraran para que los orixás los recogieran. Orunmilá agradeció y bendijo el nombre de Agemo, el camaleón (Rufino, 2019b:266).

Cuando Olorún<sup>110</sup> lanzó los poderes, todos los Orixás se apresuraron a recogerlos, pero fue Exú quien lo hizo con mayor persistencia, incluso empujándolos, de modo que con “[...] toda su habilidad, artificio y *ginga* [...]” (Rufino, 2019b:267) obtuvo la mayor parte de ellos, pero dentro de todos había dos muy importantes: ser el guardián del hacha de Olorún, así como del *Axé*, la energía de todo lo existente, por lo que Exú se convirtió en alguien respetado y temido por seres humanos y por otros orixás, en tanto se entiende como *la protomateria creativa*:

[...] Es de sus efectos que todas y cada una de las formas de movilidad y acción creativa se desencadenan. Exu -en el orden del universo- es el primero en ser creado; es de su carácter expansivo e inacabado que vienen todas las otras creaciones. Exu como orixá se entiende como un principio cosmológico. Así, es sobre su figuración y sus efectos [...] que se entienden los principios que explican el mundo en torno a la movilidad, los caminos, la imprevisibilidad, las posibilidades, las comunicaciones, los idiomas, los intercambios, los cuerpos, las individualidades, las sexualidades, el crecimiento, la procreación, la ambivalencia, las dudas, la inventiva y la astucia (2015:1-2).

Dado que le compete el cuidado y dinamización del *Axé*, en tanto fuerza vital de toda la existencia, Exú defiende la diversidad y va contra cualquier forma de monoracionalidad, monoculturalidad o dominio que niega otras formas de existencia. Dicho de otra manera, las características de Exú, lo convierten en un santo patrono de las prácticas contrahegemónicas y anticoloniales.

### Territorialidades onto-epistémicas de la *Pedagogia das Encruzilhadas*

Dado que el campo que atraviesa la trocha viva de Pedagogía de las Encrucijadas es el educativo, es preciso describir el medio en el que se abre paso, pues esta práctica de conocimientos/saberes fronteriza parte de una caracterización de la educación como un territorio en el que ha tenido prevalencia la *agenda curricular colonial* (Rufino, 2021), entendida como maldición y desencanto.

---

<sup>110</sup> Nótese que en este relato Olurún y Orunmilá se asumen como una misma entidad. En sentido más estricto, Orunmilá es hijo-testigo y por ende, presencia de Olurún.

Para Rufino (2019a), a lo largo de más de cinco siglos, en Brasil se ha instituido un modelo de educación colonial-global que responde a las exigencias de un régimen de ser/saber/poder monológico y monoracional que ha practicado y continúa practicando desviaciones ontológicas y epistemicidios desde la triada institucional *racismo/iglesia/ estado-nación*, articulados con patriarcado y capitalismo, por lo que, además, está centrado en una materialidad que convierte automáticamente a los seres humanos, así como a todo lo vivo y lo no vivo, en piezas de un engranaje productivo global, generando *desencanto* (Simas & Rufino, Encantamento. Sobre política de vida., 2020), produciendo subjetividades determinadas por la moral y ética judeo-cristianas, así como por el conocimiento desde perspectivas racializadas y excluyentes que, según Rufino, se han instalado en las profundidades del *ethos* social brasileiro, y que se expresa cotidianamente en “Desigualdad, traumas, *banzo*<sup>111</sup>, desarraigo de las memorias, desmantelamientos cognitivos” (2019a:269).

Esa instalación histórica constituye una *marafunda*, una maldición pronunciada y escupida sobre los cuerpos y la diversidad de matrices onto-epistémicas, de mundos que componen Brasil, produciendo desviaciones existenciales (Rufino, 2019a) desde las que se niega, valga la redundancia, la pluralidad de formas de vida y existencia llevándolas al *desencanto*, que

[...] tiene que ver con las formas de desvitalizar, desperdiciar, interrumpir, desviar, subordinar, silenciar, desmantelar y olvidar las dimensiones de lo vivo, de la vivacidad como esferas presentes en las más diversas formas que componen la biosfera. Entender el desencanto como una política de producción de escasez y mortalidad implica pensar en el sufrimiento que se destina a lo que concebimos como humano, en el desplazamiento y jerarquización de esta clasificación entre otros seres. En la confusión entre la vivacidad y la mortalidad, el encanto y el veneno, nos atamos a Brasil. Lanzamos nuestro cuerpo a la danza y en el soplo de la flauta la esperanza de un giro poético y político que transmute las energías [...] El proyecto de normalización de este Brasil de los horrores, para tener éxito, necesitaba estrategias de desencanto del mundo y profundización de la colonización de los cuerpos. El cuerpo, al fin y al cabo, puede amenazar, más que las palabras, de forma más contundente, el proyecto colonizador basado en la catequesis, el trabajo forzado, la sumisión ostensiva de las mujeres y la preparación de los hombres para la virilidad expresada en la cultura de la curra: el cuerpo convertido, el cuerpo esclavizado, el cuerpo hecho objeto y el cuerpo como arma letal. Este Brasil es un país de cuerpos enfermos, condicionados y educados para el horror como empresa (Simas & Rufino, 2020:10-11).

---

<sup>111</sup> *Banzo* es una palabra de origen colonial, usada en varios contextos en Brasil para referirse a un estado psicológico, atribuido a los negros traídos de África esclavizados. Es un sentimiento integra la nostalgia por la cultura y el territorio ancestral; así como la impotencia o no deseo de volver, sumado al desprecio por aquello que se es. A la vez se refiere al malestar que conlleva la navegación en altamar.



¿Qué hacer entonces? ¿Cómo combatir las maldiciones de una matriz onto-epistémica y un régimen de muerte que desencanta, despilfarra y escamotea el *Axé*?

En este punto aparece Exú, quien como principio cosmológico y radical de la vida y la existencia nos recuerda que es necesario contratar esas *marafundas* cruzándolas (Vence-demanda) con el *encantamiento*<sup>112</sup> y las *macumbas*<sup>113</sup>: el primero, entendido como una amplia y profunda reconexión (Simas y Rufino, 2020), que va desde la naturaleza, pasando por otros seres humanos, hasta las ascendencias y otras formas de vida y existencia, para desde allí, articular las segundas, que son capacidades de incorporar, combinar y usar múltiples conocimientos/saberes que posibilitan la insurgencia de poéticas y prácticas “[...] que pueden abofetear y atormentar a la razón intransigente y proponer formas plurales de re-existencia a través de la radicalidad del encantamiento [...]” (Simas, Antonio, & Rufino, 2018, pág. 4).

Así, se proponen las encrucijadas como lugares de paso y transgresión entre mundos, y por ende, de los órdenes hegemónicos y coloniales:

La encrucijada no se reivindica aquí para negar la presencia de la modernidad occidental, sino para desengancharla de su trono y desnudarla, poniendo de relieve que es tan parcial y contaminada como las otras formas que juzga. El concepto de encrucijada combate cualquier forma de absolutismo, tanto occidental como no occidental. La potencia de la encrucijada es lo que yo llamo *cruzo*, que es el movimiento siendo el propio Exú. El *cruzo* es el devenir, el movimiento inacabado, saliente, desordenado e inaprensible. El *cruzo* se ve como cruce, borrado, cizallamiento, contaminación, catalización, bricolaje - efectos exusíacos en sus caras de Elegbara y Enugbarijó. El *cruzo* es propiamente una perspectiva que pretende y practica la transgresión y no la subversión,

---

<sup>112</sup> Para los profesores brasileiros Luiz Eduardo Simas y Luiz Rufino: “[...] la noción de encantamiento ha sido trabajada a lo largo del tiempo como un giro político y poético que habla de otras formas de existir y de practicar el conocimiento [...] La noción de encantamiento nos aporta el principio de integración entre todas las formas que habitan la biosfera, la integración entre lo visible y lo invisible (materialidad y espiritualidad), y la conexión y relación receptiva/responsable entre los diferentes espacio-tiempos (ascendencia) [...] Para nosotros es muy importante tratar la problemática colonial en interlocución con esta orientación (2020, págs 7-8). La tensión *encantamiento/desencantamiento* propuesta por Rufino y Simas en varios de sus trabajos, basada en la cosmogonía Yoruba, coincide con una referencia del alemán Max Weber, quien en una famosa conferencia se refirió al *desencantamiento del mundo*, como un proceso en el cual este deja de ser un lugar misterioso, para ser algo cognoscible, predecible y manipulable (Weber, [1919] 2003), entre otros, gracias a un camino progresivo en el que convergen la religión (primero, el cristianismo en general y luego el protestantismo en particular), el capitalismo y la fe irracional en la técnica.

<sup>113</sup> “Macumba es ciencia, ciencia encantada y una combinación de múltiples conocimientos. Así es como está versado en los secretos de la jurema, los catimbós, torés, babalúes y encantarias. No somos nosotros los que lo decimos; los discursos vienen de los maestros jurados y de los acabados en las ciudades encantadas y en la textualidad de las hojas. Por eso, por lo que se enuncia/reclama desde las macumbas, toda demanda tiene una demanda-ganancia y, para nosotros, la casa de un caboclo es un asentamiento de un encantado [...]” (Simas y Rufino, 2018:13).

opera sin la pretensión de exterminar al otro con el que juega, sino de engullirlo, atravesarlo, sumarlo como una acumulación de fuerza vital (Rufino, 2019<sup>a</sup>, pág. 14).

Para ilustrar esta noción, Rufino narra una historia de Exú, que se comparte oralmente en los *terreiros* y explica uno de sus títulos: *Oritá Métà o Igbá Keta, Señor de la Tercera Calabaza o Señor de la Encrucijada de Tres Vías*:

[...] Exu recibió la opción de elegir entre dos calabazas. La primera contenía el polvo mágico referente a los elementos que dan vida positiva al universo, mientras que el segundo contenía otro polvo, referente a los elementos que dan vida negativa al universo [...] Ante el dilema entre las dos opciones, Exú terminó sorprendiendo a todos cuando optó por una tercera calabaza, esta vacía, con absolutamente nada en su interior. Así se hizo: trajeron la tercera calabaza y se la dieron a Exú. Teniendo la tercera calabaza en su dominio, Exú sacó lo que había en la primera -el polvo mágico relativo a los elementos positivadores- y lo vertió en la calabaza vacía. Poco después, repitió el procedimiento con la segunda calabaza, quitando de ella los elementos negativos, y los vertió en la tercera. Exu, entonces, agitó la tercera calabaza, mezclando los dos elementos, y luego los sopló en el universo. La mezcla se extendió rápidamente a todos los rincones, siendo imposible decir qué era parte de un polvo o del otro, pero ahora uno solo, un tercer elemento [...] Este es el poder del Señor de la tercera calabaza, el que se ocupa de los dominios y el poder de la ambivalencia, la duda, la imprevisibilidad y la transformación. Es en el vacío de la incertidumbre que Exú nos señala los caminos. Ya nos dice la máxima versada en los *terreiros*: ¡Donde hay duda, es una señal de que Exú está practicando sus desórdenes para que podamos reinventarnos! Obá Oritá Metá/Igba Ketá, que es el "3" por excelencia. Su potencial en este sentido es operar en los huecos, en el síncope del tiempo/espacio. Es la energía propulsora del dinamismo y las interacciones; es el que crea a partir de las deconstrucciones y los desórdenes (Rufino, 2016, pág. 4).

La *Pedagogía de las Encrucijadas* propone un combate contra la onto-episteme hegemónica y colonial en tres campos de batalla (2019a): *político*, desde la lucha antirracista, la transgresión de los parámetros coloniales y la preservación de la diversidad de la vida; *poético*, desde la conversa e interrelación cosmopolita con diversidad de formas de conocimientos/saberes históricamente subalternizados, revelando “[...] la imposibilidad de separación entre el ser, el saber y sus formas de producción de lenguaje” (pág.16) y acciones que defienden esta diversidad como fundamental para la Vida; y finalmente, *ético*, que se refiere a uno de los grandes retos de la lucha anticolonial: “la invención de nuevos seres” (pág.16), expresión con la que Rufino se refiere a propiciar acciones transgresoras<sup>114</sup> que desestabilicen las desviaciones existenciales y posibiliten re-

---

<sup>114</sup> Para lograr esto, Exú, de *ordena propiciando el caos* mediante las *triquiñuelas exúsiacas* (*traquinagens exúsiacas*), entendidas como: [...] los golpes, retazos, anti-disciplinas, *gingas*, amarres, saberes de grieta, mandingas y otras múltiples maneras de hacer que practican caminos por encrucijadas, dimensionando horizontes pluriépistémicos y poliracionales. [...] Así, los trucos sugieren la práctica de giros y dislocaciones de producciones basadas en la lógica occidental y sus acumulaciones (2016:3).

existencias en las que hemos aprendido a comunicarnos e interactuar con los otros y otras cósmicamente, vitalizando el *Axé*:

Las encrucijadas son campos de posibilidades, espaciotiempos de poder, donde todas las opciones se cruzan, dialogan, se cruzan y se contaminan entre sí. Una opción basada en sus dominios no es simplemente una subversión. De esa forma, no se pretende reemplazar el Norte por el Sur, del colonizador por el colonizado, de los centrismos de Europa Occidental por otras opciones, también etnocéntricas. La sugerencia en la encrucijada es la de la transgresión. Son los poderes de dominación de *Enugbarijó*, la boca que lo traga todo y escupe lo que ha tragado de forma transformada (Rufino, 2016:3)

En este punto, la *Pedagogía de las Encrucijadas* se cruza con la propuesta freireana, en tanto ambas pedagogías coinciden en negarse a reemplazar una territorialidad onto-epistémica hegemónica por otra, en el caso de la primera, o la imposición de los oprimidos sobre los opresores, la segunda (Freire, *Pedagogía del oprimido*, 1985), en la medida en que, siguiendo a ambos, *nos liberamos y descolonizamos en comunión, en cruzo*<sup>115</sup>. No se trata de más dualismos, sino de cambiar nuestras relacionales:

La sabiduría ancestral enseña que en el universo no existe lo grande ni lo pequeño. Lo que sí existe es la armonía entre cosas que tienen tamaños diferentes, sin relaciones de grandeza que, desprovistas de sentido, no suman ni restan nada [...] De ahí que el encantamiento sea una pulsión que desgarrar al ser humano para transformarlo en un animal, un viento, un ojo de agua, una piedra de río y un grano de arena. El encantamiento pluraliza el ser, lo descentraliza, haciéndolo evidente como algo que nunca será total, sino ecológico e inacabado (Simas & Rufino, *Encantamiento. Sobre política de vida.*, 2020:9).

Los haceres de la *Pedagogía das Encruzilhadas*, provienen de conocimientos/saberes, venidos del *terreiro afro-diaspórico*<sup>116</sup> (Rufino, 2019a) y se expresan mediante diversas acciones enmarcadas

---

<sup>115</sup> “Una educación como acto de descolonización conlleva «pedagogías del oprimido, de la esperanza, de la indignación, de la autonomía y de la encrucijada» [...] no hay descolonización sin un giro político y poético en el que la liberación de los oprimidos pase por la educación de las diversas formas de vibrar en el mundo [...] Cantaré mi camino hacia arriba. El que es pintado por unos como un dios y por otros como el diablo ha establecido un punto en la 'dialogicidad', por lo tanto es un ser en 'cruzo'. Ganó una botella de marafo y la llevó a la iglesia para que el cura la bendijera, por lo que la educación debe estar versada en el encantamiento para aportar esperanza y belleza. Llamemos a Exu y Paulo Freire al juego. Se pide una vuelta al mundo para alargar el giro, para volver a bajar al pie de la rueda y empezar a jugar de nuevo. Si nuestro compadre es siempre un tercer elemento, el que habita y hace travesuras entre "el yo y el otro", ¿quién será Exu en este juego? ¿El que juega con el patrón de la educación brasileña? ¿Podría ser el propio Paulo Freire? ¿Soy yo quien cuenta esta historia? (Risitas...) ¡Laroyê!” (Rufino, 2020, pág. 36)

<sup>116</sup> Rufino (2019) re-codifica el concepto *terreiro*, proveniente de las espiritualidades afrobrasileras, y lo propone más allá de las dimensiones físicas, como “[...] «campo inventivo», material o no, que surge de la creatividad y de la necesidad de reinventar y encantar el tiempo/espacio” (pág.100), y en consecuencia, la posibilidad de ritualizar cualquier esquina del mundo.

en las *culturas del síncope* (Simas y Rufino, 2018), expresión basada en un concepto central para la música popular afrobrasileña:

Sin detallar en los entresijos de la teoría musical, baste decir que el síncope es una alteración inesperada del ritmo, provocada por la prolongación de una nota emitida en tiempo débil sobre un tiempo fuerte. En la práctica, el síncope rompe con la constancia, rompe la secuencia predecible y proporciona una sensación de vacío que pronto se llena de forma inesperada [...] subvierten los ritmos, rompen las constantes, encuentran soluciones imprevisibles y crean formas imaginativas de llenar el vacío, con cuerpos, voces, canciones [...] lanzarnos a la encrucijada de la alteridad, menos como mecanismo de comprensión únicamente (normalmente estéril) y más como experiencia compartida (Simas y Rufino, 2018:20-22).

Las culturas del síncope son la aparición de conocimientos que comparten el practicar los huecos y pulsar por la fuerza que nace entre ellos, que vaga en busca de llenar los vacíos. La capoeira, el jongo, el samba, las macumbas, entre otras múltiples expresiones, son culturas del síncope que, aunque sufran esfuerzos por enmarcarse en ciertas normas, buscan espacios para irrumpir en los huecos dejados. Son prácticas cuya potencia vibra en tonos de imprevisibilidad y posibilidades. Así, por sus características, las considero como prácticas radicalizadas en el elemento primordial que es el signo Exú (Rufino, 2019a:137).

Así, esta pedagogía invoca el cruce y en ese encuentro produce un movimiento creativo que articula las espiritualidades ancestrales, las palabras, los cuerpos, los juegos, lo popular y la comunicación.

La *Pedagogía de las Encrucijadas* plantea un primer *cruce de acción* en clave contrahegemónica y anticolonial desde los conocimientos/saberes y prácticas del cuerpo: las mandingas, las incorporaciones, el jongo, la capoeira, entre otras, configuran campos de posibilidades. *La mandinga*, por ejemplo, juega un papel clave en tanto campo de conocimiento/saber ancestral “[...] que se lanza al mundo desde los principios y poderes del cuerpo” (Rufino, 2019a, 57). A este respecto, es importante agregar que:

La mandinga también se expresa en el discurso, ya que no hay separación entre lo que se dice verbalmente o no. Todo lo que se textualiza en las más amplias posibilidades de los lenguajes proviene de una experiencia de conocimiento que recorre el cuerpo, como agente colectivo e individualizado que es” (Rufino, 2019a:57).

Las mandingas implican, tanto *técnicas del yo ancestrales*, como tácticas, aprendidas en el día a día de las calles (discriminación, racismo, abusos policiales, *malevaje*). Sobre las primeras, una muy importante es *la incorporación*, entendida como el conjunto de “[...] procesos educativos y formativos y las redes de conocimiento [...] de la espiritualidad afrodiáspórica, que *entran en posesión* (Rufino, 2019a, pág. 58), es decir, *montan* cada cuerpo, individual-colectivo y están-siendo con ellos:

La ginga, el regateo, la marcha sesgada, la cintura encorvada no son conocimientos innatos; son conocimientos aprendidos a través de experiencias codificadas en procesos educativos adecuados. La capoeira, que transforma el deslizamiento en arte, no lleva al diablo cristiano en su *gingado*, expresa su danza incorporando otros conocimientos que atraviesan el mundo. La mandinga y la incorporación son conceptos entrelazados que se basan en los principios y poderes corporales encarnados por los poderes de Exú (2019a:58).

Con respecto al segundo grupo de prácticas corporales, el siguiente fragmento es bastante elocuente:

Hay que invocar la máxima de los malandros y sus formas de escribir en los tránsitos: «¡un malandro que es un malandro no se pelea!» Por lo tanto, el tiempo/espacio en el que hablo y busco estar es el de la encrucijada. Las esquinas son curvas, un malandro que se precie, al doblar la esquina, hace una curva abierta, nunca se sabe lo que viene de ahí. En él habita el espíritu del movimiento, de la creación y de todas las posibilidades (2019a:34).

Otros ejemplos de estos conocimientos/saberes del cuerpo (Rufino 2017, 2019a, 2020) son el *jongo*, mediante su baile e improvisación, o la *capoeira*<sup>117</sup>, con sus movimientos y *saberes de grieta* (*rodas*, *rolés*, *esquivas*, entre otros), que constituyen también *campos de mandingas*. Cuando Rufino se refiere a Exú en su aspecto de *Enugbarijó*, «*la boca que todo lo come, para vomitarlo o escupirlo transformado*», se invoca la *comprensión e incorporación de la existencia relacional* como potencia necesaria para las comunicaciones, las continuidades y las transformaciones radicales (Rufino, 2019a).

Un segundo *cruce de acción* se refiere a la práctica de las espiritualidades afrodiaspóricas como forma educación-acción y lucha desde los *terreiros* por el pluriverso, en tanto: i) posibilitan comprender la existencia como relacionalidad con formas de vida y existencia humanas y no humanas; y ii) constituyen territorios de encuentro, identificación, autorreconocimiento y organización social como comunidades afrobrasileras (de facto contrahegemónicas y anticoloniales, dadas las persecuciones del pasado y el presente contra espiritualidades no-cristianas, indígenas y de origen africano).

En reacción al cruce de estas prácticas espirituales afrobrasileras con la matriz ontológica hegemónica y su perspectiva religiosa predominante, en las últimas dos décadas, los extremismos religiosos, el racismo, la criminalidad y el narcotráfico se ha articulado para dirigir

---

<sup>117</sup> Solamente como referencia histórica, que vincula las ramas y flores con las raíces, la capoeira, un arte marcial *concebido en África y nacido en Brasil*, en medio de la esclavitud, fue prohibida dos años después de la abolición (decreto de Ley No. 487 de 1890) bajo el pretexto de estar asociada “a la criminalidad y la vagancia” (Sepúlveda Chavez, 2018), de modo que fue practicada en la clandestinidad hasta 1940, fecha en la que se despenaliza. Fueron cincuenta años de persecución.

sus violencias contra el *terreiro afrobrasileiro* (Simas & Rufino, 2019). Según la *Red Nacional de Religiones Afrobrasileñas y Salud* (Renafro) y la entidad *Ilé Omolu Oxum*:

[...] el 78,4% de los padres y madres de santos brasileños han sido objeto de violencia, ya sea por intolerancia o racismo religioso [...] el 91,7% ha escuchado algún tipo de prejuicio por la religión elegida. Se entrevistó a 255 líderes de terreiros en Brasil en varias regiones. Cuando se trata de la denuncia, el 68,63% informó de que no conoce ninguna comisaría de policía local preparada para recibir este tipo de discriminación, así como el 45,5% dijo no haber recibido ninguna ayuda a través del teléfono de denuncia. Más de la mitad de los casos (57%) se producen en situaciones cotidianas, lejos de los dirigentes y las autoridades. La encuesta también revela que el 31% de los terreiros no se comunica con el público a través de Internet, aunque una buena parte, el 61%, mantiene una comunicación regulada por estos medios (GELEDÉS. Instituto da Mulher Negra, 2022)

Para las investigadoras e investigadores brasileiros Miranda, Muniz, Almeida y Cafezeiro (2022)<sup>118</sup>, la más reciente expresión de la violencia contra los *terreiros* de Camdomblé y Umbanda comenzó en la primera década del siglo XXI<sup>119</sup>. Al comienzo, las autoridades de policía y los medios de comunicación explicaban estos hechos como “conflictos personales o de vecindad”, restándoles importancia; no obstante, esta situación fue intensificándose, al punto de que, para 2006, varios medios informativos, tanto alternativos como masivos, comenzaron a mostrar que se trataba de un persecución religiosa al “*povo de santo*”, es decir, a los practicantes de espiritualidades afrobrasileras.

Los perpetradores eran diversos actores, vinculados en general con las iglesias evangélicas-pentecostales, grupos locales de narcotraficantes, así como con estructuras paramilitares vinculadas con la policía federal<sup>120</sup>. De allí que expresiones como “narcotraficantes evangélicos”

---

<sup>118</sup> El artículo de investigación se titula: *Terreiros sob ataque? A governança criminal em nome de Deus e as disputas do domínio armado no Rio de Janeiro* (Miranda, Muniz, Almeida & Cafezeiro, 2022).

<sup>119</sup> Aunque aquí se refiere un periodo reciente de racismo religioso hacia las espiritualidades afrobrasileras, vale considerar que esto sucedía ya desde las primeras décadas del siglo XX, cuando había leyes que criminalizaban la práctica del *candomblé*, de modo que la policía actuaba en consonancia; otro tanto ocurrió durante la dictadura del *Estado Novo* de Getúlio Vargas (1946-1964). De modo que estos hechos están vinculados con mentalidades y prácticas que se “normalizaron” durante los casi 400 años de esclavitud y siguieron en los años posteriores a la abolición, hasta el presente.

<sup>120</sup> Según los autores citados: “En 2007, el narcotraficante Fernandinho Guarabu (Terceiro Comando Puro [TCP]) [...] que frecuentaba el Ministerio Asamblea de Dios Monte Sinai y controlaba el comercio ilegal de drogas y el transporte “alternativo” en Ilha do Governador, ordenó el cierre de diez terreiros (Umbanda o Candomblé) en Morro do Dendê. En 2013, la zona comenzó a mostrar grafitis con dichos bíblicos en las paredes para demostrar que estaba “todo dominado” (Miranda, Muniz, Almeida, & Cafezeiro, 2022:630).

o “milicrentes” o se hicieron comunes<sup>121</sup>, tanto en las redes sociales, como en las calles de Río de Janeiro:

Estas categorías de uso naturalizado [...] se utilizan tanto de forma despectiva y acusadora, como de pertenencia y reconocimiento. En el orden discursivo, estas maniobras simbólicas se presentan como descriptores sintéticos y funcionales que condensan las relaciones entre agentes estatales, criminales y actores religiosos y, con ello, señalan formas ilegales de control territorial, manejo de la población y regulación de los mercados ilícitos en los espacios populares (Miranda, Muniz, Almeida y Cafezeiro, 2022:655).

Hacia 2017 hubo un recrudecimiento de estas acciones: las amenazas se convirtieron en atentados, homicidios y terrorismo, dirigidos específicamente hacia el *povo de santo* y sus *terreiros*<sup>122</sup>. En 2019, en Brasil, fueron cerrados casi 180 *terreiros* de Umbanda y Candomblé, por amenazas de distinto tipo hacia los hombres y mujeres que los orientan, así como contra la integridad física y de las y los practicantes (BBC News, 2020).

Aquí son evidentes los efectos del nudo de poder hegemónico educación/estado-nación/iglesia, desde donde se ha demonizado a las religiones afrobrasileras (e implícitamente, a sus procesos de formación y onto-epistemes). Rufino (2019b) llama la atención sobre las implicaciones políticas, sociales, pedagógicas y ontológicas de estas realidades: “[...] Creo que para avanzar en los debates que problematizarán estas cuestiones, debemos considerar también nuestra relación con el conocimiento, ya que parte de nuestra ignorancia, la ignorancia, se sitúa en lo que rechazamos porque nosotros mismos somos demonizados” (pág. 283).

La *roda de capoeira* en la que se enfrentan el cristianismo institucionalizado de la matriz onto-epistémica hegemónica-colonial con *el terreiro de las espiritualidades afrodiáspóricas* constituye una encrucijada en la que son fundamentales las astucias, las triquiñuelas, *el jogo* y arte de cada cual:

La pedagogía montada por Exu cruza los modos dominantes de conocimiento con otros modos subalternos. Estos cruces provocan efectos movilizadores para el surgimiento de procesos

---

<sup>121</sup> Refiriéndose en particular a la expresión “traficante evangélico”, los autores que seguimos aclaran que: “El rechazo que la expresión enfrenta en los círculos religiosos y la crítica de Ronaldo Almeida (2017) sobre la necesidad de un corte empírico que privilegie la diversidad de la religiosidad brasileña contemporánea nos hizo optar por el uso de la expresión “personas con perfil evangélico-pentecostal” al referirse a una identificación colectiva [...]” (Miranda, Muniz, Almeida y Cafezeiro, 2022:655).

<sup>122</sup> En redes sociales circulaban imágenes y videos que invitaban a vandalizar estos espacios sagrados, acciones a las que “[...] el Ministerio Público Federal (MPF) llama ahora «ataques»” (pág. 632). Para estas autoras y autores, el giro en la narrativa gubernamental implica el reconocimiento de que las amenazas latentes y difusas contra los *terreiros* comenzaron a concretarse.

educativos comprometidos con la diversidad de conocimientos y con la lucha contra las injusticias cognitivas/sociales. En el cruce, se marcan las zonas de conflicto, las zonas fronterizas propicias para las relaciones dialógicas, de inteligibilidad y la coexistencia. (Rufino, 2019b: 286-287).

La *Pedagogía de las Encrucijadas* aporta a la lucha anticolonial y antirracista. Para Rufino, allí radica el fundamento de muchas de las exclusiones que se traducen en la actualidad en diversas formas extremas de violencia (Rodrigues, 2019), entendidas como respuestas y síntomas de un régimen enfermo por imponer la “mono-existencia”.

La educación *montada por Exú* implica sentipensar-incorporar-aprender, desde cualquier esquina del mundo, mediante diversas formas de comunicación y conocimientos/saberes que articulan las fuerzas cósmicas, ancestrales y sociales que nos rodean.

Esta posesión por Exú es una invitación a construir políticas otras de conocimientos/saberes que desestructuran la educación formal como único ámbito de formación válido, abriendo posibilidades para comunicar y aprender en distintos escenarios - comunitarios, artísticos, espirituales, deportivos, familiares, naturales- otras posibilidades de existencia y re-existencia:

Para nosotros, el Brasil que nos encanta es el que se entiende como terreiro. Es aquel en la que las playas dan paso a ciudades encantadas en las que reinas, princesas y maestros se transmutan en piedras, árboles, riberas, peces y pájaros. En el Brasil terreiro, los tambores son autoridades, tienen boca, hablan y comen. La calle y el mercado son vías formativas donde el aprendizaje se teje en múltiples formas de intercambio. El bosque es el hogar, allí viven los ancestros encarnados en los mangos, lianas y gameleiras. En los ojos del agua descansan los jóvenes mocasines, en las conchas y granos de arena vagan los jóvenes. En las praderas y en el interior los hombres valientes corren y conducen bueyes. Las curas se hacen con bocanadas de humo de las pipas, con bendiciones con ramitas de ruda y con oraciones en la semántica de los rosarios.

Las encrucijadas y sus rincones son campos de posibilidad, allí la risa se desvirtúa y reinventa la vida, el paso torcido es la astucia del cuerpo que regatea la vigilancia del pecado. El sacrificio ritualiza la comida, se casa con el renacimiento. El suelo del terreiro brasileño es un asentamiento, el lugar donde se planta el axé, un suelo que reverbera la vida [...]

Desde este lugar seguimos la máxima de las piedras pequeñas, las que sostienen, en su pequeñez, los secretos de las grandes piedras. Somos practicantes del cisma, nos bañamos en hoja para liberarnos del asombro del desencanto. Nos guían los que inventan posibilidades en la escasez, en la ausencia y en la interdicción. Practicamos la encrucijada, allí encendemos las velas y velamos la vida, tragamos un camino para escupir otro; nublados por las gotas de maíz lanzadas al aire, buscamos otras visiones (Simas & Rufino, 2018:13).



## Algunas reflexiones derivadas de caminar las cinco prácticas

Después de recorrer los contextos de emergencia y territorialidades onto-epistémicas, cruzadas con las biografías y geoculturas de cada práctica, resulta oportuno compartir un conjunto de reflexiones derivadas de esta primera aproximación analítica: en un primer grupo, se esbozan<sup>123</sup> algunas semejanzas y diferencias entre ellas; en un segundo, se aborda la relación de las prácticas con los ámbitos de construcción de sentidos; y por último, se comparten pistas analíticas-metodológicas que sirvieron de insumo para continuar con el siguiente trayecto de esta travesía.

### Diferentes y semejantes

Las territorialidades onto-epistémicas que proponen estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas se construyen en relación con la matriz onto-epistémica hegemónica, que se ha estructurado históricamente mediante intercambios asimétricos, violentos y desiguales. En tiempos de agudización de una crisis sistémica (Leyva Solano, 2015a), que ha propiciado guerras y violencias con el fin de perpetuar la hegemonía global, estas experiencias, que transitan por los pluriversos, insisten en posponer el fin del mundo (Krenak, 2019), cuestionando el régimen de saber/poder desde propuestas concretas de resistencia y re-existencia. Para ello, se sitúan en tramas globales-locales pues, como se ha mostrado, las luchas contrahegemónicas y anticoloniales requieren una gran habilidad táctica (De Certeau, 1996), que se expresa en enraizamientos dinámicos en diversas dimensiones y escalas.

En cuanto a las prácticas como territorialidades onto-epistémicas, hay dos semejanzas y diferencias:

- i) Cuatro de ellas están entramadas con lo indígena y una con lo afrodiaspórico, aclarando que estos términos se usan a manera de distinción muy general, pues cada pueblo y territorio con los que están vinculadas las prácticas tienen

---

<sup>123</sup> Se “esbozan”, como un mapa trazado a mano de este andar por las cinco trochas entre mundos desde sus propias referencias, porque en el siguiente tramo-capítulo se estructura una matriz de análisis multirreferencial para comprenderlas prácticas en conjunto.

matrices de conocimientos/saberes distintos, cuya coincidencia más importante es que se sitúan en ontologías relacionales.

- ii) Dos de ellas, el *Feminismo Comunitario Indígena Territorial desde Iximulew* y las *Sp'ijil O'tan*, tienen en común la cosmovisión Maya, aunque el *stalel* (López Intzín, 2013) e historia que subyace a cada práctica, es distinta<sup>124</sup>. Las otras tres se sitúan en matrices onto-epistémicas *entre mundos* o si se quiere, interculturales-ancestrales: la *Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra*, entre los mundos Gunadule, Maya y la diversidad del Movimiento Indígena Colombiano; las *Epistemologías Ch'ixi*, que conectan los mundos Quechua-Aymara y otras diversidades dentro del Movimiento Indígena Boliviano); y la Pedagogía de las Encrucijadas, entre los mundos Yoruba-Bantu y el movimiento antirracista brasileño.

En cuanto a lo fronterizo como perspectiva, lugar y método de lucha hay tres similitudes:

- i) Los cinco seres humanos que encarnan las prácticas tienen fuertes vínculos con la academia; hecho que juega un papel importante si se considera lo que posibilita en la construcción y circulación de los contenidos que las explican, materializados en forma de artículos en revistas académicas, libros, proyectos editoriales, videos, conferencias y materiales pedagógicos, entre otros.

Estas cinco personas cuentan con títulos universitarios en diversos niveles, lo que les ha permitido incursionar formalmente en los territorios, medios y mediaciones de la academia, en la que participan en distintos niveles: tres de las interlocutoras e interlocutores son o han sido profesores/as de universidades públicas y cuentan con trayectorias académicas. Los otros dos, si bien no han asumido la academia como una

---

<sup>124</sup> La primera práctica tiene sus raíces en Guatemala, que pasó por un conflicto armado interno de más de treinta años (1962-1996), de modo que la historicidad de esta práctica se entreteje con procesos de post-acuerdo, impunidad, verdad y reparación a la población indígena, así como con la memoria colectiva y la sanación de los traumas de la guerra (genocidio). La segunda práctica proviene de una región en permanente estado de “crisis y guerras” (Leyva Solano, 2015a), en la que se entremezclan los embates del capitalismo extractivista y el crimen organizado, en medio de la ineficiencia y desprecios del gobierno estatal y federal con el pueblo y la contra-insurgencia de “baja intensidad”, así como las resistencias de diversas comunidades indígenas, entre ellas las autónomas zapatistas.

carrera profesional, suelen ser invitados para ofrecer conferencias en universidades o participar de proyectos editoriales.

La academia propicia el encuentro entre conocimientos/saberes de las onto-epistemes otras (indígenas y afrodiaspóricas) y los provenientes de la matriz onto-epistémica hegemónica. Este hecho cobra una gran relevancia táctica, pues desde estas prácticas se asume el ejercicio constante de “traducción onto-epistémica”, entendida a la vez como mediación y transgresión de los límites impuestos desde la territorialidad académica del Mundo-Uno, en tanto pone a esta en tensión con las espiritualidades ancestrales y las organizaciones y movimientos sociales.

- ii) En las cinco prácticas son evidentes las alusiones, referencias y compromisos con procesos organizativos y movimientos sociales territorialmente situados, así como con coyunturas históricas particulares, en tanto fuentes de sentido y correlatos de las prácticas.
- iii) La idea de *los autores o autoras como individuos propietarios de los conocimientos* (proveniente de la matriz onto-epistémica hegemónica) es cuestionada desde las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas estudiadas, pues quienes suscriben los textos y aparecen como autoras o autores, reconocen de manera explícita y constante las autorías-autoridades de otros seres humanos, así como de diversas formas de vida y existencia no humanas imbricadas en luchas y territorios concretos como coautoras y coautores de los conocimientos/saberes de estas prácticas.
- iv) Hay una enunciación explícita de conocimientos/saberes provenientes de espiritualidades afrodiaspóricas e indígenas que son fundamentales para la argumentación de los sentidos de las prácticas. Como podrá suponerse, esto lleva a un descentramiento onto-epistémico aún más intenso que los anteriores, porque se transgrede la *monocultura del saber y el rigor* (Santos, 2006) de la matriz onto-epistémica hegemónica, mientras se caminan e interrogan cosmogonías,

ritualidades, lenguas, lenguajes y prácticas distintas a las convencionales del ámbito académico y organizativo, lo que implica una conversa entre explicaciones de la existencia, entre mundos y entre distintas formas de vida y conciencia.

### Sobre los ámbitos de construcción de sentidos

Es importante retomar dos afirmaciones expresadas antes, en cuanto a que, primero, los ámbitos considerados, a saber, la academia, las organizaciones y movimientos sociales y las espiritualidades ancestrales, constituyen *áreas fronterizas*, en las que se encuentran conocimientos/saberes de matriz onto-epistémica hegemónica y de otras que se han caracterizado aquí como contrahegemónicas y anticoloniales; y segundo, estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas se caracterizan por transitar tácticamente entre los límites y territorialidades de tales ámbitos.

### La academia

La mayor parte de estas prácticas ha encontrado en las dinámicas académicas lugares de resonancia, reconocimiento y circulación. En otros casos, cuando es necesario un movimiento táctico para su posterior desarrollo, se han movido *bajo los radares* de la matriz hegemónica de conocimientos/saberes o, al menos, se han situado en territorios en los que es posible la conversa y el encuentro en/desde la diferencia.

En cuanto a la dinámica conflictiva, hay una constante crítica a varios tópicos de la academia, en tanto territorio en el que prevalece la onto-episteme del Mundo-Uno, que se expresa en monoracionalidad, capitalismo cognitivo, así como simplificación y segregación de los conocimientos/saberes otros. La respuesta a ello, antes que la negación o el aislamiento, es una oposición activa que abre campos de posibilidades desde experiencias territoriales basadas en haceres, realizados con diversos actores y agencias.

Ante las prácticas de las cinco monoculturas denunciadas por Santos (2006), estas prácticas explican en sus propios contextos, lenguas y lenguajes los conocimientos/saberes que les dan vida, consistencia y densidad, haciendo evidente la pluralidad de maneras de ver, sentipensar y estar-siendo en el mundo. Ante el capitalismo cognitivo generalizado, por ejemplo, crearse un lugar de enunciación propio, que además reconoce las agencias de diversas formas de vida y

existencia no humanas, constituye una práctica de autonomía, en tanto se está dando cuenta de territorialidades geoculturales y trayectorias vitales encarnadas vinculados con agencias visibles e invisibles, o de otras formas de existencia. Y con respecto a *las palabras como mediaciones* (Esteva, 2015), en estas prácticas se enuncian a través de expresiones venidas de lenguas propias o lenguas rituales (Garzón Chiriví, 2014), que interpelan, subvierten y desafían lo hegemónico y colonial; y en ese proceso, reconfiguran la manera de comprender la existencia como pluralidad de existencias.

### Las organizaciones y movimientos sociales

En el ámbito de las organizaciones y movimientos sociales, estas cinco prácticas de conocimientos/saberes fronterizas dan cuenta de ontogénesis vinculadas con procesos organizativos y territorialidades geoculturales muy específicas, entre las que se cuentan: *comunalidades*, como la Maya-xinca en Xalapa, Guatemala (Feminismo Comunitario Indígena Territorial) y Maya-tseltal en Tenejapa y otros pueblos originarios de los Altos de Chiapas (*Sp'ijilal O'tan*); *formas de encuentro y trabajo comunitario*, que refieren, por ejemplo, a los territorios y comunidades de los pueblos de cada uno los estudiantes en la *Licenciatura en Pedagogías de la Madre Tierra*, en Colombia; a las comunidades, aillus y sindicatos quechua-aymaras situados en Bolivia (Epistemologías Ch'ixi); o a las prácticas comunitarias de espacios como el *jongo*, los *terreiros* del Candomblé y la Umbanda, las *rodas* de capoeira o los grupos de samba (*Epistemologia das Encruzilhadas*).

Hacer evidentes estas formas comunaliarias (Esteva, 2015) y organizativas de construcción y circulación de los conocimientos/saberes -y las onto-epistemes otras que les subyacen a estas prácticas- también da cuenta de la relación entre las cinco experiencias y movimientos sociales, como los feminismos y ambientalistas de/desde Abya Yala; el zapatismo y los altermundismos; los movimientos indígenas colombiano y boliviano y el antirracista brasilero y latinoamericano, respectivamente, dejando claro que estas prácticas no sólo tienen sus propios suelos, sino que las raíces, troncos y ramas de cada práctica se vinculan con ecologías cada vez más complejas, en conversa con grandes debates globales.

## Las espiritualidades ancestrales

Vale recordar que la etimología de la palabra “espiritualidad”, la remite al latín «*spiritu*» que significa *alma*, y «*-alis*», *relativo a*; de allí que la espiritualidad es lo relativo al alma; pero a su vez, *alma*, que proviene de «*anima*», es una palabra que se refiere al *soplo vital*. Por otra parte, “ancestral”, que viene del latín y francés antiguos, se refiere “a aquellos que han marchado antes o han pasado delante de nosotros”, y se refiere a las memorias y conocimientos/saberes cuyos orígenes son difíciles de rastrear en el pasado, porque sus huellas se pierden en el tiempo. En consecuencia, el ámbito de las espiritualidades ancestrales implica enraizarse dinámicamente en el presente en relación con las maneras en las que distintos grupos humanos han explicado y explican desde tiempos inmemoriales la vida y la existencia, tanto humana, como no humana, cómo se relacionan tales seres y mediante cuáles prácticas.

Cada una de las espiritualidades ancestrales que subyacen a las experiencias estudiadas da cuenta de la existencia de sistemas de sentipensamiento que proponen conceptos y relaciones impensables desde las formas científicas, filosóficas, estéticas, políticas y religiosas hegemónicas, en su faceta universalizante y homogeneizadora. A contrapelo de esas supuestas imposibilidades, estas espiritualidades, enraizadas dinámicamente en las memorias de sus territorialidades geoculturales, traen al presente para caminar el futuro (Rivera Cusicanqui, 2018) las voces, los conceptos, las técnicas, tecnologías y métodos ancestrales, que se tornan encarnados, concretos y situados, lo que permite comprender, criticar y generar cambios desde sentidos y hacer otros.

En las cinco prácticas estudiadas, las espiritualidades juegan un papel central, no como estructuras simbólicas fijas en el pasado, o como mero revisionismo, sino como raíces onto-epistémicas que interpelan el presente, hundiéndose profundo en las memorias de los territorios y los pueblos (Rufino, 2019a; 2019b; López Intzín, 2015, 2018) así como en sus conocimientos/saberes cosmogónicos (Cabnal, 2010, 2020; Rufino, 2019a) para insurgir conversando, conflictuando, y haciendo evidentes las imposiciones (Rivera Cusicanqui (1987, 2015), *interferencias* (Green Stocel, 2021) contradicciones y provincianismo universalista de la matriz hegemónica. Esto es posible gracias a explicaciones y prácticas radicalmente otras que, partiendo de ontologías relacionales, integran distintas dimensiones de la existencia bajo el principio de armonización de la diversidad, pues *estamos siendo en relación*. Es por ello que, en

general, estas prácticas asumen sus quehaceres organizativos, sociales y reflexivos como procesos de sanación espiritual de los cuerpos, las mentes y los territorios.

### Pistas para seguir andando la trocha

Al final de este primer tramo, es preciso detenerse para hacer algunas reflexiones sobre lo andado, volviendo sobre la pregunta de investigación, que indaga por la manera en que se construyen sentidos contrahegemónicos y anticoloniales en las cinco prácticas estudiadas. Esta primera aproximación analítica, además de servir para comprender cada una de las prácticas en relación con los ámbitos, contribuyó a enriquecer las nociones de *sentidos* y *territorialidades*.

Inicialmente se planteaba que los *sentidos* tienen dos acepciones: *percepciones* y *orientación*. La primera se refiere a los conocimientos/saberes, los modos y medios con los que percibimos nuestra existencia, las onto-epistemes a partir de las cuales leemos, interpretamos y estamos-siendo en el mundo. La segunda tiene que ver con la orientación, con el *hacia dónde* o el *para qué* de esas onto-epistemes, que son aprendidas, resultan de mediaciones entre humanos, y entre estos y otras formas de vida y existencia.

Con respecto a la primera noción, las percepciones, prácticas como las *Sp'ijil Otán*, el Feminismo Comunitario Indígena Territorial desde Iximulew, la Pedagogía das Encruzilhadas y la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, hacen referencias explícitas a comprensiones enraizadas dinámicamente con las espiritualidades ancestrales indígenas y afrodiaspóricas, en las que se activan otros sentidos (en su primera acepción), que resultan fundamentales para relacionarnos con otras humanidades, formas de vida y existencia de manera armónica, entre ellos: los sueños, los movimientos del cuerpo, la música ritual, la interacción con espíritus y plantas de poder, las ceremonias de sanación, entre otros. Si bien en la práctica que aquí se denomina Epistemologías Ch'ixi no se hacen tan explícitas estas referencias en los textos, quienes han participado en espacios como El Tambo, saben que allí se dan haceres relacionados con la espiritualidad indígena andina, como el mascar coca o rendir tributo a las Ancestras y Ancestros (Rivera Cusicanqui, 2018).

Por otra parte, *las orientaciones*, aluden a procesos que implican compartir los territorios y territorialidades onto-epistémicas, así como sus respectivos conocimientos/saberes mediante la experiencia (Larrosa Bondía, 2006), que siempre es relacional. De allí que el proceso de

orientación de los sentidos se construye mediante pedagogías. Como se hace evidente en las reconstrucciones interpretativas, las pedagogías propuestas en cada práctica interpelan tanto a la academia, como a las organizaciones y movimientos sociales, así como a las espiritualidades ancestrales desde lo contrahegemónico y anticolonial, jugando un papel fundamental en la mediación de sentidos, en clave de interpelación y encuentro entre mundos.

En varios de los textos y conversas referidas a las prácticas, se tejen conceptos y símbolos provenientes de matrices onto-epistémicas otras, así como de la hegemónica, construyendo un lugar de reflexión fronterizo mediante una *interpelación heterolingüe*<sup>125</sup> (Sakai, 1997), que hace necesario un movimiento de ida y vuelta, generando un entre-lugar (Bhabha, 2002) que se encuentra, por lo general, mediado por los suelos de las geoculturas que pugnan por su derecho a la existencia, sustrayendo a lo hegemónico de su territorio.

De ello resultan tejidos de palabras que dislocan las orientaciones (pedagogías) hegemónicas: ¿Cómo el *territorio cuerpo-tierra* posibilita luchar contra el *entronque de patriarcados*? ¿De qué manera las *estripulias exusíacas* (como llama Rufino a las travesuras de Exú) cruzan las educaciones instaladas por el colonialismo? ¿Cómo sanar las *interferencias*, para volver al vientre de la Madre Tierra y aprender de ella? ¿Cómo resistir y re-existir desde lo *ch'ixi*? ¿Cómo dar *Iche'l ta muk'* a formas de existencia que no sabíamos que están-siendo con nosotros/as? Las anteriores preguntas son sólo ejemplos de cómo la condición fronteriza de las prácticas, aun siendo contrahegemónicas y anticoloniales, están proponiendo tácticamente pedagogías del encuentro (Río, 2015), no educaciones monádicas, que niegan y hacen imposible la relación con lo otro.

En este punto es clave considerar la construcción de sentidos contrahegemónicos y anticoloniales como procesos simultáneos que suceden en territorialidades específicas o en las fronteras entre ellas, que parten del propio cuerpo en relación con territorios en otras escalas

---

<sup>125</sup> Para el japonés Naoki Sakai (1997) las traducciones, vistas en clave política dan cuenta de la manera en que nos representamos ante otros, así como de la manera en que nos afectamos mutuamente, al punto de materializar esa dinámica en relaciones sociales. Para este autor, hay dos modos posibles de interpelación en el acto de traducción: monolingüe y heterolingüe. En la primera forma de interpelación, un ser humano se narra a sí mismo o misma como el representante de un dominio de lenguaje -y onto-epistémico- presuntamente homogéneo; para nuestra reflexión, como es de suponerse, ese modo termina ajustándose al modelo hegemónico, que separa y jerarquiza con fines de sostenerse. El segundo modo que propone Sakai, la interpelación heterolingüe, se plantea una audiencia heterogénea, por lo que el ejercicio de traducción: “[...]no se atiene a la normalidad de la comunicación recíproca y transparente, sino que asume que todo enunciado puede no comunicar, porque la heterogeneidad es inherente a cualquier medio, lingüístico o no” (Sakai, 1997:8).



(familiares, afectivas territoriales, globales, cósmicas), que permiten sistematizar haceres y prácticas que enactúan mundos. Si volvemos sobre prácticas, todas coinciden en que lo hegemónico y lo colonial se nos ha instalado e incorporado en nuestras onto-epistemes, en nuestro *stalel*, de manera tan exitosa que justificamos y reproducimos sus violencias en nuestros haceres cotidianos, sobre nosotros mismos y sobre otras y otros, en esas diversas escalas.

En consecuencia, y retomando las palabras de Leyva (2015) y Rivera Cusicanqui (2018), que abren este tramo-capítulo, la única manera de darle una *voltereta* (Rufino, 2019a) a la matriz onto-epistémica hegemónica es desarrollando prácticas que, mediante distintas técnicas y tecnologías, atraviesan y movilizan desde los cuerpos hasta el cosmos, dejando ver una pluralidad de rincones desde los que es posible *estar-siendo-haciendo* otros mundos. Esos territorios-rincones son también grietas, espacios para reinventarnos la vida desde lo inmediato y cotidiano, como las relaciones afectivas, familiares, de crianza, comunalitarias, intelectuales, laborales y económicas, hasta la articulación con procesos globales de lucha anti-sistémica, contrahegemónica y anticolonial, así como con redes cósmicas. Lo importante aquí son los haceres.

En consecuencia, los sentidos de las prácticas de conocimientos/saberes se configuran mediante una relación interdependiente entre *Onto-epistemes*, *Pedagogías* y *Prácticas*. Las onto-epistemes están-siendo aprendidas y practicadas. Las pedagogías están-siendo los aprendizajes sobre las percepciones de la existencia, que se materializan y cobran sentido mediante haceres. Las prácticas generan -o enactúan- mundos.

## Tramo 3. Las encrucijadas entre prácticas de conocimientos/saberes fronterizas

La encrucijada es el camino elegido, es irreductible, hay algo ahí que no conoce la derrota frente a los esfuerzos coloniales, ya sean los de ahora o los de antaño. Ganar o ser derrotado no está en "jaque", la dinámica del juego, por mucho que no lo parezca, es diferente. Es así en las encrucijadas, en todas y cada una de las encrucijadas. Ahí es donde la gran boca del universo vive, se incorpora y se encarna. Se traga lo que hay delante y luego lo escupe, restaurando otro mundo. La encrucijada es ambivalente, no define bandos, es el escenario de todos los tiempos y posibilidades. Allí se enciende la vela -y la vida de las velas- acompañada de *marafó*. En los cruces, en los caminos que se toman, en las palabras que se intercambian de boca en boca, en los gestos e imágenes que conforman la vida ordinaria, los seres reinventan la vida en las encrucijadas. El proyecto colonial hizo de la cruz su égida, la vida cotidiana colonial hizo de la encrucijada el campo de posibilidades y mandingas, la reinención de la vida, el hogar primordial de Exú.  
(Rufino, 2019a:34-35)

Dado que en el anterior tramo-capítulo se han reconocido los sentidos y territorialidades que propone cada experiencia de conocimientos/saberes fronterizas, en este trayecto, el modo de andar la trocha cambia, a fin de “Analizar multirreferencialmente las conexiones parciales entre los procesos de construcción de sentidos contrahegemónicos y anticoloniales de las prácticas”<sup>126</sup> lo que fue posible mediante la creación de una segunda matriz, que indagó por lo que nos muestran estas experiencias cuando intencionalmente cruzamos sus caminos.

En consecuencia, este tramo-capítulo está estructurado en dos partes: en la primera se explicitan los componentes de esta segunda matriz-encrucijada, entendida como ámbito de creación y campo de posibilidades (Rufino, 2019a, 2019b) que nos permite relacionar las cinco prácticas, en clave de sus sentidos y territorialidades; y en la segunda, se comparten los hallazgos, que fueron cuatro encrucijadas más que responden a la pregunta sobre cómo se construyen

---

<sup>126</sup> Los conceptos de *análisis multirreferencial* (Ardoino, 1991) y *conexiones parciales* (Strathern, 2004 [1991]) se han explicado, tanto en la introducción, como el desarrollo de los anteriores tramos-capítulos. Sin embargo, recordemos: el *análisis multirreferencial* es una apuesta por comprender un fenómeno o práctica en su complejidad, desde distintas referencias; para ello, en el primer momento del análisis de las prácticas, dada su disimilitud, se abordó cada cual en sus propios términos. Para el siguiente momento, a partir de los primeros hallazgos, se diseñó una segunda matriz que indagó por las *conexiones parciales* entre los procesos de construcción de sentidos contrahegemónicos y anticoloniales en las prácticas, no para “conectar” cinco experiencias dispares, como en un estudio comparativo, sino para encontrar lo que hay de análogo entre ellas, respetando la diversidad de mundos con los que están enraizadas.

sentidos contrahegemónicos y anticoloniales en estas experiencias, y permite reconocerlas como prácticas *encarnadas e incorporadas, enraizadas, performáticas y fronterizas*.

Este caminar, entonces, estará guiado por *Exú, Señor de las Siete Encrucijadas*, a quien le pedimos que nos guiara y permitiera ver las cinco prácticas de conocimientos/saberes fronterizas desde sus cruces, ahora como una relacionalidad.

### La matriz como encrucijada y viceversa

*Matriz* es una palabra que viene del indoeuropeo «mater», que significa *madre*, que pasa en su misma forma al latín y se conjunta con el sufijo *-trix*, que se refiere a la agencia femenina. Entonces «matrix» se refiere más precisamente al órgano femenino que gesta y protege la vida humana: el útero. Vista desde la perspectiva de las encrucijadas, una matriz es un cruce o *cruzo* de caminos, que es el principio de la creación, como nos lo recuerda Rufino (2019a, 2019b).

Es importante recordar que el proceso de análisis multirreferencial fue realizado en dos partes, cada una representada en una matriz distinta. En la primera, se exploró cada práctica desde sus propias referencias, teniendo en común los ámbitos de construcción de sentidos y las preguntas que permitirían comprenderlas en términos generales (*Matriz de análisis 1: La práctica y los ámbitos de construcción de sentidos*); posteriormente, el ejercicio de reconstrucción interpretativa permitió precisar los componentes de los ejes que orientan el análisis: los sentidos como onto-epistemes/pedagogías y las territorialidades como cuerpos/territorios.

Para esta segunda parte del análisis el cruce *Sentidos X Territorialidades* se desagregó en cuatro más, para comprender relacionalmente las prácticas: i) *Onto-epistemes X Cuerpos*; ii) *Onto-epistemes X Territorios*; iii) *Pedagogías X Cuerpos*, y iv) *Pedagogías X Territorios*, como se muestra en la siguiente ilustración:

Ilustración 3. Matriz de análisis 2: Las prácticas desde sus encrucijadas



Fuente: Elaboración propia

Para explicar esta segunda matriz, vale considerar que en el proceso de investigación inductiva se conceptualiza desde el transitar con/desde/por aquello que se interroga mediante el ensayo, el error y la creatividad. Pero el camino no termina ahí, porque a partir de las reflexiones emergentes, se interpela y contrasta lo hallado con aportaciones teórico-conceptuales preexistentes, que se refieren a fenómenos semejantes, generando un tejido. Cuando construimos un objeto de estudio y abordamos un problema de investigación, traemos incorporadas ideas, categorías, apuestas éticas y políticas, e incluso prejuicios, que orientan el sentipensar y el hacer investigativo; el juego consiste en relacionar lo que se va hallando, cuestionando la manera en que lo comprendemos, a la par que contrastándolo con lo que otros y otras han dicho o escrito al respecto.

En ese orden de ideas, a continuación se explican brevemente los componentes de esta segunda matriz, a partir del tejido entre: i) las palabras y términos teórico-conceptuales caminados en el primer tramo-capítulo; ii) los hallazgos de la matriz 1 y la reconstrucción interpretativa; iii) las reflexiones desde los conocimientos/saberes y haceres de las prácticas

estudiadas; y iv) aportaciones teórico-conceptuales y políticas que se incorporan, para acompañarnos en el tránsito por esta segunda parte del análisis multirreferencial.

En cuanto a la explicación de los cuatro componentes en los que se desagrega el cruce *Sentidos X Territorialidades*, hay más énfasis en dos: *Pedagogías* y *Cuerpos*, como resultado del primer momento del análisis multirreferencial (tramo-capítulo 2). Respecto a *Onto-epistemes*<sup>127</sup> y *Territorios*, la aproximación a las prácticas corroboró y permitió precisar los planteos iniciales sobre estos componentes (tramo-capítulo 1); aunque de igual manera, se sintetizan aquí para dar cuenta de esta segunda matriz.

Estas cuatro explicaciones se tejen más estrechamente con el concepto de *enacción* (Escobar, 2014), en el sentido de que *las prácticas generan mundos*, agregando desde el camino andado, que hay una relación de interdependencia con los acervos de conocimientos/saberes disponibles previamente en esas tramas onto-epistémicas.

## Sentidos: Onto-epistemes y Pedagogías

### Onto-epistemes: las percepciones y los acervos de conocimientos/saberes

Las onto-epistemes integran los distintos medios y técnicas de percepción del mundo, así como el acervo de los conocimientos/saberes disponible, en una relación interdependiente, que se construye mediante la experiencia y el aprendizaje (Varela, Thompson, & Rosch, 1997; Maturana y Varela, 2003).

Disponemos de medios corporales, como los sentidos, cuyo uso también se aprende mediante la incorporación del acervo de conocimientos/saberes sobre nuestro mundo (o unidad geocultural, en términos de Kusch), así como a través del desarrollo de destrezas y habilidades (técnicas) para percibirlo, generarlo y habitarlo. Como se ha indicado, percibimos el mundo a través de los sentidos, cuyo número y características pueden ser tantas y tan diversas como las matrices onto-epistémicas en las que están enraizadas (hegemónica o contrahegemónicas). Dos

---

<sup>127</sup> Como se indicaba en la introducción, recordemos que en esta investigación lo onto-epistémico tiene dos acepciones: una, en tanto “mirada” (primer tramo-capítulo) que posibilita entender estas prácticas como territorialidades fronterizas; la segunda se refiere a las onto-epistemes como componente de los *sentidos*. Es de la segunda acepción que nos ocuparemos aquí, de modo que si bien hay relaciones con la fundamentación teórico-conceptual de “la mirada onto-epistémica”, aquí referimos *lo onto-epistémico* en función de los procesos de construcción de sentidos y en relación con las pedagogías.

ejemplos desde las prácticas estudiadas: i) para algunas culturas, los sueños no constituyen un *sentido*, entendido como medio de percepción y comunicación con el mundo y la vida, mientras que para otras sí, como la Maya-Tzeltal, matriz en la que están enraizadas las *Sp'ijil O'tanil*; y ii) mediante sus técnicas y conceptos, las *macumbas*, a las que se hace referencia en las *Epistemologías das Encruzilhadas*, desarrollan sentidos como el tacto o la vista, mediante técnicas y conceptos muy distintos a lo hegemónico, como la incorporación.

Cuando Escobar afirma que “[...] todo conjunto de prácticas enactúa un mundo” (2014:13) se advierte que, en muchos territorios, oficios y acciones cotidianas, incluidas la ciencia y la técnica hegemónicas (Latour, 2013), *se hace pensando y se aprende haciendo*.

A fin de conjurar una posible lectura simplificadora de lo afirmado, vale decir que *las percepciones y los acervos de conocimientos/saberes de los que disponemos para comprender el mundo o mundos, también generan prácticas*. Es una relación de interdependencia.

Sentipensar relacionamente, que es la perspectiva de la encrucijada, implica tragar y atravesar esta relación para devolverla transformada (Rufino, 2019b); de modo tal que, en efecto, las prácticas generan mundos, pero también nuestras percepciones, tejidas con los conocimientos/saberes acumulados, enraizados en una trama onto-epistémica particular.

Es una dinámica comunicativa (en tanto puesta en común), interdependiente, aprendida y compartida mediante diversas técnicas y tecnologías: cognitivas, corporales, materiales y territoriales (Martín-Barbero, 1991; Santos, 2000; Foucault, 2008).

Para explicar esta perspectiva mediante un ejemplo, consideremos la Sagrada Ceremonia del Temazcal, que genera (enactúa) mediante distintos haceres, una relación con la *Vasta Existencia*, representada en un mundo-vientre en múltiples escalas y dimensiones: es la matriz de nuestras relaciones familiares y existenciales (desde nuestra concepción o antes, hasta el presente y el futuro); es el territorio en el que vivimos (López Intzín, 2022); y es tanto la Madre Tierra y el planeta, como el cosmos (Cabnal, 2017b; Green Stocel, 2021). Para ello, físicamente, se recrea

un espacio en forma de vientre (en forma horizontal en el *Temazcal*<sup>128</sup> y vertical en el *Inipi*<sup>129</sup>) con “materiales” como tierra y hierbas o piedras, madera, pieles, fuego y agua, entre otros que, desde la trama onto-epistémica de quienes la practican, no son sólo “cosas”, sino seres sagrados, que en relación, posibilitan la territorialidad ceremonial.

En frente de la puerta principal del Temazcal, suele moldearse con tierra una forma de tortuga, que representa la relación entre ese vientre y el cosmos: un vientre cósmico en el que se encuentran los cuatro elementos. Como se escucha en sus cantos rituales: «*Tierra mi Cuerpo / Agua mi Sangre / Aire mi Aliento / Fuego mi Espíritu*».

En las concepciones cosmogónicas y conocimientos/saberes de los pueblos y culturas de donde provienen los Temazcales, o de los colectivos de practicantes no indígenas de esta ceremonia (Pinto Durán, 2012; Solano Salinas, 2015; Bruzzone, 2018), hay tramas simbólicas que les otorgan sentido. La interrelación entre haceres y conocimientos/saberes la hacen posible. Vale agregar que es la participación de los cuerpos de los practicantes lo que dinamiza las experiencias perceptuales y cognitivas que generan estos mundos.

Imaginemos a una persona situada en la matriz onto-epistémica hegemónica que va por primera vez a un Temazcal: se va a hallar, literalmente, *en otro mundo*, pues comprender sus códigos onto-epistémicos y culturales otros, no será tan fácil; primero, porque su cuerpo y sentidos no han estado expuestos, ni han aprendido aún las técnicas/tecnologías y sensibilidades para percibir y comprender esa trama, y segundo, porque desde su acervo de conocimientos/saberes y experiencia corporal desconoce -aunque prudentemente los consulte por internet antes de participar- aquello que configura ese mundo otro. Cuando experimente en sí el vapor caliente, los olores de las plantas medicinales, la sensación de la tierra, la oscuridad y humedad, la cercanía con otros cuerpos, escuche los tambores, cantos y palabras que allí se

---

<sup>128</sup> Una explicación detallada de este ritual se explica en la tesina *Entrevista a Josefa Kirvin Kulix, sacerdotisa maya, de Candelaria, Chiapas, México*, (Torres Espinosa, 2012), desde la perspectiva de una sabedora indígena contemporánea, quien, además, la vincula con la tradición de los Inipi, que es semejante, por las razones que se indican en el siguiente pie de página.

<sup>129</sup> El *Inipi*, «Casa de Vapor», es un ritual ancestral de purificación parecido al Temazcal, pero en este caso, es de la nación Sioux, ubicada en un parte importante de lo que hoy son los Estados Unidos y Canadá. Una explicación de este ritual fue narrada por el jefe Alce Negro en *La Pipa Sagrada. Siete Ritos Secretos de los Indios Sioux* (Alce Negro & Brown, 2002 [1953]). Se refiere porque, desde hace décadas, varios colectivos indígenas y no indígenas a lo largo de Latinoamérica/Abya Yala/América y Norteamérica, con los que tienen relación al menos tres de los interlocutores de esta investigación, compartiendo diversas ceremonias ancestrales.

comparten, habrá tenido un desplazamiento onto-epistémico derivado del encuentro entre el acumulado de conocimientos/saberes de los que dispone, con las *prácticas otras* de los mundos y seres que dan vida a esta ceremonia. Los resultados de una experiencia así, o más bien, el acumulado de un proceso en el que se experimentan varias ceremonias, progresivamente llevará a comprender el mundo desde otras perspectivas o a caminar por otros mundos.

La interdependencia entre percepciones, acervos de conocimientos/saberes y haceres en las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas es fundamental para comprender e incorporar procesos de construcción de sentidos contrahegemónicos y anticoloniales.

De allí que las preguntas orientadoras de este componente de la matriz fueron: ¿Quiénes somos/estamos siendo? ¿Quiénes son/están siendo los otros? ¿Cómo nos relacionamos? ¿Qué se entiende por conocimientos/saberes en estas prácticas? ¿Cómo se nombran? ¿Para qué son? ¿Cuál es/son su/s fuente/s de sentido/s? ¿Qué semejanzas/diferencias hay entre los objetivos de esta/s prácticas? ¿Cómo fue/ron creada/s? ¿Qué conexiones parciales hay entre las prácticas?

### **Pedagogías: la orientación de los sentidos y el aprendizaje como encuentro.**

El segundo componente de los sentidos tiene que ver con la *direccionalidad*. Cuando caminamos por cualquier territorio, es usual preguntarnos: «¿Hacia dónde?». Interrogaremos a la naturaleza, a las esquinas y calles, pero en general encontramos el sentido de nuestro andar con otros seres, humanos o no humanos, y ese proceso va desde el vientre (Green Stócel, 2021), o antes (Oliveira, 2007; 2012), hasta el final de nuestros días, incluso desde el más allá (Rufino, 2019a).

Somos orientados para ubicarnos en el mundo, pero también aprendemos a sentirlo y a valorarlo, mediante vínculos. Así, los sentidos como onto-epistemes (percepciones y conocimientos/saberes acumulados), son aprendidos y construidos con otros y otras, mediante pedagogías.

Sentipensar estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas desde los aprendizajes, implica comprender la dimensión educativa como parte central en la configuración de territorios y territorialidades onto-epistémicas, en donde, desde lo hegemónico, hay estrategias de control, organización y comunicación (Sack, 2009 [1986]) que se tensionan y encuentran con pedagogías que funcionan como tácticas de resistencia y re-existencia desde lo contrahegemónico y anticolonial.



El uso más común del término «educación» se refiere, en sentido amplio, al proceso de transmisión y construcción de conocimientos/saberes, así como al desarrollo de habilidades, capacidades y competencias para hacer parte activa de un entorno social; de allí que se hable de *planes de educación, políticas educativas, proyectos educativos*, entre otros; por otra parte, la palabra «pedagogía» invita a la reflexión sobre *los sentidos y los modos* de la educación. En ese juego semántico y político, la educación puede ser vista de dos maneras: como el espacio de esas disputas, o como la forma hegemónica que despliega sus estrategias de dominación y cooptación; así que exploraremos brevemente estas dos lecturas en una especie de contrapunteo entre dos grandes figuras de la educación en Latinoamérica y el Caribe, así como en “el mundo”: Paulo Freire e Iván Illich, quienes criticaron y aportaron a la educación y la pedagogía desde concepciones, en algunos aspectos convergentes, y en otros, radicalmente distintas (Esteva, 2016)<sup>130</sup>.

Para comenzar, el siguiente fragmento hace parte de uno de los últimos textos escritos por gran maestro brasileiro Paulo Freire (2012), en donde interpela esas tensiones sobre los sentidos de la educación:

La educación tiene sentido porque el mundo no es necesariamente esto o aquello, porque los seres humanos somos proyectos y al mismo tiempo podemos tener proyectos para el mundo. La educación tiene sentido porque las mujeres y los hombres aprendieron que se hacen y se rehacen aprendiendo, porque las mujeres y los hombres pudieron asumirse como seres capaces de saber, de saber que saben, de saber que no saben. De saber mejor lo que ya saben, de saber lo que todavía no saben. La educación tiene sentido porque, para ser, las mujeres y los hombres necesitan estar siendo. Si las mujeres y los hombres simplemente fueran, no habría por qué hablar de educación. La conciencia del mundo, que hace posible la conciencia de mí, hace imposible la inmutabilidad del mundo. La conciencia del mundo y la conciencia de mí me hacen un ser no sólo en el mundo sino con el mundo y con los otros (Freire, 2012:47).

Por otra parte, entre los críticos más radicales de la educación, entendida como proyecto hegemónico y universalizante, está el austriaco-mexicano Iván Illich (2006a; 2006b), quien desde los años setenta del siglo XX, refería cómo el concepto de “educación” era relativamente

---

<sup>130</sup> En 2016, la revista *Voz de la Tribu* publicó un texto llamado “La divergencia ente Freire e Illich. Una conversación con Gustavo Esteva”, en el que se exponen algunas de las más importantes diferencias ente ambos grandes autores de la educación, muchas de las cuales seguimos en esta investigación.

nuevo<sup>131</sup> y se posicionó rápido en estrecha relación con el desarrollo del capitalismo. Por ende, es parte de un proyecto de injusticia y dominación global:

La naturaleza religiosa de la educación pasa casi inadvertida; tal es el ecumenismo de la fe en la educación. La creencia alquimista de que la educación puede transformar a los hombres para que encajen en un mundo creado por el hombre mediante la magia del tecnócrata se ha hecho universal e incuestionable, y encima se le tiene por tradicional. Esa creencia la comparten marxistas y capitalistas, líderes de países pobres y de grandes potencias, rabinos, ateos y sacerdotes. Su dogma fundamental: un proceso llamado “educación” puede aumentar el valor de un ser humano; resulta en la creación de capital humano; llevará a todos los hombres una vida mejor (Illich, 2006a:117).

Illich denunció tempranamente la educación como un proceso de economización del aprendizaje, que inició en Europa occidental en el siglo XV y se expandió por el mundo (2006a, 2006b). En Latinoamérica y el Caribe, desde la invasión, pasando por la colonia, las independencias, el estado-nación moderno y hasta la actualidad, la educación ha jugado un papel central en la dominación y desviación existencial (Rufino, 2019a) de los pueblos: primero, a través de la evangelización, y posteriormente, mediante la escuela (desde la educación inicial hasta el posgrado). En ese orden de ideas, la educación como proceso histórico, puede ser vista como un sistema de orientación-dominación que introyecta en los seres humanos la matriz ontoepistémica hegemónica, principalmente, mediante la escuela.

Siguiendo las reflexiones de Illich (2006a) y Esteva (2016), la educación, de la mano del capitalismo, se fue constituyendo en una mercancía que tiene tres efectos: i) se vuelve un servicio de obligatorio consumo, pues «No somos nada sin educación»; ii) para quienes vienen de ontoepistemes relacionales y conocimientos/saberes otros, los *currículos ocultos* les implican cambios en sus “[...] mentalidades y formas de existencia social [...]” (Esteva, 2016, pág. 5) lo que, de paso, constituye un acto de violencia estructural y simbólica en sociedades diversas<sup>132</sup>; y iii) se

---

<sup>131</sup> Este fragmento fue publicado en 1974: “Con mucha frecuencia olvidamos que la educación no es una invención antigua. Ese sustantivo se desconocía antes de la Reforma. En Francia se habla por vez primera de la educación de los niños en un manuscrito de 1498. [...] En inglés, la palabra educación apareció por primera vez en 1530 [...] Hay que esperar todavía un siglo para que la idea de “educación” se manifieste en el imperio español. En 1611, Lope de Vega habla de la educación como de una novedad.[...] Centros de saber existían antes de que la palabra “educación” formara parte del lenguaje familiar. Se “leía” a los autores clásicos; se estudiaba el derecho; no se enseñaba a vivir... (Illich, 2006a:306)

<sup>132</sup> Para Esteva (2016), siguiendo a Illich, la alfabetización, planteada como un horizonte primordial de la educación, implica desprecio y violencia hacia las culturas y visiones del mundo que transitan por la oralidad; generando, por una parte, un ataque a las formas de existencia social propias, en el caso de pueblos indígenas, negros, población campesina o sectores urbanos empobrecidos, a la vez que la introyección de una baja autoestima de estos grupos, pues se les subhumaniza en relación a su condición de analfabetos, como ocurrió en la mayor parte de las nacientes repúblicas americanas, durante el Siglo XIX.

genera una necesidad sin fin, pues «Debemos educarnos toda la vida», favoreciendo el ciclo de oferta y demanda.

Volviendo sobre las prácticas estudiadas, es muy significativo que dos de ellas se enuncien como «pedagogías» (*de la Madre Tierra y de las Encrucijadas*). Además, las cinco tienden a objetivar «la educación» como práctica hegemónica y colonial en sentidos muy semejantes a los planteados por Illich, haciendo la aclaración de que en *Pedagogía de las Encrucijadas* (Rufino, 2019a) la educación es comprendida desde Exú como principio radical de la vida: es decir, se sustrae el concepto de la matriz hegemónica de conocimientos/saberes y se resignifica desde la ontoepisteme afrodiaspórica<sup>133</sup>.

Es importante reconocer que desde siglos atrás, los pueblos negros e indígenas, así como los sectores populares y las intelectualidades comprometidas con la dignidad humana y la diversidad de los pueblos, han propuesto y sostenido resistencias a la educación, primero evangelizante, y posteriormente pública-integracionista -cuando no una mezcla de todas las anteriores, las más de las veces- desde diversas prácticas pedagógicas. Como afirma la investigadora mexicana Patricia Medina Melgarejo

[...] Un rostro de estas pedagogías insumisas lo representan las luchas desde los territorios de las memorias indígenas y afroamericanas, quienes a través de su trayecto histórico, sus experiencias, formas de lucha y movimiento han generado procesos-productores de organización colectiva con sus propios modos de entender el mundo y su espiritualidad, cuya resistencia frente al ejercicio de relaciones coloniales y neocoloniales han tenido la tarea política de autoconstruirse como sociedades de resistencia ante la figura de dos Estados (las formas de gobierno propias y las coloniales, posteriormente nacionales), dos territorios, y practicar por lo menos dos lenguas (Medina Melgarejo, 2015: 43).

No es casualidad que, desde la invasión y colonización de Abya Yala hasta nuestros días, las espiritualidades y lenguas indígenas y afrodiaspóricas, en las que se expresan y comparten conocimientos/saberes que dan cuenta de existencias relacionales y pluriversales, sigan siendo perseguidas, o producidas como no existentes (Santos, 2006). Tampoco lo es que propuestas

---

<sup>133</sup> A manera de contexto, para la investigadora afrobrasileña Georgina Helena Lima Nunes: “[...] para los quilombolas, en particular, los vínculos entre la educación y la formación son ancestrales, no son atributos exclusivos de la escuela; la ascendencia es todo lo que precede a lo que somos, por lo que nos forma. Hay un pasado y un presente de poblaciones negras que se han educado secularmente a través de una resistencia que no es pasiva [...]; si hubiera esclavitud, hubo resistencia, hubo reacción; los capitanes en el monte no salieron del inmovilismo: fueron reacciones del otro lado [...]” (2019:152).

pedagógicas como las de Freire -desde *Pedagogía del Oprimido* (1985 [1968]) hasta *Pedagogía de la Indignación* (2012)- o las críticas y procesos inspirados en Illich (Esteva, 2014, 2016), se hayan sembrado y cosechado en Latinoamérica y el Caribe/Abya Yala/América.

Las cinco prácticas estudiadas, de una manera u otra, se refieren a la educación como parte constitutiva del proyecto onto-epistémico hegemónico y colonial, razón por la que, desde sus haceres plantean *pedagogías de la resistencia y la re-existencia* (Albán, 2008; 2013), que buscan construir sentidos con sus participantes interpelando la matriz onto-epistémica hegemónica *desde experiencias y orientaciones otras*, para aprender/desaprender y desde allí reinventarse la vida y la existencia.

A manera de ejemplos: las tres acciones que se refieren en las *Epistemologías Ch'ixi*, a saber, el THOA, la *Sociología de la Imagen* y *El Tambo*, constituyen prácticas pedagógicas en las que, mediante las oralidades, las visualidades y el compartir haciendo y sentipensando la vida cotidiana, se configuran otras formas de comprender el mundo y estar siendo en él. Otro tanto sucede con la *Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario*, en donde los acuerpamientos territoriales, la sanación como camino cósmico-político, la incidencia y las alianzas territoriales, hacen parte de un camino de aprendizajes mediante la sanación y el cuidado del territorio cuerpo-tierra. Las *Sp'ijil O'tanil* emergen desde el compartir los saberes del corazón en comunalidad, volviendo críticamente sobre el *stalel* maya-tseltal, para transformarlo: como referencia onto-epistémica propia, táctica de pervivencia, práctica de des-domesticación y digna rebeldía, a la vez que como forma de conexión con la Vasta Existencia desde sentidos colectivos de la vida.

De otra parte, las pedagogías, tanto *de la Madre Tierra*, como *de las Encruzilhadas*, reconocen el potencial de una educación que no responde a las intencionalidades de la matriz onto-epistémica hegemónica. Es interesante considerar un punto en común entre ambas: el modelo de la *Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra* simboliza en la cabeza el lugar de las “interferencias” del régimen de saber/poder sobre los pueblos y comunidades indígenas; entretanto, en *Pedagogía de las Encrucijadas*, la educación en clave moderna/colonial y racializadora es referida como un proyecto de muerte cuyas *marafundas* (maleficios) generan desencanto y “desviaciones existenciales” (Rufino y Simas, 2018; Rufino, 2019a, 2019b, 2020).

Con respecto al despliegue de esta reflexión entre educación y pedagogías en tanto *orientaciones* en/de los procesos de construcción de sentidos, es importante finalmente señalar: primero, que es clave asumir la doble cara de la educación: por una parte, como práctica humana de construcción de conocimientos/saberes y transformación del ser humano, y por otra, como estrategia de desviación existencial de la humanidad, a beneficio del sistema hegemónico; y segundo que aquí se asume la expresión «pedagogías», porque en ellas están implícitas, tanto la diversidad de orientaciones y prácticas, como el ejercicio crítico y reflexivo sobre las mismas y sobre la educación como parte del sistema onto-epistémico hegemónico.

Las preguntas desde el componente *Pedagogías* fueron: ¿En qué perspectivas onto-epistémicas y de conocimientos/saberes convergen y divergen las prácticas? ¿Qué sujetos/actores/agentes participan de estos procesos, como se les denomina y qué roles asumen? ¿Cuál es/son los pasos o el/los camino/s a seguir (método) semejantes y diferentes en las prácticas? ¿Cómo se comparten, enseñan/aprenden y reproducen esos conocimientos/saberes?

## **Territorialidades: Cuerpos y Territorios**

### **Cuerpos: subjetividades encarnadas e incorporación de existencias otras**

En clave de territorialidades, entendidas como las relaciones de poder que configuran un territorio, el cuerpo juega un papel fundamental, pues es la primera manifestación en que la existencia humana cobra materialidad y se vincula con otras, en diversas dimensiones, escalas y tiempos.

Sin embargo, ese primer territorio no está siendo afectado unilateralmente por un mundo exterior a él. Siguiendo el enfoque enactivo (Maturana y Varela, 2003 [1984]; Varela, Thompson y Rosch, 1997), nuestro cuerpo aprende y genera el mundo que habita en interrelación con los territorios onto-epistémicos y geoculturales que habita. En relación con esto, vale hacer un breve recorrido por la manera en que se ha comprendido el cuerpo desde distintas perspectivas que interpelan las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas estudiadas aquí.

En *Las tecnologías del yo y otros textos afines* (2008)<sup>134</sup>, el filósofo francés Michel Foucault, nos recordaba que el ideal griego de lo humano, *el gobierno de sí y de los otros*, se lograba mediante dos propósitos: el «Conócete a ti mismo» y el menos conocido «Ocúpate de ti mismo» como un accionar integral.

En la Grecia antigua, el conocimiento no estaba desligado del cuerpo, no se trataba de un asunto intelectual, sino de *educar el cuerpo*, disponerlo, para aprender y ejercer *el gobierno de sí y de los demás*. En el trabajo mencionado, el autor despliega una serie de reflexiones sobre las maneras en que los griegos, los romanos y la primera cristiandad occidental institucionalizada, desarrollaron, estudiaron e implementaron una serie de técnicas y tecnologías sobre el cuerpo, presentes muchos siglos después en las *hermenéuticas de sí* que se adoptarán en la modernidad, y se incorporarán en la configuración de las ciencias sociales y humanas (Foucault, 2008), por supuesto, con horizontes onto-epistémicos y políticos distintos a los de la Edad Antigua.

Uno de los aspectos más interesantes de este ensayo es que caracteriza cuatro tipos de tecnologías: i) *de producción*, dado que los seres humanos *hacemos cosas*; ii) las *de sistemas de signos*, referidas a procesos sociales y políticos de construcción de sentidos mediante el lenguaje, es decir a través de símbolos, significados y conceptos; iii) *del poder*, que objetivan el comportamiento humano, bien sea por la fuerza, la autoridad, el castigo o la vigilancia; y iv) las *tecnologías del yo* o del «*sí mismo*»:

[...] que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 2008:48).

Estos cuatro tipos de tecnologías funcionan de manera integral, aunque están asociadas a tipos particulares de dominación desde el régimen de ser/saber/poder de cada época, de modo tal que cada una “[...] implica ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, no sólo en el sentido más evidente de adquisición de ciertas habilidades, sino también en el

---

<sup>134</sup> Publicado originalmente en 1988 en inglés, bajo los títulos “Technologies of the Self” o “Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault”.

sentido de adquisición de ciertas actitudes” (2008:49) y, agregaríamos desde aquí, desde la *comprensión corporal del mundo*<sup>135</sup>.

Comenzando a tejer las reflexiones de Foucault con la historia del cuerpo en nuestro continente, evoco a Édouard Glissant cuando afirmaba que: “[...] más que ninguna otra parte del mundo, ha sido, desde hace cuatro siglos, el lugar más vivaz y extravagante en cuanto a una enorme experiencia, la de poner en contacto a casi todas las culturas conocidas, sus repulsiones mutuas y sus simbiosis nacientes” (Glissant, 2002:23). En efecto, la invasión de los pueblos y civilizaciones Abya Yala -que llevó al exterminio de varios de ellos- el rapto de más de doce millones de africanos y africanas traídas a estas tierras, todos puestos en condiciones de esclavitud y/o servilismo, sumados a miles de personas europeas entre las que se contaban excluidas por asuntos religiosos y políticos, como judíos y árabes (Grosfoguel, 2013), constituyó en efecto, un ejercicio de ordenamiento de los cuerpos y territorios a gran escala, que era necesario soportar en una reconfiguración onto-epistémica y política de lo que se entendía por humanidad.

El venezolano Edgardo Lander (2000) refiere dos dimensiones constitutivas de los conocimientos/saberes modernos como forma hegemónica: la primera está relacionada con “[...] sucesivas separaciones y particiones del mundo de lo «real»” (Lander, 2000, pág. 4); mientras que la segunda tiene que ver con la manera en que esos conocimientos/saberes se articulan con la organización del poder, primero colonial, y luego del estado-nación:

La ruptura ontológica entre la razón y el mundo quiere decir que el mundo ya no es un orden significativo, está expresamente muerto. La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era para los pensadores griegos clásicos... El mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón. Esta total separación entre mente y cuerpo dejó al mundo y al cuerpo vacío de significado y subjetivizó radicalmente a la mente. Esta subjetivación de la mente, esta radical separación entre mente y mundo, colocó a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo, con una postura instrumental hacia ellos. Se crea de esta manera, como señala Charles Taylor, una fisura ontológica, entre la razón y el mundo, separación que no está presente en otras culturas. Sólo sobre la base de estas separaciones -base de un conocimiento descorporeizado y descontextualizado- es concebible

---

<sup>135</sup> En la introducción a este texto, Foucault compartía esta reflexión: “Quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo” (pág. 49).

ese tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal (Lander, 2000, pág. 5).

Para Quijano (2014), esta separación radical posiciona a la “razón/sujeto”, como la única entidad capaz de producir conocimiento racional, y en esa reconfiguración, los cuerpos, y en particular *los cuerpos otros*, sólo pueden ser *objetos de conocimiento o explotación*; desplazamiento que es central en la racialización: “Sin esa «objetivización» del «cuerpo» como «naturaleza», de su expulsión del ámbito del «espíritu», difícilmente hubiera sido posible intentar la teorización «científica» del problema de la raza, como fue el caso del Conde de Gobineau durante el siglo XIX [...]” (pág. 805). Articulando estos aportes con los de Foucault (2008), para considerar la manera en que desde la matriz onto-epistémica hegemónica se reordenaron y administraron los cuerpos en Latinoamérica y el Caribe, durante varios siglos y hasta el presente, surgen al menos cuatro reflexiones.

En cuanto a las *tecnologías de producción*, el “trabajo bruto”, referido principalmente a la explotación de la tierra, fue impuesto inicialmente a los cuerpos indígenas y negros y posteriormente a sus descendientes, progresivamente a al campesinado y los sectores obreros, que suelen definirse/autodefinirse como distintos a los dos primeros grupos, más como resultado de la introyección del mestizaje como narrativa fundacional de los estados-nación (Rivera Cusicanqui, 2010), que como una realidad respecto a su papel en la dinámica productiva. Aquí es clave el papel del patriarcado: si los cuerpos de los hombres indígenas, negros, campesinos y obreros, han sido el objeto de la explotación laboral, los de las mujeres fueron destinados, además, a una forma adicional de expropiación corporal en la forma de abusos sexuales y violaciones por parte de actores dominantes que solían/suelen auto adscribirse a la categoría racial de “blancos” o “ladinos”.

Respecto a las *tecnologías de los sistemas de signos* se impuso la escritura, el intelecto letrado y científico, la religión basada en el libro y la jurisprudencia (todos bajo una égida patriarcal) sobre la oralidad, los saberes y espiritualidades ancestrales vinculados con la Tierra, los lenguajes corporales del movimiento y las leyes de origen.

Tercero, desde las *tecnologías del poder* se generó una trama institucional en la que se yuxtaponen la escuela, la ciencia, el cristianismo institucionalizado, el capitalismo como forma



de producción e intercambio y el estado-nación como forma de gobierno que, juntas, imponen el Mundo-Uno como única posibilidad de existencia.

Y cuarto, las *tecnologías del yo* o del «*sí mismo*» fueron progresivamente cooptadas por una mezcla entre cristianismo institucionalizado, higienización estatal (Pedraza Gómez, 2007; 2013) y determinación del otro como objeto de estudio o explotación, tanto desde la academia hegemónica, como desde las fuerzas del mercado, que redujeron y desplazaron diversas prácticas sobre el «cuidado de sí», provenientes de otras tramas onto-epistémicas. Muchas de ellas, fueron/son repudiadas y perseguidas bajo los rótulos de brujería, supersticiones, pensamiento mágico-religioso u otros calificativos semejantes. Sin embargo, estas *tecnologías del yo-otras* pervivieron en la clandestinidad gracias a las memorias, tradiciones orales y, principalmente, mediante prácticas corporales cuyos conocimientos/saberes son parte central de estas matrices onto-epistémicas otras.

En este punto, resulta importante volver sobre la expresión *enacción*, usada por Escobar (2000, 2014) para explicar la ontología política y lo pluriversal. El enfoque enactivo<sup>136</sup>, como se ha indicado, se origina en la biología fenomenológica de los chilenos Humberto Maturana, Francisco Varela (2003) y otros de sus colaboradores (Varela, Thompson & Rosch, 1997), quienes se preguntaron cómo es que los seres vivos conocemos e interactuamos con el mundo. La respuesta es que es imposible considerar los procesos de cognición como exclusivamente mentales, pues *aprendemos y aprehendemos* el mundo desde el cuerpo que, a su vez, produce el mundo:

---

<sup>136</sup> “[...] el enfoque enactivo consiste en dos cosas: 1) que la percepción es acción guiada perceptivamente; 2) que las estructuras cognitivas emergen de los modelos sensorio-motores recurrentes que permiten que la acción sea guiada perceptivamente. [...] Comencemos con la noción de acción guiada perceptivamente [...] el punto de partida del enfoque enactivo es el estudio de cómo el perceptor puede guiar sus acciones en su situación local. Como estas situaciones locales cambian constantemente como resultado de la actividad del perceptor, el punto de referencia para comprender la percepción ya no es un mundo pre-dado e independiente del perceptor, sino la estructura sensorio-motriz del perceptor (el modo en que el sistema nervioso eslabona superficies sensoriales y motrices). Esta estructura -el modo en que está corporizado el perceptor, no un mundo pre-dado- determina cómo el perceptor puede actuar y ser modulado por acontecimientos ambientales. El enfoque enactivo de la percepción no procura determinar cómo se recobra un mundo independiente del perceptor, sino determinar los principios comunes de ligamiento legal entre los sistemas sensoriales y motores que explican cómo la acción puede ser guiada perceptivamente en un mundo dependiente del perceptor” (Varela, Thompson, & Rosch, 1997: 203).

[...] Al rechazar la separación del conocer y el hacer, y éstas de la existencia, estos biólogos nos ofrecen un lenguaje con el que se puede cuestionar radicalmente las relaciones binarias y las asimetrías de la naturaleza y la cultura, y la teoría y la práctica; también corroboran las percepciones agudas de aquellos que documentan etnográficamente la continuidad entre la naturaleza y la cultura, y los aspectos corporeizados del conocimiento, como en las ideas de desarrollo de habilidades y performatividad. La ecología se convierte en el vínculo entre el conocimiento y la experiencia (la ecología como la ciencia de la experiencia transformativa, basada en el reconocimiento de la continuidad de la mente, el cuerpo y el mundo), y esto, a la vez, tiene consecuencias en la manera como establecemos los vínculos entre la naturaleza y la experiencia (Escobar, 2000:74).

Volviendo sobre las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, el camino de liberación de las *desviaciones existenciales* (Rufino, 2019a) producidas por la matriz onto-epistémica hegemónica implica una intervención sobre el cuerpo desde *tecnologías del yo*, unas venidas de occidente, y muchas otras provenientes de las espiritualidades ancestrales afrodiaspóricas e indígenas, a fin de disputar tácticamente el primer territorio. Dicho de otra manera: si el cristianismo institucionalizado, la ciencia, la filosofía, la educación y el estado-nación dominaron nuestros cuerpos, mentes y territorios, la insurgencia y re-existencia comienza por asumir la integralidad cuerpo/mente.

De modo tal que preguntas orientadoras de este componente de la matriz fueron: ¿Cómo estas prácticas sentipiensan y atraviesan los cuerpos? ¿Con qué otros cuerpos, territorios y mundos están vinculadas?

### **Territorios: redes que van desde el cuerpo hasta el cosmos**

Aunque las palabras *territorialidad/es* y *territorio/s* se han abordado a lo largo de esta trocha-tesis, es clave hacer algunas precisiones derivadas del camino andado. El eje *Territorialidades* se desagregó en *Cuerpos* y *Territorios*, y si bien el cuerpo representa la escala más pequeña de los territorios, de modo que podría contenerse dentro del segundo componente, se le generó un lugar propio como resultado del primer momento de análisis multirreferencial, en donde hay constantes y explícitas referencias a él.

Si un espacio pasa a ser territorio por el ejercicio de relaciones de poder (Sack, 2009 [1986]), es decir, mediante *territorialidades*, en estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas la palabra territorio designa dos tipos, estrechamente vinculados: onto-epistémicos y geoculturales. Los primeros se refieren a relaciones entre sistemas de percepción, acervos de conocimientos/saberes y pedagogías; los segundos aluden ciertamente a “unidades

geoculturales” en el sentido que lo refiere Kusch (1976), es decir, como espacios existenciales en donde se encuentran los moldes simbólicos del territorio, la cultura y la política para explicar el mundo, en tanto en estos espacios existenciales se juegan relaciones de poder que definen lo que *está siendo* el mundo o los mundos.

El plural de la expresión «territorios», entonces, alude a las distintas escalas y dimensiones que sirven para representar los lugares, alcances y sentidos de las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas. Las escalas comienzan en el cuerpo y se van ampliando a entornos familiares, comunaliarios (Martínez Luna, 2009; Guerrero, 2015), locales, regionales, nacionales, internacionales, planetarios y cósmicos (tanto en el sentido onto-epistémico como geocultural). Las dimensiones, por otra parte, se refieren a los sentidos desde los que se perciben y comprenden una o varias escalas: es posible ver la familia o al capitalismo desde una dimensión política, espiritual, económica, o desde las tres. Depende de lo que encontremos, o deseemos comprender.

Aquí recalcamos que las interrelaciones entre dimensiones y escalas son fundamentales, más aún si las prácticas de conocimientos/saberes estudiadas se refieren como «fronterizas», pues como se indicaba, las cinco experiencias surgen en los *entre-lugares* (Bhabha, 2002), en las *zonas de contacto* (Pratt, 1999) o, siguiendo a Anzaldúa (2016), entre *las fronteras*, donde las *almas habitan* “[...] entre dos mundos, tres, cuatro [...]” (pág. 134). Es así que, para abordar lo fronterizo, en tanto perspectiva y método de lucha, hay que considerar que esa dinámica entre límites da forma y densidad.

Las preguntas orientadoras del componente *Territorios*, fueron: ¿Qué elementos configuran el/los territorio/s de estas prácticas? ¿Qué territorialidades onto-epistémicas se configuran en ellas? ¿Cuáles son los límites y fronteras que se encuentran en estas prácticas de conocimientos/saberes?

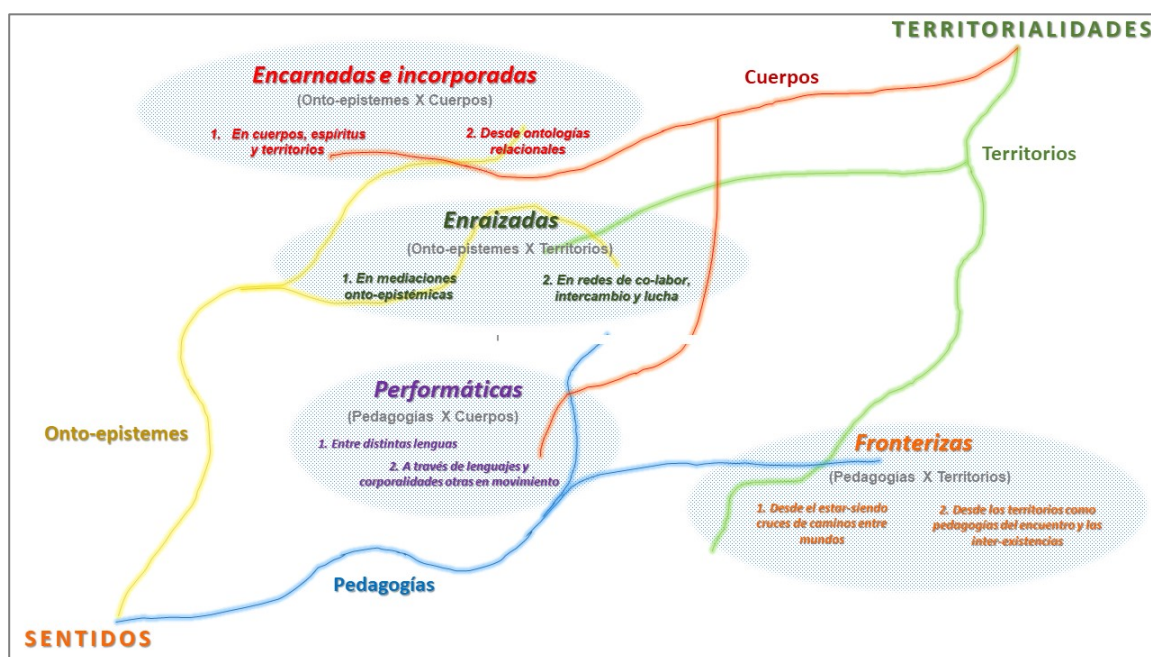
### Lo que aprendemos en las encrucijadas

Al desagregar *Sentidos* (en *Onto-epistemes* y *Pedagogías*) y *Territorialidades* (en *Cuerpos* y *Territorios*), y cruzar estos componentes en una segunda matriz, se produjeron cuatro encrucijadas que permitieron indagar por las *conexiones parciales* entre las experiencias estudiadas: *Onto-epistemes*

X *Cuerpos*, *Onto-epistemes X Territorios*, *Pedagogías X Cuerpos* y *Pedagogías X Territorios*. Al final del análisis, cada uno de estos cruces se nombró con una o dos palabras que sintetizan la manera en que se construyen sentidos de lo contrahegemónico y anticolonial en las prácticas. A su vez, cada conexión parcial se desagregó en dos grupos/tipos de hallazgos, con ejemplos desde cada experiencia. En términos de su presentación, tanto las cuatro encrucijadas, así como el par de hallazgos en los que se desagrega cada una, pueden leerse como frases que responden sintéticamente a la pregunta de investigación.

Puede afirmarse que estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, en sus procesos de construcción de sentidos, están siendo: **Encarnadas e Incorporadas** en *cuerpos, espíritus y territorios, desde ontologías relacionales*; **Enraizadas** en *mediaciones onto-epistémicas y en redes de co-labor, intercambio y lucha*; **Performáticas**, *entre distintas lenguas y a través de lenguajes y corporalidades otras en movimiento*; y **Fronterizas**, *desde el estar-siendo cruces de caminos entre mundos y desde los territorios como pedagogías del encuentro y las inter-existencias*. La síntesis de las encrucijadas, las conexiones parciales que les dan nombre y los grupos en los que se desagregan se sintetizan en la siguiente ilustración:

Ilustración 4. Las encrucijadas, conexiones parciales y hallazgos

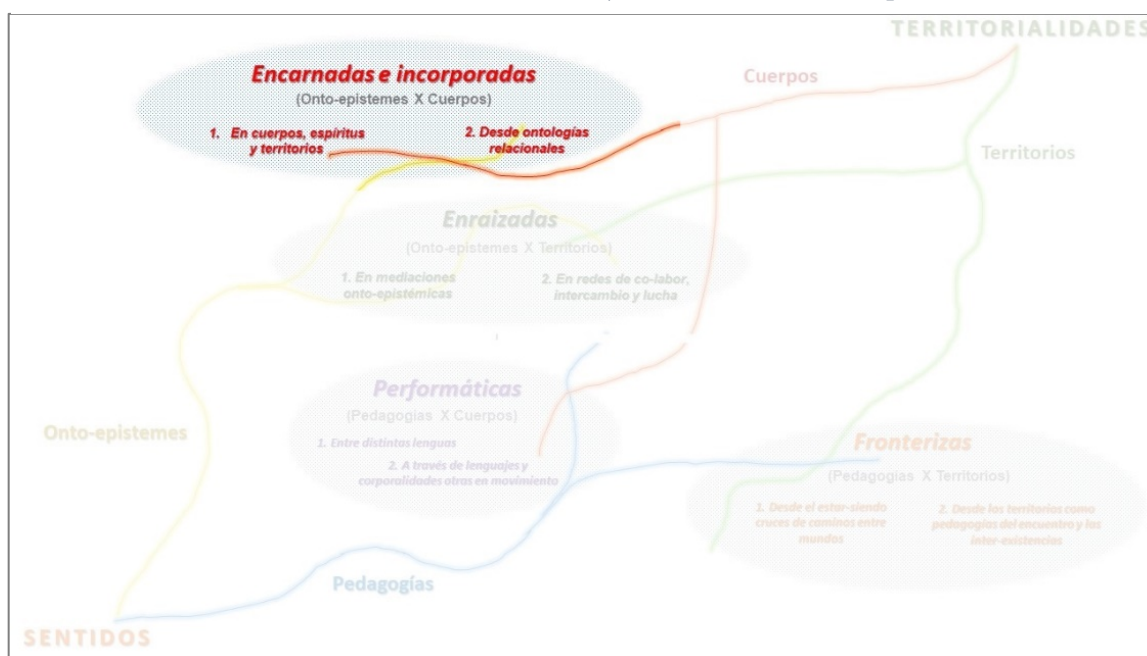


Fuente: Elaboración propia

### *Encarnadas e incorporadas (Onto-epistemes X Cuerpos).*

En la encrucijada *Onto-epistemes X Cuerpos*, hay que considerar que, si el cuerpo es el primer territorio, se hace necesario indagar cómo es comprendido, qué sugieren sobre él, con cuáles otros cuerpos interactúa, y de qué manera se asume en la tramas onto-epistémicas de las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas estudiadas.

Ilustración 5. Primera encrucijada: Encarnadas e incorporadas



Fuente: Elaboración propia

De modo tal que este cruce permitió avizorar dos grupos de hallazgos: los primeros aluden a la reivindicación del cuerpo como escenario de concienciación y lucha, y por ende, de resistencias y re-existencias desde experiencias encarnadas, incorporadas, territoriales y cósmicas, para la sanación, tanto del *colonialismo interno e internalizado* (Rivera Cusicanqui, 2015), como de otras formas de opresión sobre los cuerpos y los territorios; el segundo grupo es más de orden ontológico, en tanto se reivindica la inter-existencia humanidad/naturaleza, que se expresa en la relación de interdependencia con la *Red de la Vida* (Cabnal, 2017b), con la *Vasta Existencia* (López Intzín, 2015), o de *encantamiento* (Rufino, 2019a; 2019b; Simas & Rufino, 2018) con todo lo que existe.

## En cuerpos, espíritus y territorios<sup>137</sup>

Las nociones sobre el cuerpo que se promueven desde la matriz hegemónica de conocimientos/saberes -desde tiempos atrás y en la actualidad- tienen sus fuentes en una mezcla de geopolítica, cristianismo institucionalizado, y en los últimos dos siglos, ciencia y filosofía, aunque desde este último ámbito se hayan dado algunas críticas excepcionales y de gran profundidad<sup>138</sup>. De los anteriores, el cristianismo institucionalizado ha influido durante más de mil setecientos años en la construcción del relato onto-epistémico hegemónico -sus categorías y jerarquizaciones- sobre la humanidad y todo aquello que se considera válido para interpretar y actuar sobre los cuerpos y los territorios. Hacia los siglos XVII, XVIII, XIX y XX, el método científico se adulteró en varias ocasiones para afianzar y propagar creencias enraizadas en la religión, que daban cuenta de una supuesta superioridad moral y racial de los europeos sobre otros pueblos del mundo.

Desde los reinos, hasta los estados-nación modernos, las categorizaciones dualistas del Mundo-Uno, han sido usadas para la determinación e instrumentalización histórica de “otros”, cuyos cuerpos han sido cosificados, y por ende, sub-humanizados (Quijano, 2014) con fines de dominación: dualismos como bien-mal<sup>139</sup>, hombre-mujer, alma-cuerpo; humanidad-naturaleza, blanquitud-negritud, civilizado-primitivo, productivo-improductivo, desarrollado-subdesarrollado (Escobar, 2014), para mencionar solo algunos, han sido proyectados e

---

<sup>137</sup> Dado que el aforismo “En cuerpo y alma”, se usa para referirse la totalidad de fuerzas dedicadas individualmente a algo, bien sea el amor, el trabajo, la política o las artes, proponemos recodificarlo en clave de onto-epistemes relacionales.

<sup>138</sup> Esta es una reflexión general que hace un balance entre las luces y sombras de los aportes de Europa y Estados Unidos, principalmente, pues también desde esos territorios han surgido valiosos aportes de muchos trabajos científicos y filosóficos que contribuyen a la lucha contrahegemónica, desde donde se han planteado críticas, no solo a la hegemonía global de distintas épocas, sino a su matriz de conocimientos/saberes; entre ellas es importante destacar los trabajos de Spinoza, Nietzsche, Merleau-Ponty, Bateson, Foucault, Haraway, entre otros. No obstante, estas propuestas no dejan de ser minoritarias, y por ende, no hegemónicas.

<sup>139</sup> Para las religiones de origen semita, el judaísmo, los cristianismos y el islam, las nociones de bien-mal, suelen plantearse como opuestos no complementarios. La idea del “pueblo elegido” por Dios, del judaísmo, ha caminado y mutado través de los tiempos y los territorios: el catolicismo, mediante las cruzadas amplía esa idea de pueblo elegido a la de cristiandad, aglutinando a varios reinos de Europa. Esa misma idea ha transitado en la historia con diversas variaciones, que van desde la supremacía del pueblo ario, enarbolada por Adolf Hitler, hasta la denominada “guerra contra el terrorismo” (2002), en la que el presidente de los Estados Unidos, George W. Bush, denominó a un grupo de naciones como *The axis of evil*, el “Eje del Mal”.

introyectados de manera estratégica para situar, solapar, retrotraer y re-semantizar diversas injusticias, que se funden entre pasado, presente y futuro, a beneficio del sistema hegemónico.

Vale destacar que algunos de los anteriores dualismos incluyen términos que evidencian cómo el capitalismo -en tanto modo de producción privilegiado en la onto-episteme hegemónica- se imbrica con otras tecnologías y conocimientos/saberes que conciben los cuerpos y los territorios desde un entronque entre cosificación y materialismo.

Así, aunque la explotación y expropiación de los cuerpos y territorios se enuncien desde la matriz hegemónica como moral y éticamente reprochables, la mayor parte de las prácticas y discursos del sistema dan cuenta de lo contrario. Ejemplos de ello es que, hasta hace sólo unas cuatro décadas, después de mil setecientos años de cristianismo institucionalizado, cerca de cuatrocientos años del estado-nación como forma de gobierno, y unos trescientos de consolidación de la ciencia y filosofía hegemónicas, es que se reconocen derechos contra las discriminaciones raciales, sexo-genéricas y, hasta hace muy poco, contra el extractivismo (Francisco, 2015). Esto evidencia que son muchos los lastres de varias de las creencias e ideas de siglos atrás sobre los cuerpos y territorios.

Todo lo anterior es clave para sentipensar la actualidad de Latinoamérica y el Caribe, pues en los albores del siglo XXI, el cristianismo institucionalizado, así como la ciencia y filosofía hegemónicas siguen ejerciendo una gran influencia en la educación (desde la inicial hasta la superior), la política y la vida comunitaria en campos y ciudades.

Pero ¿qué proponen las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas ante los desafíos de una matriz hegemónica que oprime desde lo onto-epistémico, lo corpóreo y lo territorial? Las cinco coinciden en que las memorias y experiencias de los cuerpos racializados, sexualizados y, en síntesis, oprimidos, constituyen territorios fértiles para generar procesos de concienciación (López Intzín, 2015; Green Stocel, 2016), sanación (Cabnal, 2017b; Green Stócel, 2021; Rufino, 2021), resistencia y re-existencia (Cusicanqui, 2018; Rufino, 2019a), en últimas, de lucha contrahegemónica y anticolonial.

Probablemente la práctica más explícita con respecto al cuerpo es el *Feminismo comunitario indígena territorial desde Iximulev*, en tanto: “Es una propuesta que nace de cuerpos indignados para reinterpretar las múltiples opresiones, pero también la emancipación de las mujeres originarias”

(Cabnal, 2016, 00:23); de allí la necesidad de decodificar y luchar contra la convergencia de patriarcados (ancestral y colonial) y el modo de producción-explotación capitalista, que han tenido entre sus principales objetivos de violencia y expropiación histórica los cuerpos de las mujeres y los territorios de Abya Yala. Como afirma Cabnal:

[...] Recuperar y defender el cuerpo, también implica de manera consciente provocar el desmontaje de los pactos masculinos con los que convivimos, implica cuestionar y provocar el desmontaje de nuestros cuerpos femeninos para su libertad [...] Es un planteamiento que nos invita a recuperar el cuerpo para promover la vida en dignidad desde un lugar en concreto, a reconocer su resistencia histórica y su dimensionalidad de potencia transgresora, transformadora, y creadora [...] Parte de la recuperación de la memoria cósmica corporal de las ancestras, para ir tejiendo su propia historia desde su memoria corporal particular, y cómo decide relacionarse con las otras y otros (Cabnal, 2010:22).

Desde esta práctica se estima fundamental para las mujeres cuidar, proteger y sanar integralmente su cuerpo mediante distintas acciones propuestas desde *Tz'ke'at*, la *Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario* (Cabnal, 2017b): i) la recodificación de categorías y prácticas que posibilitan su emancipación como mujeres indígenas, desde una revisión de las cosmogonías propias y otros aportes críticos emanados de los movimientos y organizaciones sociales, así como desde la academia; ii) la participación en prácticas de medicinas-espiritualidades ancestrales para su armonización con la *Red de la Vida*; y iii) acciones políticas, como el *acuerpamiento*, las *alianzas territoriales* y la *incidencia en la protección y resguardo integral* de las mujeres defensoras del territorio-cuerpo-tierra.

Desde la *Pedagogía de las Encrucijadas*, cuando Rufino afirma que “[...] el problema de la política del conocimiento también es étnico-racial” (2020) coincide con Cabnal en que la colonialidad del ser, el saber y el poder ha legitimado o deslegitimado los conocimientos/saberes, dependiendo de los cuerpos y territorios que los encarnan e incorporan. Para Rufino, la sociedad brasilera, mayoritariamente afrodescendiente, ha sido desencantada y desviada existencialmente por el proyecto de muerte, que ha negado, invisibilizado y violentado, desde siglos, atrás a los cuerpos negros.

Ante esto, *una educación montada* por Exú (entendido como proto-materia y principio dinámico del universo) tiene su lugar en los movimientos rituales y performáticos de espacios



como el *jongo*, la *capoeira*<sup>140</sup>, la *umbanda*, el *candomblé* y las macumbas, entre otros campos de posibilidades, entendiendo el cuerpo como parte integral del ser:

[...] el orixá será abordado como una potencia que permite pensar las corporalidades, sus enunciados en la reivindicación de las identidades en la diáspora y sus producciones de presencias que transgreden las dimensiones de la colonialidad. Desde esta perspectiva, Exu se desplaza aquí de la exclusividad de los contextos religiosos para ser problematizado como un radical que se manifiesta y atraviesa diferentes formas de discurso, desde los saberes del cuerpo en performance [...] los principios explicativos basados en el signo citado nos proporcionan condiciones para pensar presencias y saberes, a partir de las experiencias narradas en el *jongo*, la *capoeira*, la *umbanda* y el *candomblé* (Rufino, 2017:56-57).

En este punto, es importante destacar cómo estos saberes del/desde/sobre el cuerpo, en tanto activan memorias y espiritualidades ancestrales, también desatan potencias sanadoras (Cabnal, 2017a; Green Stocel, 2018) que abren campos de posibilidades explicativas del mundo, rompiendo con el papel regulador (Rufino, 2016) y *domesticador* (López Intzín J. , 2013) de la matriz hegemónica de conocimientos/saberes.

Revisando la ruta pedagógica de la *Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra*, es importante destacar su objetivo de revitalizar críticamente la relación entre el ser de las/los estudiantes y sus territorios, mediante el reconocimiento de su historia personal, familiar, comunitaria y territorial como camino de sanación y protección de la Madre Tierra (Green Stocel, 2018), de la que son parte:

Una parte clave de nuestra metodología es que desde el primer día de clases comenzamos preguntando al estudiante: primero, ¿qué significa tu nombre? Segundo, ¿qué sabes de tu historia cuando estuviste en el vientre de tu madre? Tercera pregunta, ¿dónde está sembrado tu cordón umbilical, tu placenta y tu ombligo? Y finalmente, qué relación tienen todas esas tres preguntas con la vida que tú tienes. En este ejercicio de autobiografía, hemos encontrado que hay que armonizar. Lo que pasa es que durante quinientos años hemos llevado en la piel de nosotros una vergüenza porque en todo ese tiempo la sociedad no nos ha valorado. [...] Además hemos vivido con unas políticas de un estado que no nos ha valorado como nosotros somos, no nos han valorado nuestros conocimientos ni nuestra sabiduría. Entonces desde el vientre comenzamos a ver que somos muy importantes. El objetivo es llegar a ser conscientes de eso. La enfermedad que tengo, mi visión que tengo, mi actitud que tengo, todo está dado desde el vientre de mi madre. Y si conozco esa realidad, puedo perdonar, puedo sanar, puedo sentirme orgulloso de lo que soy y puedo comenzar a aprender mucho más rápido [...] en nuestra metodología le damos más importancia a lo que somos que a lo que podamos llegar a aprender, simplemente repitiendo, lo que desde afuera nos exigen que repitamos. Si yo profundizo bien en mi cultura y en mi tradición,

---

<sup>140</sup> En un texto que reivindica los saberes del cuerpo a partir de Exú, el autor propone reemplazar la máxima de «Pienso, luego existo» de Descartes, por otra, proveniente de la filosofía de encrucijada: «*Ginga*, luego existo», o, como cita Rufino, una frase del *Mestre Canjiquinba*: ««Las ideas están en el suelo. Tropiezo, encuentro soluciones»" (Rufino, 2017, pág. 72).

soy capaz de aprender en cualquier momento el conocimiento de mi pueblo y el conocimiento de otros pueblos. Actualmente en la educación desde la primaria hasta la universidad hacen todo lo contrario: primero me llenan de “conocimientos” pero sin buscar que me sienta orgulloso de lo que soy (Green Stocel, 2018: 66-67).

Aquí es explícita la relación indivisible del cuerpo-ser-territorio: desde el modelo pedagógico, cuya imagen es una Madre Tierra antropomorfizada -que también es el cuerpo de las y los participantes del programa educativo- en donde el útero, el corazón y el cerebro representan un proceso de conciencia y autoestima, pasando por el papel central de la danza y las ceremonias indígenas como prácticas pedagógicas, hasta la reflexión autobiográfica permanente -durante los cuatro años de la carrera- sobre la relación de cada estudiante con su familia, su comunidad y el territorio del que está siendo parte. En síntesis, se aprende sentipensando sobre/desde el cuerpo, en clave de los conocimientos/saberes de la Madre Tierra, cuya pedagogía se manifiesta en los territorios de los que provienen las y los estudiantes.

Resulta interesante una coincidencia entre la *Pedagogía de la Madre Tierra* y los *Sp'ijil O'tanil*: ambas prácticas de conocimientos/saberes coinciden en situar en el corazón que *siente pensando y piensa sintiendo*, el órgano/lugar/experiencia desde donde se armonizan (Green Stocel, 2016) y/o *re-ch'ulelizan* (López Intzín J. , 2015a), los seres humanos, las colectividades y los territorios:

Vimos a grandes rasgos cómo los pueblos hemos sido colonizados espiritualmente, epistemológicamente, culturalmente, políticamente, y también, cómo nos asocian, y cuáles son las riquezas y las potencialidades de los pueblos y cuáles son nuestros conceptos que pueden servirnos para mirar nuestras relaciones y buscar las transformaciones. A todo esto, y cómo mencioné, la presencia del corazón en el pensamiento indígena es fundamental, y así decimos: “¿Qué dice tu corazón? ¿Qué piensa tu corazón? Mi corazón está triste. Mi corazón está florido. Está lloviendo en mi corazón. Está nublado en mi corazón, etc. etc. Hay una larga metáfora sobre el corazón. Y entonces, como en el pensamiento de los pueblos es importante el corazón, necesitamos un ch'ulel y un corazón insurgentes. Un ch'ulel y un corazón insurgentes es el ch'ulel o el espíritu que estaba agachado y que ahora se levanta y quiere hacer los cambios, y quiere cambiar desde adentro y desde afuera. Y así en este pensamiento todo es sagrado— todo tiene ch'ulel, todo tiene corazón, todo tiene matriz-fuente, y es desde el reconocimiento de esos elementos que se puede pensar que podemos luchar contra la hidra capitalista (López Intzín, 2019b: 11).

*Los Saberes o Epistemologías del Corazón* (López Intzín, 2013; 2015, 2019b) parten de la *Vasta Existencia* para referirse al Cosmos como una red existencial, o una existencia relacional que vincula a todos los seres -humanos y no humanos, visibles e invisibles- y sitúa, precisamente en el corazón, la capacidad de relacionarse activamente con ella mediante memorias, lenguajes, experiencias, conciencias y acciones, a fin de *corazonarse*, con otros y otras en diferentes escalas (corporal, territorial, cósmica) y dimensiones para potenciar el *Ch'ulel* colectivo, dando lugar a

prácticas cotidianas de dignidad y rebeldía, que constituyen *haceres* para enfrentar las distintas cabezas -siguiendo la metáfora de la hidra capitalista- del sistema hegemónico global.

En ese proceso de lucha anticolonial «desde dentro y desde fuera» en los trabajos de Rivera Cusicanqui, que aquí se sintetizan como *Epistemologías Ch'ixi*, el proceso de liberación de los cuerpos enfatiza en la relación entre lenguajes y acciones prácticas en la lucha contra el colonialismo interno, por la vía de pequeñas colectividades sociales (2019). Para esta autora, dado que lo escrito ha sido funcional al encubrimiento y reproducción de las discriminaciones y violencias del colonialismo (2018), los lenguajes visuales (Sociología de la imagen) y la oralidad (el THOA) tienen un papel central, así como el trabajo físico, en el que los cuerpos interactúan haciendo (El Tambo), constituyen dispositivos de narración, memoria y práctica en la lucha anticolonial cotidiana:

La macropolítica busca siempre un interlocutor en el Estado, ya sea con o contra el Estado. En cambio, la micropolítica está por debajo del radar de la política y trabaja sobre colectivos pequeños y acciones corporales que permiten que florezcan espacios de libertad. Lo que buscamos es repolitizar la cotidianidad, ya sea desde la cocina, el trabajo o la huerta. Eso es lo que queremos hacer aquí, en nuestro espacio El Tambo. Articular el trabajo manual con el trabajo intelectual, producir pensamiento a partir de lo cotidiano [...] Desde que comencé en el taller de Historia Oral Andina, hemos hecho muchas cosas por fuera de la academia. Porque la academia no puede darte todo y te aleja del pulso colectivo, de lo que pasa en realidad, de las cosas que hace la gente. La idea es practicar la descolonización a través del cuerpo y eso no se dice, se hace (Rivera Cusicanqui, 2019:8).

### Desde ontologías relacionales

El segundo hallazgo es que las cinco prácticas de conocimientos/saberes fronterizas estudiadas son propuestas y vivenciadas desde *ontologías relacionales*, planteando un cuestionamiento radical a la *ontología moderna* o *dualista*. A este respecto, vale recordar que Blaser y De la Cadena (2009), explican que el punto de inflexión entre ambas radica en la agencia, pues en la ontología moderna la división cultura/naturaleza le atribuye agencia a la primera, pero no a la segunda, mientras que “[...] en la ontología relacional «todo lo que existe» [...] tiene agencia y voluntad propia y aunque sin duda jerarquizados [...] Humanos y no humanos co-constituyen el mundo y se relacionan entre sí y con el otro volitiva y políticamente (2009: 7).

Si para la perspectiva onto-epistémica hegemónica la “Naturaleza” -o cualquier forma de vida o existencia vinculada con ella- carece de capacidad de agencia, es porque se le considera un medio, o simplemente una exterioridad a ser ordenada, dominada y explotada. A contrapelo

de lo anterior, es posible afirmar que estas prácticas fronterizas interpelan y cuestionan la matriz hegemónica de conocimientos/saberes desde territorialidades onto-epistémicas que transgreden el límite *Cultura-Naturaleza*, y desde esa relacionalidad, proponen otros haceres:

Porque todo, absolutamente todo, es energía vital en la Red de la Vida. Desde estos lugares de enunciación es que hablo, desde mi cuerpo como mi primer territorio de defensa, desde la tierra como el lugar histórico y de significado donde se recrea la vida. Porque vengo de un lugar donde el *continuum* histórico estructural de las violencias es múltiple, pero donde también es posible sanar con la naturaleza y donde los cuerpos pueden tejerse en relaciones de armonización para reivindicar la alegría sin perder la indignación, porque vale la pena vivir (Cabnal, 2019a:123).

Como se lee, el horizonte onto-epistémico y político del *Feminismo Comunitario Indígena Territorial desde Iximulew* es fortalecer la *Red de la Vida*, un tejido semejante a la *Vasta Existencia* que se propone desde las *Epistemologías del Corazón* (López Intzín, 2022) y que se expresa también en el Axé como principio radical de la Vida:

[...] mi propuesta es considerar el fenómeno educativo, en su radicalidad, como un fenómeno que proviene de la existencia y la dinámica de las energías vitales (axé). La educación como fenómeno radicalizado no humano, emerge como una problemática filosófica que nos interroga sobre diferentes cuestiones en torno al ser, el saber, el poder, la interacción y el aprendizaje. Este fenómeno está directamente vinculado a la experiencia con el otro, tiene como naturaleza radical su condición dialógica, diversa e inacabada [...] inscrita como un acto de responsabilidad, la educación es por tanto un problema ético, porque está implícito en la inevitable dinámica de tejer experiencias con el otro [...] un proyecto pluriversalista antirracista/decolonial, sólo es posible desde una educación que opera como axé. Es decir, un fenómeno parido desde nuestras energías vitales, que se lanza en cruce, que circula y se multiplica de manera inacabada, produciendo encantamiento, potenciación de la vida en toda su pluralidad (Rufino, 2019b:271-272).

Respecto al anterior fragmento, cuando desde la onto-episteme Yoruba se reivindica el *Axé* como principio constitutivo de la vida, los sentidos de la educación *montada* por Exú, y por ende des-hegemonizada, cambian. No se educa para desarrollar competencias que les permitan a las personas *ser alguien*, como si ya no *estuviéramos siendo*, sino para aprender a ser-sentir-pensar-decir-hacer en relacionalidad con todo aquello con que se cruzan nuestros caminos.

En un texto titulado *Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (Vida plena-digna-justa)*, López Intzín (2013) plantea varias reflexiones sobre la relación entre ambos conceptos de origen maya desde las prácticas de conocimientos/saberes cotidianos de los pueblos de Chiapas -*cosechadas* y *charladas*, como afirma Xuno López- mientras se camina por una vereda, se cultiva la milpa, se participa en los ritos y festividades comunales, o se trabaja en el telar. López Intzín propone una relación metafórica entre haceres, como cultivar el campo y tejer, con las relaciones políticas, económicas y de conocimientos/saberes que se dan entre “[...] la comunidad, el pueblo

y la sociedad” (López Intzín, 2013:84), no pocas veces vinculadas mediante la fuerza, el poder, los olvidos y el irrespeto. Así, la expresión *veredear* tiene dos acepciones: caminar reflexivamente por el campo de tales tejidos, así como abrir caminos por entre ellos:

Veredear por estos campos, sin duda puede parecer absurdo, ilusorio y mera utopía ante las nuevas realidades de este mundo desbocado y caótico en donde todo lo injusto y lo indigno se ha vuelto casi “normal”, pues *jichnanix, binti k’an kutik, ja’ jich ay, stalel-*”no hay mucho que hacer, las cosas son así, acaso hay otro modo”, dicen algunos. O en el mundo en donde la razón de la sin razón y el consumismo vil que depreda nuestras conciencias se vuelve instrumento de alienación y opresión. Quizá sea una utopía en donde cada día se fortalece un espíritu perverso que pisotea la dignidad de hombres y mujeres, que aliena su *ch’ulel*-conciencia-espíritu, domestica corazones, mentes y cuerpos que considera salvajes porque luchan contra los fines de “aquel” súper poderoso y omnipresente. O porque algunos siguen creyendo que los paradigmas hegemónicos (occidentales desde un punto de vista, orientales desde la óptica de las primeras nacionalidades del gran Abya Yala-América) son los únicos caminos para explicar, analizar, interpretar y transformar las realidades de nuestros pueblos. Sin duda, algunos saberes occidentales sirven y otros habrá que cuestionarlos en el nuevo campo telar y entramado de saberes que de por sí han estado allí pero que in-surgen ahora, desde la voz de los y las sin voz con su filosofía y ética de vida, su memoria e historia. Es decir desde las otras lógicas, desde el sentipensar y sentisaber con el ser-sentir-actuar-saber-decir-tener-poder y fortaleza de los de abajo, del abajo engendrando su propia emancipación (López Intzín, 2013: 86-87).

Las reconfiguraciones onto-epistémicas que proponen estas prácticas por la vía de la relacionalidad cuestionan los estatutos hegemónicos del ser, el saber y el poder desde prácticas y experiencias corporales tejidas en la vida colectiva, que nombran y muestran que los mundos-otros ya están siendo y se construyen desde las prácticas de conocimientos/saberes corporales.

En relación con lo anterior, otro aspecto importante aquí son la lengua y los lenguajes de las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas y su papel destructor de la matriz hegemónica, en tanto hacen evidentes las tensiones entre *los términos* y *las palabras*, propuesta por Esteva (2015). En esta distinción, recordemos, los primeros, desde la ciencia, la filosofía y la política hegemónicas, intermedian e imponen la idea de un mundo “objetivo”, mientras que las segundas constituyen mediaciones vivas, que reconocen *la naturaleza* del oyente y el hablante - que implica también a no humanos, así como a formas de vida y existencia otras-, la relación entre ellos, y sus formas de comprender el mundo:

Pensar, conocer, son nociones que pueden tener dos significados en aymara: en primer lugar, *lup’iña*, pensar con la cabeza clara, que viene de la raíz *lupi*, luz del sol. Se trata de un modo de pensar que podemos asociar con lo racional. El otro modo de pensar, que es el que aquí me interesa, es el *amuyt’aña*, un modo de pensar que no reside en la cabeza, sino en el *chuyma*, que se suele traducir como “corazón”, aunque no es tampoco eso, sino las entrañas superiores, que incluyen el corazón pero también a los pulmones y al hígado, es decir a las funciones de absorción

y purificación que nuestro cuerpo ejerce en intercambio con el cosmos. Podría entonces decirse que la respiración y el latido constituyen el ritmo de esta forma de pensar. Hablamos del pensar de la caminata, el pensar del ritual, el pensar de la canción y del baile. Y ese pensar tiene que ver con la memoria, o mejor dicho, con las múltiples memorias que habitan las subjetividades (post) coloniales en nuestra zona de los Andes, y que se expresan también en el terreno lingüístico” (Rivera Cusicanqui, 2018a:121).

Otro elemento [de la Pedagogía de la Madre Tierra] es el tejer, el tejido. Esto parte de una visión que tuve en una ceremonia ancestral: el esperma del hombre empieza en espiral, entra al óvulo y cuando se encontraron, apareció la luz, como ocurrió en el universo. Apareció el fuego y el sol comenzó a calentar esas dos semillas y empezó la danza de la espiral. Ahí nació el agua, luego nació la sangre y luego el corazón, y desde el corazón se comenzó a bailar la danza de los Abuelos para formar el cerebro: ese es el tejido. Los sabios Mayas nos dicen que nuestra existencia es como una telaraña, un tejido; de hecho, hay un *naval*, que es precisamente K’at, que se representa mediante la araña y las redes. La invasión de Abya Yala llegó a destejer todo. Dicen los sabios del tiempo que eso ocurrió el día 3 K’at; en el calendario gregoriano, el 12 de octubre de 1492. Entonces lo que tenemos que hacer es volver a tejer nuestro cuerpo que está destrozado, tejer nuestro conocimiento que está cercenado, tejer nuestro territorio que hoy está en miras de las grandes multinacionales por el oro, por la plata que tenemos; o sea, todo es un tejido y desde mi tejido yo puedo entender el tejido de otros. Si soy un tejido en el vientre de mi madre con cada gota de sangre, cada tejido que me estaban haciendo para formar mi cuerpo, yo debo entender que así fue todo: el ser humano, así fue con la naturaleza, con el cosmos y la Tierra. Yo solamente soy un ejemplito, un puntico del tejido de todo (Green Stocel, 2021: 26-27).

Los anteriores fragmentos, el primero de un texto Silvia Rivera y el segundo, producto de una conversa con Abadio Green, sirven para llamar la atención sobre la potencia de la diversidad de lenguajes en los que caminan estas prácticas, porque además de expresarse mediante lenguas fronterizas, en tanto tejen términos y palabras que saltan entre códigos e idiomas (véase la cuarta encrucijada), transitan por lenguajes corporales, rituales y de los haceres, que no sólo descentran el estatuto de los conocimientos/saberes hegemónicos, sino que recrean las memorias, ontologías y saberes que nos constituyen como sociedades *ch’ixi*. De allí la importancia de la expresión, circulación y aprendizajes mediante lenguas y lenguajes fronterizos: tanto las palabras, como los haceres, nos permiten encarnar e incorporar sentidos otros, y desde allí re-existir, reinventarnos la vida.

Sobre esto último, es importante llamar la atención sobre las *tecnologías del yo otras* que proponen estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas desde su concepción relacional de la existencia, y es lo que Rufino (2019a; 2020) denomina *incorporación*. Veamos: si desde una perspectiva onto-epistémica relacional hay fuerzas y formas de existencia que no se ven, pero que tienen capacidad de agencia (Blaser y De la Cadena, 2009), queda la pregunta de cómo se vinculan con la humanidad, para efectos prácticos de acción conjunta. En varias de estas

experiencias hay una tecnología que se repite y es la incorporación de esas formas de vida y existencia, mediante prácticas como las macumbas (Simas, Antonio, & Rufino, 2018), la *necroacademia* (Rivera Cusicanqui, 2018) y diversas ceremonias desde espiritualidades ancestrales, mediadas por el uso de plantas enteógenas<sup>141</sup> o de elementos como el fuego, la tierra, el agua, y el aire (Cabnal, 2019; 2021; Green Stocel, 2021, López Intzín, 2022), que conectan los cuerpos de las y los involucrados con esas formas de existencia otras y con el cosmos.

De este modo, las palabras e ideas contenidas en lenguas y culturas otras, así como en los movimientos, danzas, ritualidades y haceres, constituyen campos de posibilidades para lo “impensable” (Trouillot, 1995): prácticas de conocimientos/saberes sentipensantes, encarnadas, incorporadas y enraizadas dinámicamente, que asumen la relacionalidad como política existencial (Glissant, [1996] 2016).

### ***Enraizadas (Onto-epistemes X Territorios)***

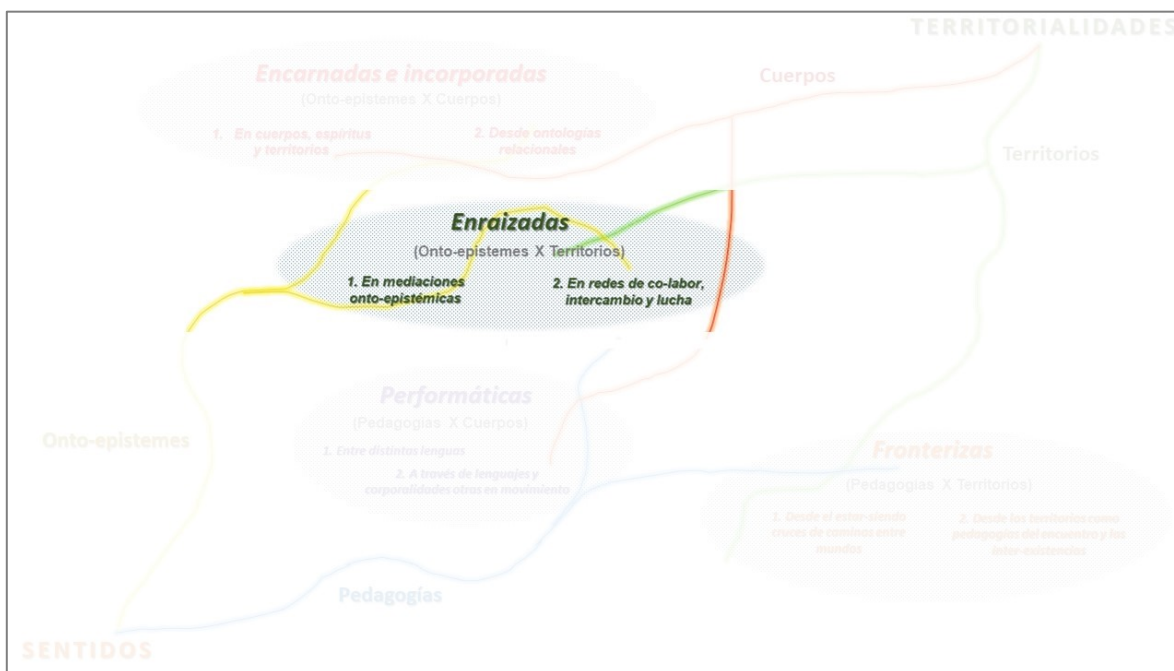
Desde la encrucijada *Onto-epistemes X Territorios*, es posible considerar estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas como procesos *enraizados dinámicamente* (Glissant, [1997] 2006), pues desde las ontologías relacionales que les dan vida, *están siendo con otros y otras* que transitan en diversas dimensiones y escalas, están vinculados con territorios y luchas locales de distintas maneras, y además, gracias a recursos como la internet<sup>142</sup> y tecnologías del yo ancestrales, tejen nexos con territorialidades que *están-siendo* a miles de kilómetros, evidenciando que estos enraizamientos dinámicos se refieren, tanto a territorios geoculturales, como a relacionalidades otras.

---

<sup>141</sup> *Enteógeno*, es un neologismo creado por el químico y etnobotánico suizo Albert Hofmann para referirse a estas plantas de poder de manera mucho más respetuosa que “droga” o “alucinógeno” y, de paso, dar cuenta de lo que en realidad son. *Enteógeno* viene de la raíz griega *theos* (Dios), con el prefijo *-en* (dentro) y sumada al sufijo *-gen* (que despierta o genera); en consecuencia, significaría *que genera a Dios en mí o que genera a la divinidad dentro de mí* (Schultes & Hofmann, 2010) y es un término que se usa para denominar a todas aquellas plantas sagradas o sustancias naturales han sido utilizadas por casi todas los grupos humanos a lo largo de los tiempos.

<sup>142</sup> Siguiendo al polaco-británico Zygmunt Bauman (2009), la aparición de la internet trastocó las nociones de tiempo y espacio, pues la simultaneidad de la información y la comunicación alteró nociones como “interior-exterior”, o “aquí-allá”, así como “lejos-cerca”, pues se encontrarán en una u otra posición quienes accedan a procesos de interrelación mediante la virtualidad, que es casi instantánea. En ese sentido, la globalización de la información, en tanto proceso de mediación/mediatización ha potenciado esos enraizamientos dinámicos, al menos en su faceta digital.

Ilustración 6. Segunda encrucijada: Enraizadas



Fuente: Elaboración propia

La encrucijada de los enraizamientos da cuenta de hallazgos referidos a las mediaciones que hacen posibles estas prácticas de conocimientos/saberes, en tanto procesos de comunicación y construcción de sentidos (Martín-Barbero, 1991; Vizer, 2005) que generan transformaciones onto-epistémicas y culturales en clave de lucha contrahegemónica y anticolonial.

En tanto proceso, se asemejan a la raíz-rizoma, propuesta por Glissant ([1997] 2006): se injertan en la raíz-única de lo hegemónico, alterándolo, a la vez que transformando su propia raíz onto-epistémica y generando algo que es más que la suma de las partes: una perspectiva, un lugar y un método de lucha fronterizo.

De modo que en estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, es posible contemplar dos tipos de enraizamientos: el primer grupo corresponde a *mediaciones onto-epistémicas*, que se dan entre conceptos académicos, y políticos, cosmogonías y filosofías muy distintas entre sí, porque provienen de diferentes mundos; mientras que el segundo se refiere a las *redes de co-labor, intercambio y lucha* que les dan existencia concreta.



## En mediaciones onto-epistémicas

Este grupo emerge de los cruces entre diferentes territorialidades onto-epistémicas, que son el resultado de una interrelación entre diversos haceres, acervos de conocimientos/saberes, así como medios y técnicas de percepción, vinculados mediante el aprendizaje desde/en/sobre los cuerpos y territorios. Específicamente, estas mediaciones hacen referencia a construcciones conceptuales derivadas de esas interrelaciones.

Desde la *Pedagogía de las Encrucijadas*, se problematiza la asociación de Exú con el Diablo por parte del cristianismo institucionalizado, que simplifica las cosmogonías afrodiaspóricas, inscribiendo al Orixá en el dualismo bien-mal, fundante de la matriz onto-epistémica hegemónica. Rufino (2019a) vuelve sobre esta referencia, instalada en la sociedad brasilera, para cuestionar los regímenes del ser/saber/poder occidentales:

Exu, lejos de ser la palabra que salva, es la que encanta. Cuando nos da más líneas, es porque nos va a atar de otra manera, cama de gato, niño, juego, enigma, encanto, secreto, seducción - esta es su lógica. Señor de la astucia, de las huidas, de los escarceos, de las antidisciplinas, del juego, del síncope, de los borrones, del sesgo, de los roces [...] Inventa y recrea mundos en los destellos de la imprevisibilidad cotidiana [...] La pedagogía cruzada, encarnada por sus poderes, opera como la sabiduría de la brecha. Como practicante de la encrucijada, busco el cisma con el diablo cristiano y otras invenciones coloniales. O tal vez -si es más para las formas tradicionales de negociación que se viven aquí- le prendo una vela a él, al Diablo, junto con una a Dios [...] Sigo la enseñanza escupida de la boca de un *nego véio jongueiro* que me transmitió la máxima versada por su abuela: "Dios es un artista y el Diablo es un artero". En la vida debemos ser artistas y arteros. El reto del juego es liberar a los diablos de las botellas, creo que dejarlos libres aumenta las posibilidades de enfrentarse a las exigencias de nuestros mundos (pág. 31).

Una educación bajo el símbolo de Exú, transgrede los sentidos de bien y mal como dualismo al servicio de la monoracionalidad hegemónica, pues desde las encrucijadas del *Brasil terreiro* (Simas & Rufino, 2018) se reencanta el mundo, en la medida que vinculan a los seres humanos con diversas formas de vida y existencia, abriendo campos de posibilidades racionales y existenciales.

Otra mediación, propuesta desde el *Feminismo comunitario indígena territorial desde Iximulew* es el concepto *territorio cuerpo-tierra*, que transgrede la disyunción entre humanidad y naturaleza desde un giro relacional, en donde los humanos somos una especie más en la *Red de la Vida* (Cabnal, 2017a; 2019), mediante una urdimbre que teje lo cosmogónico y reflexiones venidas de las Ciencias Sociales.

En varias lenguas indígenas, palabras semejantes a “territorio”, hacen referencia a una experiencia relacional-colectiva que va más allá de lo bio-físico y pasa por lo corporal, lo simbólico, lo emocional, lo espiritual y lo político; de otra, en las últimas cuatro décadas, desde diversas esquinas de las Ciencias Sociales, los conceptos de «Territorio», «Cuerpo» y «Tierra» han pasado por importantes resignificaciones críticas (Sack,1986; Santos, 2000; Segato, 2006; Pedraza Gómez, 2007), lo que abre la posibilidad de dotarlos de sentidos más complejos. Así, cuando desde esta práctica se plantea la expresión *territorio cuerpo-tierra*, estamos ante una mediación onto-epistémica y política que articula tres frentes de lucha contrahegemónica y anticolonial en Latinoamérica y el Caribe: la defensa de la Tierra, el derecho a la existencia de los pueblos indígenas y las reivindicaciones de las mujeres, acuerpando procesos de resignificación crítica y lucha, que van desde la cosmogonía Maya-Xinca, hasta luchas globales y anti-sistémicas.

La relación entre el *Ch’ulel colectivo* y la emergencia del neozapatismo en Chiapas es otra mediación que se propone desde los *Saberes o Epistemologías del Corazón*:

Voz y palabra no se crean ni se generan desde la pura soledad: era necesario el compartir en colectivo para despensarse, deconstruirse e imaginar de forma colectiva. Esta es una de las grandes virtudes del zapatismo maya: la colectividad desde abajo, porque el sujeto que surgió fue desde la tierra que comenzó a prefigurar espacios-territorios muy otros, autónomos y, por lo tanto, liberados. Los silencios y susurros ahora son tormentas de voces multicolores, las miradas ya no sólo se dirigen al suelo, ahora miran de frente, arriba, de reojo y para todos lados. La fuerza y el poder de la palabra y la voz sólo ha sido posible por el Ch’ulel colectivo y comunal, en donde la voz y la palabra que se escucha solamente es la voz de todas y todos. Es la voz y la palabra comunalizada. Poco a poco se fue tomando la palabra en colectivo, lo que les permitió recrear o reconstruir un poder comunal y no unipersonal [...] El espíritu indisoluble de las palabras y voces zapatistas es la comunalidad y la colectividad. Este es el espacio del poder de la palabra y la palabra del poder en común in-surgida en el espacio de una Asamblea que, a diferencia de las propias de otros pueblos originarios en Chiapas, está compuesta por mujeres, niñas, niños, hombres, ancianos y ancianas (López, 2019c: 8).

En el contexto de esta cita, López Intzín está desarrollando la idea del *xWaychinel Lum-K’inal*, que en maya-tseltal que se refiere “[...] a los actos de soñar la vida en estado consciente, de soñar el mundo, de imaginar el devenir. Se trata de prefigurar de manera personal y colectiva ciertos deseos e ideales que se van concretando paso a paso” (López Intzín, 2019c: 3). Aquí el *Iche’l ta muk’* es fundamental, en tanto proceso de mediación entre los sueños personales y los colectivos, en clave de la defensa de la Vida y los territorios, pues “[...] corazonarnos y re-Ch’ulel-izarnos en colectivo es fundamental [...] Tal es el caso de las familias, comunidades, regiones, zonas, municipios autónomos y Caracoles zapatistas” (López Intzín, 2019c: 5).

Es precisamente desde estos procesos, que implican horas y días de compartir los saberes del corazón, como han emergido las premisas que sustentan el principio zapatista de *Gobernar obedeciendo*, compuesto por las premisas básicas de “1) Servir y no servirse. 2) Representar y no suplantar. 3) Construir y no destruir. 4) Obedecer y no mandar. 5) Proponer y no imponer. 6) Convencer y no vencer. 7) Bajar y no subir” (Leyva Solano, 2019: 174-175), que han rebasado las fronteras de Chiapas, e inspiran a organizaciones, movimientos y “sociedades en movimiento” (Zibechi, 2007), no sólo en Latinoamérica y el Caribe, sino en otras latitudes.

Otro ejemplo de mediación onto-epistémica, referido específicamente a la manera de compartir los conocimientos/saberes, se evidencia en la *Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra* por la vía de espacios de aprendizaje en los que el desarrollo de las asignaturas del programa implica la articulación entre clases, danzas, seminarios, compartir alimentos, compartir en los territorios de las y los estudiantes, participar de ceremonias y rituales, tejer, así como discutir textos y compartir con sabedores y sabedoras ancestrales.

A diferencia de otros programas de educación superior convencionales, en la LPMT, el proceso formativo está orientado a una reflexión permanente que integra la trayectoria vital de cada estudiante con sus comunidades y territorios de origen, a la vez que con las tramas relacionales de sus pares y profesores. Vale destacar que todo esto sucede en una universidad pública situada en la segunda ciudad más grande de Colombia; de modo que las dinámicas de esta práctica han generado importantes impactos en la comunidad universitaria. Como indica Green (2021):

[...] no solamente entran los indígenas a estas clases, sino que está abierto a toda la comunidad universitaria, y mucha gente de la ciudad, a quienes les interesan todas estas culturas y participan, a la vez que aprenden de nuestras tradiciones... [...] pero todavía falta profundizar en el diálogo con otras facultades [distintas a Educación, a la que está adscrita la LPMT]: los 600 indígenas que entran a la Universidad de Antioquia, en distintas carreras, enfrentan varios problemas, porque en las facultades todavía no han entendido que en el salón de clases hay tres o cuatro estudiantes que hablan diversas lenguas, tienen diversas culturas y no aprovechan eso; al contrario, desde la epistemología del Occidente, tienden a imponer sus formas [...] Siento que la Universidad de Antioquia está aprendiendo desde la presencia de la Pedagogía de la Madre Tierra, así como otros centros universitarios del país y las instituciones con las que venimos compartiendo en miras de comprender que la diversidad es un factor muy importante en las discusiones a nivel epistémico (págs. 14-15).

En Latinoamérica y el Caribe/Abya Yala/América, las universidades gozan de prestigio social, en tanto se les reconoce un papel clave en la orientación, creación y reproducción de los

conocimientos/saberes que se consideran legítimos y útiles para la sociedad. Considerando que los criterios de legitimación provienen de una matriz hegemónica etnocéntrica, la existencia de un programa como la *Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra* posibilita espacios de mediación de sentidos y significaciones sobre la diversidad onto-epistémica y pedagógica de la sociedad colombiana y latinoamericana, en el contexto de una universidad pública y prestigiosa.

Finalmente, es clave destacar cómo desde el concepto «*Ch'ixi*» (Rivera Cusicanqui, 2018a), enraizado dinámicamente con la cosmogonía aymara, se aporta al debate sobre el mestizaje, que hizo parte del discurso hegemónico sobre las sociedades latinoamericanas y caribeñas desde la conformación de los estados-nación en el continente durante casi dos siglos, hasta nuestros días. Siguiendo a Glissant ([1997] 2006) y Muyolema (2001), el mestizaje, a la vez que niega las diversidades pasadas y presentes, lleva el lastre de la no-identificación, y por ende, de cierta incertidumbre ontológica. Lo *ch'ixi* da cuenta de modos de existencia que superan las dicotomías, para encontrar en las contradicciones, las incertidumbres, las memorias y *la indeterminación del tercero incluido*, las fuentes de sentido para reconocernos como seres complejos y completos, que se oponen a una matriz hegemónica que desde sus perspectivas onto-epistémicas y políticas, tanto de izquierda como de derecha, han negado lo yuxtapuesto, lo tiznado, en últimas, la diversidad viva, en lo individual y lo societal, a la vez que en lo pluriversal.

### **En redes de co-labor, intercambio y lucha**

El segundo grupo de hallazgos de esta encrucijada se refiere a enraizamientos con redes de sentido y acción, en las que se crean a la vez que sostienen estas experiencias mediante la construcción, circulación y tránsito diversos conocimientos/saberes

¿Cómo se tejen redes de co-labor, intercambio y lucha desde estas prácticas? Para responder este interrogante, es preciso destacar que los ámbitos de construcción de sentidos referidos aquí -las espiritualidades ancestrales, las organizaciones y movimientos sociales y la academia- se configuran mediante lenguajes, redes de interlocución y modos de interacción que se materializan en distintos productos o acciones.

La siguiente tabla presenta una síntesis de las relacionidades de las prácticas estudiadas, que sirven para situar algunas de ellas en distintos ámbitos de construcción de sentidos y escalas de relacionamiento. En esta representación, ambos términos han de ser entendidos como

abstracciones que buscan simplificar la complejidad, que se refiere a lo que está tejido en conjunto, en la medida que, por ejemplo, si bien los ámbitos, se refieren campos relacionales más bien generales, es posible desagregarlos en diversos tipos de relaciones que los vinculan entre sí. Otro tanto ocurre con las escalas, que incluyen vínculos personales, entornos organizativos específicos y enraizados localmente, hasta redes internacionales. Finalmente, en la columna “Espacios intersticiales” se genera un lugar para redes o escenarios que no es fácil determinar en alguno de los ámbitos, pues transitan entre ellos:

**Tabla 1. Ámbitos y escalas de relacionamiento**

Prácticas	Organizaciones y Movimientos Sociales	Academia	Espiritualidades	Espacios intersticiales
Pedagogía de las encrucijadas	*Red Yorubantú *Terreiros de Umbanda/Candomblé.	Universidad Federal de Río de Janeiro (Pública/Federal/Nacional).	Yoruba/Bantú	*Editorial Mórula (Brasil) *Editorial Bazar du Tempo (Brasil) *Luiz Antonio Simas (Co-autor) *Vínculos desde la espiritualidad Yoruba con otras y otros académicos *Producciones audiovisuales *Mestre Pastinha y Rodas de Capoeira
Epistemologías Ch'ixi	*Movimientos kataristas, cocaleros y libertarios de Bolivia (Meso y Macro). *Espacio político “El Tambo” y Colectivo Ch'ixi (Micro)	Universidad Mayor de San Andrés (Pública/Nacional).  *Varias universidades públicas y privadas en Latinoamérica y el Caribe.	Aymara-Andina, asociada a la Pachamama	*Editorial Tinta Limón (España/Argentina) *Traficantes de sueños (España) *Centro de investigación y Educación Popular-CINEP (Colombia). *Víctor Zapana (escultor), Fausto Reinaga (Partido Indio Boliviano), Eduardo Nina Quispe.  *Producciones audiovisuales/Fancines
Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra	*Organización Indígena de Colombia-ONIC (Movimiento indígena)  *Organización Indígena de Antioquia	*Universidad de Antioquia (Pública/Regional)/ Grupo DIVERSER	Ancestrales indígenas de varios pueblos de Colombia y Abya Yala (Panamá y Guatemala)	*Revistas locales *Producciones audiovisuales *El abuelo Sanclemente (Guna Dule) del Resguardo de Caimán, Manuel Quintín Lame. *Abuelos y Abuelas Mayas (Guatemala)

Feminismo comunitario indígena territorial	<p>*Asociación De Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán – AMISMAXAJ (Guatemala).</p> <p>*Feminismos decoloniales Abya Yala.</p> <p>*Feminismos comunitarios (Bolivia y otras regiones).</p>	<p>*Universidad Iberoamericana (México/Privada/Regional).</p> <p>*Universidad de Chile (Pública/Nacional)</p> <p>*Universidad de Costa Rica (Canal Era Verde)</p> <p>*Universidad Estatal a Distancia-UNED/Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (CICDE) (Costa Rica)</p>	<p>Maya-Xinca, asociada al Fuego Maya y la cuenta del tiempo (Calendario)</p>	<p>*Asociación para la cooperación con el Sur-ACSUR (Barcelona)</p> <p>*Revista <i>Ecología Política</i> (España/Latinoamérica), editada por Fundació ENT/Icaria Editorial (Catalana) /GT Ecología Política de CLACSO.</p> <p>*CLACSO/ Cooperativa Editorial Retos (Chiapas, México); Institute of Social Studies, Erasmus University Rotterdam La Haya (Países Bajos)</p>
Sp'ijjal O'tan, los Saberes o epistemologías del corazón	<p>*Movimiento zapatista.</p> <p>*Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas.</p> <p>* Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas</p> <p>(RACCACH)</p>	<p>Universidad Iberoamericana (Privada/Regional)</p>	<p>*Maya-Tseltal</p> <p>*Teología de la Liberación y teología indígena</p>	<p>*Grupo Cuerpos, Territorios Resistencias (CLACSO).</p> <p>*Materia Abierta es una escuela de verano sobre teoría, arte y tecnología “[...] Concebida como un espacio para reflexionar sobre las éticas del presente y el futuro, su programa busca cuestionar las fuerzas políticas, económicas e ideológicas que condicionan la producción cultural contemporánea y favorecer otras formas de acción y conocimientos”.</p>

Fuente: Elaboración propia.

Aquí es clave considerar la potencia de la comunicación y el tránsito *entre* y *a través de* estos ámbitos. A este respecto, hay una referencia más extensa a las *Epistemologías Ch'ixi*, dado que esta viene caminando por casi cinco décadas, con sus consolidaciones y crisis, y acaso por ello resulta emblemática; otro tanto ocurre con la *Pedagogía de la Madre Tierra*, que se comienza a gestar desde los años ochenta del Siglo XX. Respecto a las otras tres experiencias, hay alusiones mucho más puntuales, bien sea porque son más recientes, o por las particularidades de sus dinámicas de mediación de conocimientos/saberes.

Las *Epistemologías Ch'ixi*, caminan por tres territorios: i) *El Tambo*, un espacio comunitario, político y cultural, en La Paz, en donde, desde 2010 se organizan “[...] cursos y actividades, fiestas y presentaciones, uniando los saberes teóricos con la labor manual” (Rivera Cusicanqui, 2019:3); ii) la Universidad Mayor de San Andrés [en adelante UMSA], que es la institución pública de educación superior más prestigiosa de Bolivia, y iii) los movimientos katarista y cocalero, así como diversas expresiones del sindicalismo libertario boliviano. Cada una de estas

territorialidades ha posibilitado a Silvia Rivera Cusicanqui viajar y compartir -tanto por la vía del exilio, en tiempos de la dictadura, como por las invitaciones de universidades, organizaciones y movimientos- conversas y haceres con diversos procesos sociales en Bolivia, Abya Yala y otros países y regiones.

En este *caminar entre mundos*, es preciso reconocer que no es fácil situar los orígenes de estas prácticas en un ámbito en particular. El *Taller de Historia Oral Andina*-THOA se gestó en la UMSA, pero dado que “[...] la academia no puede darte todo y te aleja del pulso colectivo, de lo que pasa en realidad, de las cosas que hace la gente” (Rivera Cusicanqui, 2019, pág. 8), sumado a la salida de Rivera Cusicanqui de la universidad -por su jubilación- resurgió, con la *Sociología de la Imagen*, en el espacio comunitario de *El Tambo*; desde allí, hace ya varios años, la boliviana realiza talleres y cursos con activistas y académicos de diversos lugares del mundo, aprovechando los lenguajes y formatos de la educación popular, el trabajo colectivo y la cotidianidad, posibilitando acciones concretas y cotidianas de emancipación:

Hemos querido tejer un espacio de encuentro y de creatividad que permita a diferentes personas desarrollar su individualidad, pero a la vez, latir con el pulso colectivo. Crear un espacio de libertad, de realización personal, de camaradería y de compañerismo con propuestas comunes. Al día de hoy estamos unas 18 personas en el colectivo [...] De algún modo todos estos espacios interrumpen en este proceso totalizador del capital y marcan un horizonte emancipatorio (Rivera Cusicanqui, 2019:9).

La vida académica, tejida con las luchas de organizaciones y movimientos sociales, le ha posibilitado a Rivera Cusicanqui conocer y aprender de otras experiencias, a la vez que poner en movimiento las *Epistemologías Ch'ixi*; dicho de otra manera, esto ha sido posible caminando con un pie en los territorios bolivianos y sus dinámicas políticas, y el otro, en conversa con reflexiones académicas y luchas sociales en Abya Yala distintos lugares del mundo<sup>143</sup> producto de un trabajo

---

<sup>143</sup> Desde el exilio, hasta varios reconocimientos académicos y estancias, le han permitido a Rivera Cusicanqui compartir con diversas experiencias en Latinoamérica, Estados Unidos, Europa y países de otras regiones del mundo. Como se indica en un perfil de la UMSA “En 1989 recibió la beca postdoctoral del *Social Science Research Council*, Nueva York [...] En 1990 recibió la beca postdoctoral *Guggenheim* de Nueva York [...] Profesora visitante de la Universidad de Austin (Texas) 2001 [...] Profesora visitante de la Universidad de Pittsburgh (Pensilvania) 2007 [...] Profesora visitante en la Andrés Bello [...] Chair de la Universidad de Nueva York, 2014” (UMSA, 2020). Entre enero y febrero de 2004, Rivera Cusicanqui fue conferencista invitada por el *South-South Exchange Programme for Research on History of Development* [SEPHIS, por sus siglas en inglés] en una gira por “[...] Tailandia, Indonesia, Vietnam y Filipinas” (UMSA, 2020). También “[...] Profesora visitante en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2012 [...] En 2016 recibió el premio internacional por su trayectoria, por la Fundación CGLU (Ciudades y Gobiernos Locales Unidos), Barcelona” (UMSA, 2020).

de investigación activista, cuyo resultado es una extensa obra, que incluye varias producciones audiovisuales, aunque predominan los textos escritos, que circulan en diversas publicaciones académicas, así como a través de editoriales internacionales, como *Tinta Limón*, de Argentina y *Traficantes de Sueños*, de España, ambas apuestas colectivas, autogestionarias y de economía social, que publican textos de discusión y orientación política desde los movimientos y organizaciones sociales, así como desde una academia activista y contrahegemónica.

Otro proceso de enraizamientos mediante redes de co-labor es el que se dio entre la OIA (Organización Indígena de Antioquia, adscrita a la Organización Indígena de Colombia-ONIC) y la UDEA (Universidad de Antioquia), que dio como resultado la aprobación y puesta en marcha de la *Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra*.

Como indicaba Green (2021), en 1985, la *Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC*, celebró un congreso en el que puso en el centro de las reflexiones del movimiento indígena la búsqueda de una educación propia, que tuviera como eje la Madre Tierra, pues la oferta educativa de los pueblos originarios estaba determinada por la Iglesia Católica y el Ministerio de Educación Nacional; los currículos, como puede suponerse, constituían una amenaza a las territorialidades onto-epistémicas de los pueblos indígenas de Colombia. En términos operativos, entre los pocos docentes indígenas que había en los territorios, muchos eran “normalistas”, que eran adultos originarios, o de origen campesino que habían terminado la primaria y eran contratados como maestros de los niños y niñas indígenas en las veredas y resguardos, lo cual suponía, en muchos casos, docentes no bilingües y/o con escasa formación en pedagogía para atender una educación que precisaba vincular mundos.

Entre mediados de los años ochenta y comienzos de los noventa, la OIA desarrolló una serie de acciones tácticas desde Antioquia: a la par de agenciar la inclusión de los indígenas como maestros (con la Gobernación y el Ministerio de Educación), buscaba cualificar la formación de los pocos docentes indígenas que había, mediante la creación de un proyecto de educación secundaria: “Así comenzamos a crear *nuestro bachillerato*, lo que llamamos *Bachillerato desde el Movimiento Indígena de Antioquia* y después, a buscar qué colegio podía darnos el título” (Green Stocel, 2021, pág. 9), lo que los llevó a aliarse con la *Escuela Normal Superior Miguel Ángel Álvarez*, en el municipio de Frontino.



Este fue el embrión de lo que sería años después la LPMT, pues desde esta época hubo dos procesos que permanecen en la carrera profesional hoy: i) la participación y orientación de las Autoridades Tradicionales de los distintos pueblos<sup>144</sup>; y ii) las clases se realizaban de manera intensiva, cada seis meses, y durante el resto del año los estudiantes seguían en sus comunidades, ocupándose de actividades agropecuarias y organizativas. Dicho de otra manera, estaban desarrollando un proceso de formación de líderes y maestros (Green, 2021), pero quedaba la pregunta de qué sucedía al terminar los estudios:

[...] empezamos a decir que había que crear un espacio de licenciatura. «Pero ¿con quién vamos a hacer esa licenciatura?» Entonces, al principio fuimos a la Universidad de Antioquia y lo que nos dijeron fue: «Aceptamos, pero el currículo lo hacemos nosotros». Dijimos que no. Entonces la UPB [Universidad Pontificia Bolivariana] apareció y nos dicen: «Sí, nos parece muy interesante, vamos a hacerlo», porque ellos ya tenían la *Licenciatura en Etnoeducación*, de modo que simplemente nos metimos ahí. Y bueno, fue interesante porque era la primera vez que nos sentábamos de tú a tú a nivel epistemológico para pensar qué materias dar: existe la materia de cristología, entonces nosotros –que no estamos de acuerdo con eso– qué podemos lograr. Discusiones así... (pág. 20).

En años anteriores, al comienzo de su vida académica, Green había estudiado teología y filosofía en la *Universidad Pontificia Bolivariana*, de modo que para cuando se dan estos debates sobre los sentidos sobre educación indígena, él conocía desde dentro el currículo de la UPB<sup>145</sup>. Por su parte, el equipo de la OIA buscaba poner en diálogo la etnoeducación con las realidades y los objetivos del movimiento indígena de Colombia, lo que, con el tiempo, les llevó a pensar en otros horizontes:

Sí había reconocimiento, pero no desde donde se pudiera discernir y diseñar a partir de nuestros programas como pueblos indígenas. Veíamos que todavía faltaba, porque estábamos dentro de una estructura de la iglesia católica. Posiblemente los profesores de ese momento estaban de acuerdo. Pero ¿qué pensarían los que manejan toda la estructura de la universidad? Ahí es donde volvimos a la Universidad de Antioquia, pero en ese momento había una cosa muy interesante y era un grupo que venía discutiendo sobre el tema de la diversidad, el tema de la pedagogía y el tema de la interculturalidad: el grupo DIVERSER. Ellos dijeron: «Listo, hagámosle». Pero no fue toda la universidad, por eso es que tardamos seis años entre el grupo DIVERSER y la OIA

---

<sup>144</sup> En una conversa realizada en 2021, Green narra que estas Autoridades Tradicionales afirmaban públicamente que venían a estudiar, cuando en realidad, su misión era compartir sus saberes con los futuros y futuras normalistas indígenas de Antioquia, en tiempos en que la persecución religiosa y moral a las prácticas de conocimientos/saberes ancestrales era común en Colombia.

<sup>145</sup> Dado que era una universidad pontificia, la OIA logró llegar a acuerdos sobre los microcurrículos de “Cristología”, para ampliar sus contenidos hacia reflexiones sobre sabios de distintas religiones y culturas del mundo: “Yo creo que había en la universidad una gran disposición para discutir... La discusión que llegamos a tener de cristología y sobre grandes hombres y mujeres del mundo, fue muy interesante: ahí entra su Cristo ahí entra Mahoma, ahí entra hasta Manuel Quintín Lame... Todos entraban allí, y lo pudimos negociar [...]” (Green Stocel, 2021:11).

construyendo una relación [...] a la larga, éramos varios entes discutiendo: el *Instituto de Educación Departamental de Antioquia*, que es otro grupo dentro de la estructura de la OIA; el programa de *Educación Indígena*, que es muy cercano (porque lo hemos creado) y el grupo DIVERSER, ambos de la Universidad de Antioquia. Entonces desde esos cuatro entes comenzamos a tejer para tener en el futuro la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra (Green Stócel, 2021:11-12).

Como resulta evidente, la concreción del proyecto de *Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra* corresponde, principalmente, a un proceso de búsqueda y construcción de sentidos diversos, que se ha valido de tejer relaciones con otros y otras, en diferentes dimensiones y escalas. Estos vínculos no están exentos de conflictos, tensiones y acuerdos como los ocurridos entre la OIA y la UDEA en dos momentos distintos: primero, cuando la universidad estimaba a la organización indígena como agente onto-epistémico subordinado en el diseño del programa para, posteriormente, asumirla como par e interlocutora en la construcción conjunta del mismo. Para la OIA, este proyecto común, posibilitaba un posicionamiento táctico ante la matriz hegemónica:

Ya no son los pueblos indígenas en solitario quienes la realizan, sino que los pueblos indígenas comienzan a contar con un aliado muy importante que los reconoce: la Universidad de Antioquia, ente reconocido por el Ministerio de Educación Nacional. Por eso, al llegar al Ministerio de Educación, se mira como propuesta de la Universidad de Antioquia. Y es a través de esta instancia que se obtienen los permisos de funcionamiento. Pienso que si la propuesta la hubieran presentado sólo los pueblos indígenas, esta no hubiera sido avalada por el Ministerio de Educación y no hubiéramos logrado lo que hasta ahora hemos logrado (Green Stocel, 2018: 61).

Este proceso de mediación de sentidos entre instituciones, y entre ámbitos de relacionamiento, posibilita tres reflexiones en clave de lucha contrahegemónica y anticolonial: i) la construcción de la LPMT es un proceso que se piensa desde necesidades organizativas básicas, y fue escalándose y complejizándose, de acuerdo a los cambios sociales, políticos e intelectuales, dicho de otra manera, aprovechando las coyunturas que se iban dando; ii) el programa de LPMT está unido a los destinos y principios de la Universidad de Antioquia, lo cual podría verse como un ejercicio de subordinación de la práctica a los designios de una institución pública de educación superior; y iii) lograr que los consejos de Facultad y Superior de una universidad pública prestigiosa avalaran, y sigan avalando, una propuesta con las características de la *Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra* -desde los criterios, lenguajes y prácticas de la matriz hegemónica de conocimientos/saberes- implica sentipensar sobre los cambios en los límites de las fronteras iniciales, que se produjeron mediante conversas onto-epistémicas.

*Construir el nosotros* implicó que cada cual se situara en el territorio propio, pero en el cruce entre ambas territorialidades, la dinámica fronteriza corrió los límites de unos y otros por las mutuas afectaciones. Estas mediaciones generaron cambios hacia dentro, tanto de la organización indígena, como de la universidad, abriendo un tercer espacio, un *entre-lugar*, como lo llamaba Bhabha (2000) de interacción y mediación para crear la LPMT.

También es necesario considerar el papel que juegan las mediaciones conflictivas entre mundos desde las diferentes prácticas estudiadas; es decir, entre ámbitos de construcción y circulación de conocimientos/saberes, dejando ver unas tonalidades en las que hay armonías, y otras en las que hay disonancias.

En varios textos y videos referidos al *Feminismo comunitario indígena territorial desde Iximulen*, Lorena Cabnal suele desmarcarse del ámbito universitario como origen de la práctica, a la vez que cuestiona el uso de varios términos académicos para reflexionar en/sobre/desde las comunidades indígenas:

[El Feminismo comunitario indígena territorial] no nace de la Academia, sino que nace de la vida cotidiana de mujeres indígenas [...] plantea la configuración de una forma patriarcal ancestral originaria, y devela formas de machismo con sus características, con sus esencialismos y sus fundamentalismos étnicos en comunidades indígenas, pero luego también trae a la conciencia de hoy, aquí y ahora, la memoria transgresora de las mujeres originarias [...] Y creo que hoy es una propuesta que ha ido construyendo como varios elementos de análisis. Me cuesta mucho nombrarlos como categorías, porque estarían nombrándolo entonces como la construcción de un pensamiento, desde la manera como se construye teoría y no es teoría (Cabnal, 2016, 00:26).

A este respecto, es relevante considerar las tramas de ese posicionamiento, que en principio resultan contradictorias, pues varios de los conceptos usados en la enunciación de esta práctica, tales como *feminismo*, *género*, *patriarcado* o *colonialismo* provienen, efectivamente, de las Ciencias Sociales. Sin embargo, Cabnal insiste en que

[... hay que tener un marco interpretativo de comunidad [...]. Entonces, me parece que para poder hablar en una comunidad que no habla castellano colonial, una comunidad que no conoce y nunca ha escuchado la palabra *género*, *patriarcado* –[aun cuando] evidenciamos que hay formas de subyugación de los cuerpos de las mujeres–, yo creo que es importante traer la cosmogonía... Y ahí sí podemos dialogar, traer la cosmogonía como un elemento vital porque todo pueblo ancestral tiene cosmogonía, tiene formas de interpretación de la vida y del mundo. Y comprendemos cuando hablamos, por ejemplo, de la desarmonización en la *Red de la Vida*: no es lo mismo a que yo hable de *género* en la comunidad y de que hay *relaciones desiguales de poder* ¿verdad? (Cabnal, 2016, 03:25).

Estos cuestionamientos advierten sobre la necesidad de que los problemas y potencialidades de cada pueblo y territorio sean leídos e interpretados desde sus cosmogonías,

lenguas, lenguajes y territorios, teniendo las abstracciones teórico-conceptuales del mundo académico como referencias, mas no como perspectiva principal del análisis de las realidades propias.

En este punto es preciso destacar que la relación ambigua y crítica con la academia es una dinámica común a todas las prácticas estudiadas, como lo comprueban las siguientes citas: la primera, referida a la manera en que López Intzín (2021) comenzó a reflexionar sobre conceptos de la cosmogonía y lengua tseltal, en el propósito de relacionarlos con otros, provenientes del acervo académico de las Ciencias Sociales:

[...] mientras estaba estudiando sociología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, descubrí a un señor llamado Pierre Bourdieu, con su concepto de *habitus*... Y cuando dije «¡Ah, mira, este concepto, este término, también existe en mi propia lengua!» [...] Y recuerdo que me fue *mal* con mi profesor de sociología clásica y contemporánea, porque ¿cómo iba yo a hacer dialogar a Bourdieu con su concepto de *habitus* con ese término que en ese momento empecé a reflexionar y acuñar, que es el *Stalel Kuxlejal*? [...] Y entonces estuvimos discutiendo y... Bueno, pues los cánones académicos son esos, son cánones; así me fue muy mal, pero defendí [risas] el término que empecé a reflexionar en aquellos años [...]. A partir de allí, con el paso del tiempo, también me vi en la necesidad, prácticamente obligado por la historia, de reflexionar términos, de reflexionar conceptos y de mirar categorías, porque yo decía «Es que no es posible que como pueblos originarios, sobre todo tseltales, sobre todo pueblos mayas, estemos usando conceptos coloniales, conceptos occidentales, que no tienen mucho que ver con nuestra propia cultura, con nuestro pensamiento». Y toda esa reflexión se suma a mi proceso de reflexión epistémica-académica y de des-domesticar el corazón... Y así he llegado, poco a poco, a ciertas terminologías en tseltal y uno de ellos es *Sp'ijil O'tanil* [...] (00:12:16).

La segunda es de un trabajo publicado por Luiz Rufino en coautoría con Viviam Parreira da Silva (2021), en donde se plantea la necesidad de desaprender y transgredir desde el ser/saber afrodiaspórico, los cánones del logocentrismo:

A partir de reflexiones sobre las diferencias entre distintas formas de sentir/hacer/pensar y la razón moderna-occidental, podemos invertir en el ejercicio de desaprender el canon (Simas; Rufino, 2019). Este canon de conocimiento se expresa en la máxima *descartiana*: pienso, luego existo. De esta forma, cabe mencionar que este ejercicio de desaprendizaje se configura como un acto responsable y fundamental en la búsqueda del conocimiento a partir de lógicas que han sido investidas de desprestigio. [...] En otros mares de inventiva y conocimiento podemos afirmar: bailo, juego, luego soy, estoy encantado, luego existo. Por eso, pensamos en una educación que promueva y dinamice la vida, las fuerzas vitales y sus ciclos. Las posibilidades de existencia dentro de la cosmopercepción bantú se dan en las dimensiones de la ancestralidad, en la dinámica del Tiempo, en las palabras encantadas cargadas de intencionalidad, «el imperativo fundamental de la filosofía bantú es la afirmación categórica de que todo ser es fuerza» (Oliveira, 2006, p.70) [...] La circularidad de la sabiduría, los relatos, las memorias y las reinventiones, como ámbito de producción e invocación de la vida, se presentan como elementos fundantes de diferentes cosmopercepciones, y por tanto se muestran como posibilidades de ejercicio de otros sentimientos/comprensiones de la educación (Parreira da Silva & Rufino, 2021: 66-67).

Volviendo sobre los procesos de construcción y circulación de estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, vale señalar que: i) la entrevista de Cabnal fue hecha y producida por miembros del *Centro Interdisciplinario de Estudios de Género* (CIEG), de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile; ii) las reflexiones de Parreira da Silva y Rufino fueron publicadas en una revista académica de la *Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira-UNILAB*; y iii) las de Xuno López Intzín son parte de una conferencia que dio en el marco del programa *Materia Abierta*, una escuela de verano<sup>146</sup> desarrollada conjuntamente por la *Universidad Nacional Autónoma de México-UNAM*, *Cultura UNAM*, el *Museo Universitario de Arte Contemporáneo-MUAC*, *Casa del Lago UNAM* y la *Cátedra Extraordinaria Max Aub, Transdisciplina en Arte y Tecnología*” (Materia Abierta, 2022). Esto para señalar que la academia no es monolítica, en ella también hay espacios de conversa entre mundos.

Finalmente, hay otro aspecto que tiene que ver con los enraizamientos dinámicos de cada una de las cinco prácticas con las espiritualidades ancestrales, los saberes populares, así como con tecnologías del yo-otras (uso de enteógenos, macumbas, incorporaciones, ceremonias, entre otros), que potencian y dinamizan las reflexiones y los haceres de cada: como se ha indicado, quienes aparecen como suscriptores de los textos, o cuyas imágenes aparecen en los videos, son la expresión corpórea de tramas colectivas humanas, no humanas y otras formas de existencia.

Las palabras compartidas con los Abuelos y Abuelas, así como los niños, niñas, jóvenes, mujeres y hombres de las comunidades zapatistas y no zapatistas maya-tseltales, así como los temazcales y ceremonias del fuego en las que participa o que orienta, así como los sueños que le revelan inquietudes e ideas que discute, escribe y comparte, en tanto enraizamientos dinámicos, constituyen para López Intzín el *pepenar* constante de palabras-semillas y acciones (2013, 2015a) de las *Sp'ijil O'tanil* (2022).

La palabra «Ch'ixi» emergió de una conversa entre Silvia Rivera y el escultor boliviano Víctor Zapana, quien le hablaba de los animales que talla en piedra y encarnan lo anfibio (Rivera

---

<sup>146</sup> Según el sitio web de este programa es “[...] una escuela de verano sobre teoría, arte y tecnología, establecida en la Ciudad de México. Concebida como un espacio para reflexionar sobre las éticas del presente y el futuro, su programa busca cuestionar las fuerzas políticas, económicas e ideológicas que condicionan la producción cultural contemporánea y favorecer otras formas de acción y conocimientos” (Materia Abierta, 2022).

Cusicanqui, 2018a), la existencia entre dos mundos; del mismo modo, lo *ch'xi* fue aprendido tejiendo con las mujeres de los ayllus. En las reflexiones que emergen del THOA, de la Sociología de la Imagen o de El Tambo están los espíritus de la Pachamama y la Coca, los ancestros aymaras y quechuas, así como de las pensadoras y pensadores, así como luchadoras y luchadores sociales que se invocan en la necroacademia (Rivera Cusicanqui, 2018b).

Las intervenciones públicas de Lorena Cabnal comienzan encendiendo una vela que saluda a las cuatro direcciones e invoca y convoca a las Ancestras y Ancestros para que participen y que orienten sus palabras y el espacio que se comparte, a la vez que recuerda el nawal que orienta el día, de acuerdo la cuenta del tiempo Maya. En estas introducciones, además, suelen elevarse rezos por la *Mujeres Defensoras de la Tierra* que en el momento de la charla se encuentran a cientos o miles de kilómetros resistiendo y defendiendo la Red de la Vida (Cabnal, 2017a, Cabnal, 2021).

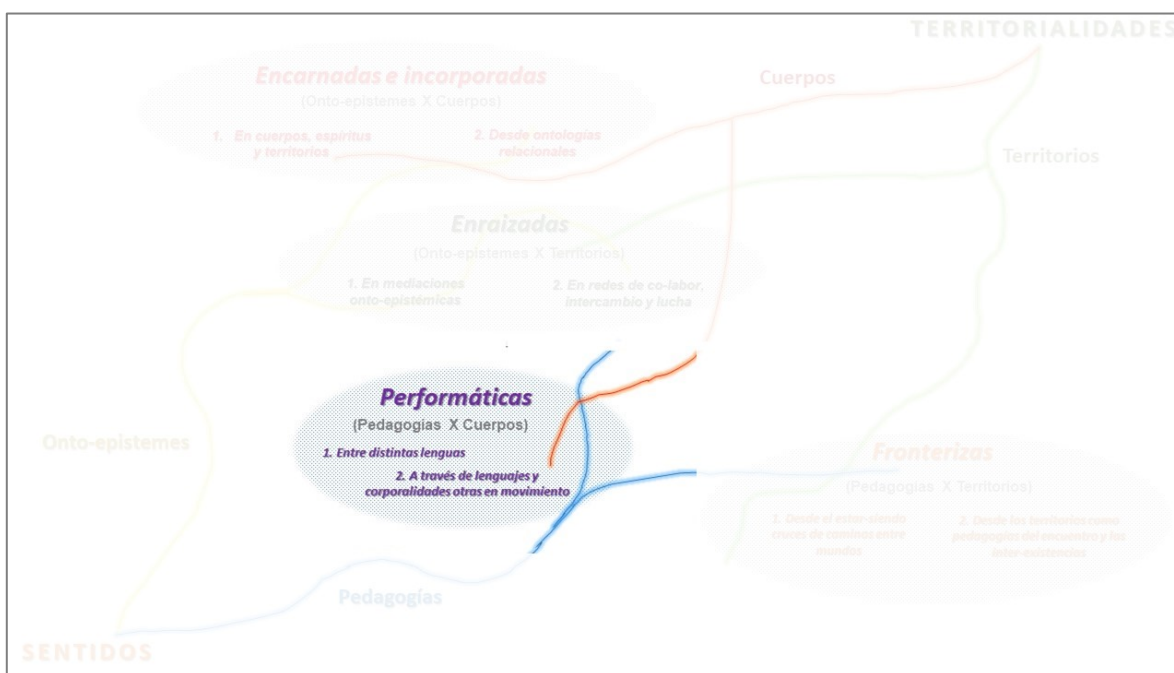
La idea de la *Pedagogía de la Madre Tierra* surgió en una ceremonia de Yajé y fue cobrando forma en otras ceremonias ancestrales de pueblos indígenas de Colombia, Panamá, Guatemala y México (Green, 2021). Por otra parte, el modelo pedagógico de este programa académico de formación universitaria está enraizado dinámicamente con ceremonias, danzas y tecnologías del yo-otras, como parte constitutiva del aprendizaje de los futuros licenciados: no es algo menor, es central en su formación académica.

Finalmente, cabe destacar la potencia de los enraizamientos dinámicos de *Pedagogia das Encruzilhadas* en dos aspectos: por una parte, porque se vincula con bailadoras y cantadoras de *jongo*, con los malandros de Rio de Janeiro o Salvador de Bahía, con los *mestres* de capoeira, con los *caboclos* y *pretos velhos* que montan a las *pais* y *mães* en los *terreiros*, con los *macumbeiros*, con los niños y niñas escolares, así como con las palmeras que dan sombra, semillas y aprendizajes a la humanidad, en tanto todos ellos y ellas hacen parte de estas pedagogías del encantamiento. Por otra, cuando se revisan los textos que dan cuenta esta práctica, vale preguntarse si el despliegue poético es de Rufino, de Exú, o como creemos desde aquí, de ambos en conversa y enraizados con ese mundo relacional, que es el encamiento. Enraizarse dinámicamente, entonces, no consiste en injertar “mecanicamente” los Mundos Otros en el Mundo Único. Recordando la explicación de un maestro *macumbeiro* en el anterior tramo-capítulo, significa enraizarse danzando, sin dejar los dos pies, o las manos, o el cuerpo entero en un solo territorio, y en ese movimiento, enlazando varios mundos.

## Performáticas (Pedagogías X Cuerpos)

Para dar cuenta de la manera en que se relacionan las pedagogías con los cuerpos en estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizos, vale recordar tres afirmaciones hechas aquí: i) los cuerpos están vinculados multidimensionalmente con lo geocultural y lo cósmico; ii) los haceres de estas experiencias están encarnados en formas humanas que, a su vez, incorporan otras formas de vida y existencia; y iii) que enactuamos y aprendemos estas territorialidades onto-epistémicas desde el cuerpo. De modo tal que la encrucijada *Pedagogías X Cuerpos* muestra que los sentidos sobre lo contrahegemónico y anticolonial se tejen entre corporalidades y pedagogías de manera *performática*.

Ilustración 7. Tercera encrucijada: Performáticas



Fuente: Elaboración propia

*Performance* es una palabra proveniente del mundo de las artes, que se refiere a obras que relacionan diversos formatos, lenguajes y temporalidades, amalgamando música, teatro, video, danza, rituales, fotografía, entre otros, en un momento y espacio específicos, buscando la

interacción entre distintos sujetos y objetos, poniendo en juego sus cuerpos, narrativas y territorialidades<sup>147</sup>.

El antropólogo escocés Victor Turner (2002), estimaba que el performance favorece el análisis sociocultural cuando se consideran: i) las capacidades performativas del discurso; ii) el performance como presentación del sí mismo en la vida diaria, y iii) *el performance como ritual*. No obstante, es importante precisar desde la perspectiva onto-epistémica que proponemos, primero, que al asumir los rituales desde una concepción más o menos hegemónica de cultura, se corre el riesgo de desconocer las ontologías relacionales de los mundos otros (Blaser y De la Cadena, 2009); y segundo, para comprender estas prácticas fronterizas, es clave reconocer las espiritualidades indígenas y afrodiaspóricas en su dimensión *técnica y fáctica* (Santos, 2002; Foucault, 2008), es decir, como generadoras de tales mundos, desde procesos pedagógicos-corporales.

Las ritualidades de la umbanda, el candomblé y las macumbas (Rufino y Simas, 2018; Rufino, 2019a;2019b), las asociadas al Yajé y el Mambe (Green, 2021); los temazcales, Ceremonias del Fuego y Cuenta del Tiempo Maya-Tseltal y Xinca (López Intzín, 2013, 2015a; Cabnal, 2017, 2021); así como los rituales a la Pachamama (Rivera Cusicanqui, 2010, 2018) constituyen, sin duda, “[...] secuencias complejas de actos simbólicos” (Turner, 2002, pág. 107), pero sus lenguajes y haceres también son algo más: pedagogías, técnicas y tecnologías del yo-otras que vinculan los cuerpos de sus practicantes con formas de vida y existencia más allá de la humana.

En efecto, los performances, así como los rituales posibilitan la creación-construcción de otros sentidos (Hamui Sutton, 2011) sobre la vida y la existencia. Como afirmara el epistemólogo inglés Gregory Bateson (1998; 2002): «El brujo crea y abre contextos», accionar que coincide con varias referencias de estas prácticas y otras semejantes (Rufino, 2022; Green, 2021; López, 2022; Solano Salinas, 2015, 2018). El tránsito de estas experiencias por las espiritualidades

---

<sup>147</sup> Para el francés Nicolas Bourriaud: “[...] el arte contemporáneo es a menudo no-disponible, se muestra en un momento determinado. El ejemplo de la performance es el más clásico: una vez que sucedió sólo queda su documentación, que no se puede confundir con la obra misma. Este tipo de práctica supone un contrato con el "que mira", un "acuerdo" [...] la obra de arte ya no se ofrece en el marco de un tiempo «monumental» y ya no está abierta para un público universal, sino que se lleva a cabo en un momento dado, para una audiencia convocada por el artista. En una palabra, la obra suscita encuentros y da citas, administra su propia temporalidad” (2008: 32-33).



ancestrales afrodiaspóricas e indígenas, las organizaciones y movimientos y la academia, suelen alterar la comprensión de lo “real”, al menos como se entiende desde la narrativa del Mundo-Uno: crean y abren contextos y posibilidades pluriversales hacia dentro y fuera de estos ámbitos.

Los hallazgos de esta encrucijada, entonces, se relatarán en dos grupos de performatividades: por una parte, entre distintas lenguas, mientras que, por otra, a aquellas que se dan mediante los lenguajes y pedagogías de los cuerpos en movimiento.

### Entre distintas lenguas

¿Por qué reflexionar sobre el papel de la lengua o lenguas en el cruce entre pedagogías y los cuerpos en estas experiencias? Como se ha señalado, estas prácticas de conocimientos/saberes se despliegan mediante performatividades discursivas que logra tejer palabras y conceptos provenientes de distintas lenguas, como el maya-tseltal, el gunadule, el xinca, el quechua, el aymara y el yoruba, con el castellano y el portugués.

En tanto sistema de signos y condensador ontológico y epistémico, la lengua nos orienta sobre los modos de estar siendo y haciendo en el mundo. Dicho en los términos de esta encrucijada, el aprendizaje corporal de diversos lenguajes, incluida la lengua, orienta los sentidos que le otorgamos a la existencia. Las cinco prácticas de conocimientos/saberes abordadas aquí transitan entre lenguas y lenguajes de manera performática y disruptiva, pues entran y salen de las codificaciones hegemónicas, generando síncope (Simas y Rufino, 2018) y alteraciones, que hacen posible la aproximación y experiencia de otros mundos posibles, que ya están siendo.

En esta dinámica performativa, abundan las transgresiones lingüísticas como encrucijada entre universalidad y pluriversalidad. Esto implica profundizar en el uso de la lengua hegemónica (el portugués y el castellano, aunque también el inglés o el francés) para, desde adentrarse en esos “conocimientos”, y desde allí, expresar y traducir (con todas las dificultades que esto conlleva) los “saberes insurrectos”, problematizando la matriz onto-epistémica hegemónica con un público más amplio (Aparicio & Blaser, 2015), a la vez que para *espejarla* con las cosmovisiones de las espiritualidades indígenas y afrodiaspóricas con las que cada práctica de conocimientos/saberes fronterizas está enraizada.

Lo anterior coincide con el famoso ensayo *Calibán*, del poeta cubano Roberto Fernández Retamar hacia comienzos de los años setenta del siglo XX:

Ahora mismo, que estoy discutiendo con estos colonizadores, ¿de qué otra manera puedo hacerlo, sino en una de sus lenguas, que es ya también nuestra lengua, y con tantos de sus instrumentos conceptuales, que también son ya nuestros instrumentos conceptuales? No es otro el grito extraordinario que leímos en una obra del que acaso sea el más extraordinario escritor de ficción que haya existido. En *La tempestad*, la obra última (en su integridad) de William Shakespeare, el deforme Caliban, a quien Próspero robara su isla, esclavizara y enseñara el lenguaje, lo increpa: «Me enseñaron su lengua, y de ello obtuve/ El saber maldecir. ¡La roja plaga/Caiga en ustedes, por esa enseñanza!» [...] (*La tempestad*, acto I, escena 2.) (Fernández Retamar, 2016 [1971]:144).

Como lo atestiguan, tanto la cita anterior, como la historia de Latinoamérica y el Caribe/América/Abya Yala, la imposición de la lengua ha jugado un papel fundamental en la negación del pluriverso. Los textos escritos, audiovisuales y conversas que dan cuenta de las cinco prácticas de conocimientos/saberes fronterizas nos retan a pronunciar e indagar por palabras y expresiones descalificadas, o simplemente ignoradas, provenientes de otras lenguas-mundos; sonidos que generan confusiones y atragantamientos a nuestro sistema fonatorio, formado-formateado en una sola lengua, desde la que aprendimos a nombrar la existencia de una única manera: la hegemónica.

De modo tal que estas performatividades transgresoras comienzan a despertar la conciencia sobre modos de estar siendo con/desde territorialidades onto-epistémicas otras:

La palabra O'tan está presente en el lenguaje cotidiano nuestro de diversos modos, por eso podemos encontrar frases y conceptos como: sp'ijil O'tan (sabiduría del corazón), smuk'ul O'tan (grandeza del corazón), stse'elil O'tan (la risa del corazón, alegría), slekil o yutsil O'tan (la bondad del corazón), mel O'tan (surcar el corazón, preocupación o tristeza), sujtesel O'tan (hacer volver el corazón, volver al camino andado), ich' O'tan (recibir el corazón pero que se refiere en realidad a aprender o educarse mediante castigo como trabajo forzado, golpe y cárcel) kux O'tan (descansar el corazón, tomar un descanso, dormir), ch'ay O'tan (perder el corazón, olvido). Podríamos seguir enumerando más frases, expresiones y conceptos que aluden al O'tan-corazón que nos ha permitido pensar que éste es un concepto central en nuestro pensamiento y cultura como ejemplo de una racionalidad otra (López Intzín, 2013: 74).

¿Cómo explicar en castellano, portugués o inglés expresiones como *Tɔk'at*, *Macumbas*, *C'hulel*, *Ch'ixi* o *Enugabarijó*, entre otras? Estas prácticas despliegan ejercicios de creación, inserción y traducción de palabras que, como lengua de serpiente (Anzaldúa, 2016), van saltando entre códigos, cambiando y proponiendo otros sentidos, enraizados en los haceres y lenguas de cuerpos que enlazan mundos, y desde estas territorialidades fronterizas generan lo que para Anzaldúa es: “Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir” (2016, pag. 105). La performatividad de este “bilenguaje”, como denomina Mignolo al *vivir entre lenguas*, constituye un proceso de “diálogo, ético, estético y político de transformación social” (2003: 341).

Estas performatividades, en su conjunto, constituyen *interpelaciones heterolingües* (Sakai, 1997), con la capacidad de irrumpir en la cotidianidad del Mundo-Único, alterando los códigos socioculturales para generar aprendizajes y desplazamientos semánticos (Bourriaud, 2007), y en específico, respecto a las maneras de nombrar, vinculadas con haceres hegemónicos y coloniales. Esta performatividad permite confrontar conceptos y prácticas establecidas como “verdades” o “normas” en la matriz hegemónica de conocimientos/saberes desde los territorios y territorialidades onto-epistémicas otras, en los que se enraízan dinámicamente:

Yo creo en la relación pluridimensional de los cuerpos. Yo no quiero ver a las hermanas de cierta manera porque son mestizas o latinas o blancas, porque esa es la construcción patriarcal que se ha establecido [...] y eso es lo que se ha puesto como frontera política en los cuerpos. Y eso, de hecho, es uno de los de los fuertes sostenedores del racismo. [...] Para mí la Red de la Vida es esa hermosa dimensión donde todo es vital, todo provee energía vital para que los cuerpos plurales sean... cuerpos de mujeres, cuerpos de hombre, cuerpos intersexuales, la naturaleza, el sol, la luna, las estrellas, el agua, el fuego, la piedra, los ciclos de cosecha, de siembra. Yo creo en que los cuerpos tenemos esa hermosa energía vital para volver a tejer la Red de la Vida [...] Por lo tanto, entonces quiero interpretarlo desde ese lugar. Quiero interpretar desde la posibilidad (Cabnal, 2016)

El cuerpo es un campo de posibilidades. Para nosotros, moldeados en los dictados de la política colonial, aún queda mucho por descubrir sobre las facultades de este apoyo que subyace al poder de *Elegbará*. El mocoso que no se queda quieto en su pupitre puede saber más de esto que nosotros. Ya que, con el paso del tiempo, se nos hincha la cabeza hasta olvidarnos del cuerpo. Las sabidurías inscritas en las gramáticas de las macumbas ya nos dirían que es el movimiento el que cura. Sin embargo, somos el resultado de un mundo contrario a la movilidad. Para los obsesionados por la "seguridad" de los caminos rectos, el exceso de *ginga* es un signo de mala conducta (Rufino, 2019a:151).

El campo como el telar es un lugar en donde se hilvana la memoria y la historia con los conocimientos ancestrales y actuales, otros saberes y conocimientos muy otros, algunos vigentes aunque trastocados y otros olvidados. Pero en el lenguaje cotidiano, el campo semántico en donde veredeamos (de hacer veredas y caminar en veredas), como dicen los tokiol o mam de Chiapas, las palabras originarias con su “humanismo olvidado” se encuentran presentes valores y sabidurías. Ese lenguaje en donde serpentea la trama de los significados primordiales del Ich’el ta muk’ (la grandeza de lo existente o ser), el bats’il k’op (la palabra verdadera que transforma, la palabra verdadera de los de abajo). El sk’op jol-o’tanil (la palabra de la mente y del corazón, el sentipensar). El sjultesel sch’ulel-ch’ulelal (hacer llegar la conciencia, volver la memoria, revivir el espíritu). El yip sch’ulel o’tanil (la fuerza transformadora desde el espíritu del corazón fortalecido). El utsilal-lekilal (la bondad en abundancia). El lekil kuxlejal (la buena vida, lo mero bueno, la vida digna-justa y plena) o el lekil skuxintayel kuxinel (vivir bienamente, adecuada y en armonía la vida). Estas son algunas de las palabras-semillas, palabras-urdimbre-trama que nos encontramos repensando desde dentro, re-in-pensado para in-surgir fortalecidos y transformados como mujeres verdaderas y hombres verdaderos que nos permita proclamar y anunciar el p’ijil bats’il k’op, el sp’ijol sjol yo’tan del p’ijil bats’il ants-winik (las palabras sabias de los corazones y mentes de hombres y mujeres sabios primigenios) (López Intzín, 2013: 85-86).

Las referencias a territorios geoculturales y onto-epistémicos otros, así como a corporalidades otras, constituyen reflexiones y acciones disruptivas respecto a las lenguas y racionalidades dominantes, por lo que se alteran los límites y se re-crean las fronteras entre la matriz hegemónica y aquellas en las que se enraízan dinámicamente las prácticas de conocimientos/saberes referidas aquí.

La performatividad entre lenguas de estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas se manifiesta, además, en que se comparten ideas por medios orales, escritos o audiovisuales en los idiomas “oficiales”, mostrando suficiencia en el uso de tales lenguas y comprensión de la racionalidad hegemónica (Aparicio & Blaser, 2015), para ir más allá: toman esas codificaciones para reinterpretarlas o cuestionarlas directamente mediante giros y transgresiones lingüísticas, teórico conceptuales y onto-epistémicas desde esos mundos otros, dando cuenta de la falibilidad y los agrietamientos de la matriz hegemónica de conocimientos/saberes, que se desdibuja como posibilidad única. Justamente, es en el síncope del cruce que se avizoran los caminos para conocimientos/saberes y formas de vida y existencia otras.

### **A través de lenguajes y corporalidades otras en movimiento**

Las experiencias de conocimientos/saberes estudiadas presentan una intensa dinámica que discurre a través de diferentes lenguajes (oral, escrito, audiovisual, espiritual, digital, corporal, artístico) y formatos (académico, organizativo, ritual, coloquial). Este segundo grupo de hallazgos de la encrucijada *Pedagogías X Cuerpos* que da cuenta de las performatividades como modo de construcción de sentidos contrahegemónicos y anticoloniales, se enfoca en la convergencia y articulación de lenguajes, así como en prácticas corporales otras, a través de las cuales se comparten y aprenden sentidos propios de las onto-epistemes con las que cada práctica está enraizada y que en esta investigación sintetizamos bajo la denominación de “contrahegemónicos y anticoloniales”, pero que en cada territorialidad tienen sus formas de nombrarse.

Podría suponerse que en cada uno de los ámbitos de construcción de sentidos se privilegian ciertos lenguajes y formatos que han permitido el desarrollo de capacidades de comunicación de sus respectivos acervos de conocimientos/saberes: que el lenguaje de las espiritualidades ancestrales afrodiaspóricas e indígenas es, principalmente, el ritual-corporal; que

el de la academia es el escrito y que el de los movimientos y organizaciones sociales es una mezcla entre oralidad, escritura y acción.

No obstante, en la actualidad -y en algunos casos, hace décadas- muchos sabedores y sabedoras participan de diversas maneras del lenguaje escrito (Lame, 1939; Bispo dos Santos, 2015; Krenak, 2019, entre otros y otras) a la vez que acceden y se comunican a través de contenidos digitales referidos a sus temas de su interés. Otro tanto ocurre con el medio académico, que progresivamente ha incursionado en otros lenguajes para hacer circular sus reflexiones, en un espectro que va de los performances a la producción de piezas audiovisuales y digitales, sin olvidar que la oralidad ha tenido gran relevancia en sus métodos desde siglos atrás.

También es importante considerar que, desde hace siglos, los pueblos, y décadas, las organizaciones y movimientos sociales, han dado importancia al lenguaje escrito para la defensa y resistencia a los proyectos de despojo de parte de gobiernos y empresas, tanto para interactuar en términos legales y educativos (Nahuelpan, 2015), así como para sistematizar y poner en circulación sus proyectos políticos. Además, han incursionado en el uso estratégico medios audiovisuales y digitales (Köhler, *et. al*, 2010; Rodrigues, 2019; Rivera Cusicanqui, 2018<sup>148</sup>), a fin de potenciar aprendizajes, denuncias y acciones colectivas desde redes de comunicación que comparten también desde el arte y la cultura.

El siguiente es un fragmento de una entrevista en la que Silvia Rivera analiza las tramas comunicativas de las luchas sociales con las que está articulada, que se expresan a través de diversos lenguajes y formas:

—¿Hay una reinención de lo indígena desde las nuevas generaciones? Veámos aquí, en Bolivia, a muchos jóvenes urbanos haciendo rap en aymara o en quechua, solidarios con las luchas del Tipnis, por ejemplo.

—Más que reinención, yo diría un redescubrimiento a partir de las propias memorias de sus abuelos. Ahí los tienen a la mano, a los hablantes de aymara y de quechua. Esa relación no se ha roto; es más, ellos están ávidos de conocer ese mundo que casi se desvanece ante sus ojos, pero que reencuentran ellos en las rabias, en las búsquedas identitarias locales. Porque hoy día para tener trabajo tienes que convertirte en un militante, que es parte de un rebaño sumiso y que no va con

---

<sup>148</sup> En la entrevista hecha por Ana Cacopardo, Rivera Cusicanqui le cuenta que la noción de ch'ixi se origina en una producción audiovisual en el que ella estaba entrevistando a don Víctor Zapana el escultor aymara: “[...] Él luego profundiza y dice que la piedra es ch'ixi y que tiene esta fuerza dentro, y de ahí salen los kataris que él esculpe. Entonces a mí me parece una metáfora increíble, que sea algo a la vez masculino y femenino, a la vez negro y blanco” (2018:183).

la sensibilidad de estos chicos. Entonces, hay una cantidad de grupos que sintonizan muy bien con las luchas del TIPNIS [...] Lo interesante es que ellos mismos son conscientes de hacer esas mezclas. Y son, además, rebeldes frente a esos estatutos rígidos de las conductas propiamente indígenas. Rompen todo tipo de rigidez y de esencialismo, y además lo hacen con un sentido práctico: no hay tanto debate ni rollo, sino que simplemente lo hacen. Pero lo hacen conscientemente, eso es absolutamente interesante. Creo que lo que está pasando ahora es que hay un “algo” no dicho. Que hay una crisis de las palabras, donde todo se desmorona porque lo que entendemos por movimiento social, revolución, está haciendo agua. Estamos dándonos cuenta que se le ha puesto una camisa de fuerza a la pluralidad de expresiones de descontento, de la rabia y de la demanda de algo diferente (Rivera Cusicanqui, 2018:180-181).

Si en las fronteras convergen una pluralidad de límites, es importante considerar cómo la capacidad performativa de las prácticas estudiadas, por provenir de distintos ámbitos de relacionamiento, aprovechan y propician coyunturas y pliegues, que contribuyen a relajar, endurecer, retraer y expandir esos límites, así como a redefinir las territorialidades.

Ante cierta rigidez de los límites y control estratégico de las fronteras, por parte de la matriz hegemónica de conocimientos/saberes, las prácticas estudiadas contraponen tácticas que articulan y mezclan diversas lenguas y lenguajes, semejantes a la guerra de guerrillas o al devenir azaroso de los migrantes: buscan otros caminos, se camuflan, se hostiga, se *ginga*, se huye... se descansa un rato, y se vuelve a la lucha. Siguiendo a Bourriaud (2007), si “El arte es un estado de encuentro” (pág.17), mediante estas acciones performativas entre lenguajes fronterizos se proponen perspectivas onto-epistémicas que van ampliando la mirada hacia las realidades y mundos otros con los que están enraizadas. Es importante considerar que en estas prácticas es muy difícil hallar una trama onto-epistémica predominante, y cuando eso ocurre, es un *momento* de la dinámica performativa de las relaciones que propone y en las que transita.

Ahora bien, el otro lugar en donde se encuentran en clave performática estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizos es el de *las corporalidades otras como pedagogías en movimiento*. Y es que, para la totalidad de ellas, el cuerpo es central.

En términos de conflictos territoriales, el sistema hegemónico ha buscado históricamente dominar y administrar los cuerpos como territorios-objetos a expropiar y explotar mediante haceres y conocimientos/saberes opresivos como la racialización (Rufino, 2018, 2019a; 2020; López Intzín, 2015a; 2021), el patriarcado (Cabnal 2010, 2017a; López, 2013), el cristianismo institucionalizado (Parreira da Silva & Rufino, 2021, pág. 66) López Intzín, 2021; Rufino, 2019a ) y el capitalismo (Green Stocel, 2021; Rivera Cusicanqui, 2010; Cabnal, 2018) que, juntos, tienen

la capacidad de producir subjetividades encarnadas (Pedraza, 2013) y domesticadas (López Intzín, 2015), en últimas, *desviadas existencialmente* (Rufino, 2019a) hacia la matriz onto-epistémica hegemónica.

¿Qué sabidurías y pedagogías habitan los cuerpos de estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas? Recordemos que en un apartado anterior se indicaba la importancia del cuerpo en los procesos de enacción:

[...] encontré que todos los pueblos indígenas de la tierra, todos, absolutamente todos, decimos que la tierra es nuestra madre, que todos los seres que habitamos somos sus hijas e hijos, porque dependemos de ella en cada instante de nuestras vidas, porque la estructura de nuestro cuerpo es igual a la de la tierra. Nuestro hígado, nuestros pulmones, nuestros huesos, la sangre que corre por nuestras venas son iguales a las quebradas, a las montañas, a los diferentes ecosistemas que hay en la Madre Tierra; por tanto hay que protegerla, porque está tanto en nuestro propio cuerpo como en el aire que respiramos, el agua que bebemos, el sol que nos calienta y las plantas y animales que nos dan su sustento (Green Stocel, 2011, pág. 61)

Tocar, cantar, bailar, crear, relacionarse, realizar rituales, sentir, intercambiar afectos, todo esto es presencia y existencia, posibilidades de ser. Conocer al Otro, conocer un objeto, construir y compartir el conocimiento va más allá de un proceso racional, es un proceso sensorial. Para conocer, es necesario sentir al Otro. En los saberes del *jongo* [género musical tradicional afrobrasileño], por ejemplo, la razón no prevalece sobre la emoción, y esta máxima no es una reducción o simplificación, como predica el canon moderno-occidental (Parreira da Silva & Rufino, 2021, pág. 66).

Ahora bien, esta relación entre pedagogías y cuerpos se cruza con construcciones simbólicas que dan cuenta de lo fronterizo como estética disruptiva, en cuanto rompe con los estereotipos, o mejor aún, los comunica reconfigurados:

[...] yo me visto así hace décadas. Me visto de chola. Y nunca me he hecho problema de sentirme super cosmopolita y hablar inglés. Me acuerdo una vez, en la feria de la coca, yo hice un gesto de performance, de *chola multiculti*, y entonces depende de quién se acercaba a comprarme mis *crepes*, le hablaba en francés, en aymara o en castellano. Hice alarde de ese cosmopolitismo, desde lo indio; es una forma no esencialista, pero a la vez yuxtapuesta. Tú yuxtapones y no mezclas. A cada rato aparece esa contradicción dinámica, esa dialéctica sin síntesis. En el mundo aymara coexisten contradictoriamente dos cosas (Rivera Cusicanqui, 2018b:185-186).

Finalmente, es clave considerar que los conocimientos/saberes del cuerpo se aprenden mediante el movimiento que genera el *Ich'el-ta-muk'* o *Gran Respeto* (López Intzín, 2022) hacia uno mismo y hacia la *Vasta Existencia* desde el cuidado de sí mismo, de otros y otras, así como del territorio, mediante prácticas de sanación y armonización (Cabnal, 2011, 2017b, 2021; Green, 2011) provenientes de espiritualidades otras, en las que el cuerpo es fundamental. Danzar, caminar por los territorios *-veredear*, diría López Intzín (2015a)- y, cualquier otra forma de

movimiento corporal ritualizada/performatizada en la relación con lo territorial y lo cósmico, enseña modos existencia otros, relacionales:

La enseñanza de un viejo maestro conocedor de los mandingas del cuerpo nos dice: "estar con los dos pies en el suelo es pedir que caiga" La sabiduría está en el truco de, cuando metes un pie, sacas el otro; si metes el pie, sacas la mano y viceversa, y de ahí sale el juego corporal, la *ginga*, el *rolé*, el *regateo* y la *negaça*. Así, pretendiendo ir hacia un lado, corriendo hacia el otro, el juego del cuerpo es concertino, cuando se quiere es grande, cuando no, se hace grande, da. El cuerpo es la esfera de mantenimiento de múltiples poderes, el poder que lo incorpora lo transforma en un campo de posibilidades. El cuerpo en los ritos se muestra como un archivo de memorias ancestrales, un dispositivo de múltiples saberes que enuncia muchas otras experiencias [...]

Si el truco del juego del cuerpo es no dejar los dos pies atascados en el suelo, se nos retará a dar nuestros saltos. Al fin y al cabo, "Es la necesidad la que hace saltar a la rana". Y es ahí, en medio de *gingas*, *regates*, revolcones, patadas de pierna, saltos de un lado a otro, donde surge el elemento principal de la reflexión aquí tratada, *el conocimiento corporal* (Tavares, 2014). Este elemento es el núcleo responsable de las manifestaciones y la reproducción de las sabidurías negro-africanas traducidas y resignificadas en la diáspora [...]

Estos cruces, atravesados e impregnados por el axé de Exu, se vinculan ética/estéticamente a las orientaciones antirracistas y de descolonización y se entrecruzan, compartiendo el ideal de una transformación radical implicada en la lucha por la equidad. La institución colonial se construyó a partir del saqueo de los cuerpos indígenas y negros brutalmente asesinados, desencantados, desmantelados y blindados cognitivamente (Tavares, 2015). El cuerpo negro, como soporte que ensambla otros saberes, inventario y motor de invenciones, se establece como asentamiento de otros modos de racionalidades, opuestas a las practicadas por Occidente. De esta manera, el cuerpo se consagra como la propia institución que comprende la existencia del ser en integralidad con la comunidad y el universo [...] (Rufino, 2019a:128-129).

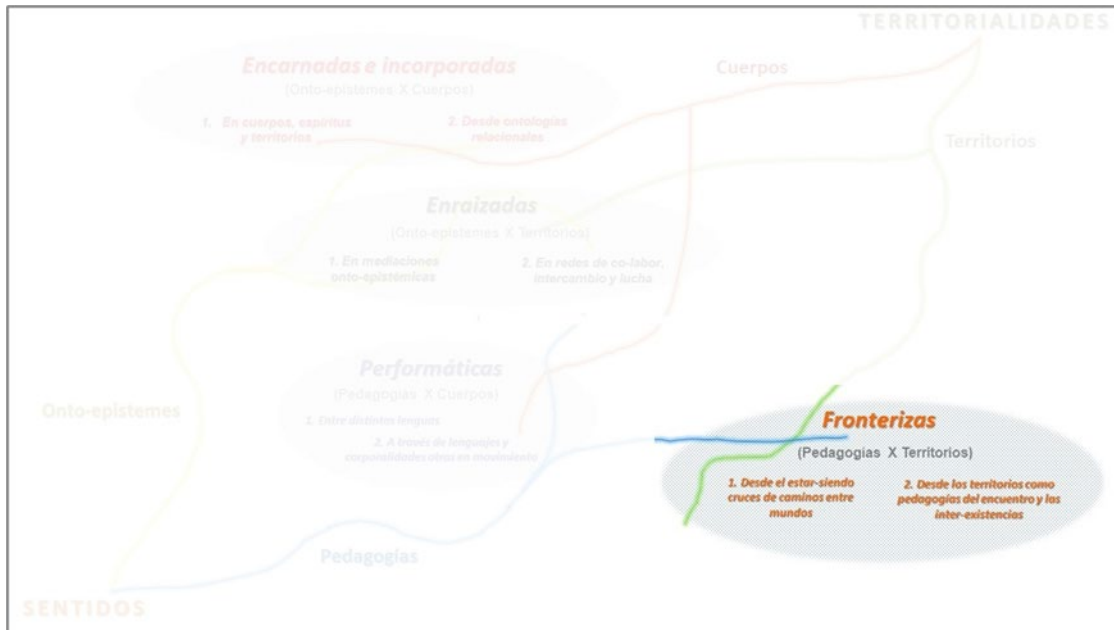
### ***Fronterizas (Pedagogías X Territorios)***

En los términos de las prácticas de conocimientos/saberes abordadas ¿Qué significa estar-siendo fronteras? Es asumir esta condición existencial como perspectiva onto-epistémica y metodológica (Mezzadra & Neilson, 2017), en constante movimiento táctico, lo que desde la perspectiva de Glissant supone una poética relacional (2016 [1996]), una capacidad de crear relaciones entre mundos.

El cruce *Pedagogías X Territorios* evidencia dos grupos de hallazgos: el primero está referido a la manera en que en estas prácticas lo fronterizo significa insurgir y, por ende, estar siendo cruces de caminos entre mundos, mientras que el segundo, nos revela los territorios como pedagogías del encuentro y las inter-existencias.



Ilustración 8. Cuarta encrucijada: Fronterizas



Fuente: Elaboración propia

En ese sentido, resulta pertinente invocar una referencia poética de lo que significa estar-siendo entre fronteras:

Vivir en las Borderlands significa que tú

no eres hispana india negra española  
ni gabacha, eres mestiza, mulata, media casta  
atrapada en el fuego cruzado entre los bandos  
mientras cargas las cinco razas a tu espalda  
sin saber a qué lado volverte, de cuál huir;

Vivir en las Borderlands significa saber  
que la india en ti, traicionada por 500 años,  
ya no te habla,  
que las mexicanas te llaman rajetas,  
que negar lo anglo en tu interior  
es tan malo como haber negado lo indio o lo negro;

[...] Para sobrevivir en las Borderlands  
debes vivir sin fronteras  
ser cruce de caminos.

Gloria Anzaldúa (2016: 262).

El último verso de Anzaldúa produce un oxímoron que explica sintéticamente uno de los principales hallazgos respecto al estar-siendo fronterizo de estas prácticas de conocimientos/saberes. Si desagregamos la palabra, «*border-lands*», los *territorios-fronterizos*, tenemos que sus relacionalidades producen territorialidades en las que se intersectan caminos, provenientes de diversos territorios, de pluralidad de mundos. *Estar-siendo cruce de caminos* es una condición existencial que vincula los cuerpos encarnados de las y los “autoras y autores” con los de otros seres humanos y diversas formas de vida y existencia que habitan los territorios y mundos otros que le dan contenido y sentido a cada práctica. Estos cruces de caminos entre mundos son en donde *Exú* resguarda y potencia el *Axé*, en tanto proto-materia (Rufino, 2015) que impulsa las acciones creativas -las poéticas de la relación-, los movimientos y acciones que enactúan mundos y dinamizan las inter-existencias (Escobar, 2014).

### Desde el estar-siendo cruces de caminos entre mundos

Las prácticas de conocimientos/saberes estudiadas muestran la condición fronteriza como modo de existencia, lugar, perspectiva onto-epistémica y método de lucha contrahegemónica y anticolonial, situándose entre mundos.

Tomemos como ejemplo la experiencia de los talleres-estancias que suele organizar Silvia Rivera Cusicanqui en La Paz, y a los que acuden personas de distintos lugares del mundo. En principio, hay un filtro de acceso basado en las trayectorias de las y los aspirantes, en términos de su trabajo con organizaciones y movimientos, descartando criterios puramente académicos. El siguiente paso consiste en que se le entrega a las y los participantes una bibliografía con textos de Foucault, Bajtín, Bourdieu, entre otros; en este punto pareciera que *algo no coincide*: «¿Por qué la lucha anticolonial ha de tener referencias bibliográficas mayoritariamente eurocentradas?»; la respuesta de la anfitriona es algo así como: «Con esas lecturas también me formé». En tercer lugar, buena parte del taller-estancia, implica hacer: con las manos, con el cuerpo... hacer físicamente, participar en ceremonias de la espiritualidad andina, conversar y enraizarse con el colectivo. Las tres escenas, yuxtapuestas, generan un interrogante: ¿Qué hacemos con la intersección de lo que leemos, aprendemos, vivimos, sentimos y hacemos en simultánea, respecto a las realidades cotidianas y mundos en los que estamos-siendo y nos atraviesan?

Esto es una constante en las otras experiencias estudiadas: Luiz Rufino no sólo es doctor en educación y profesor universitario: es babalao y practicante de capoeira; en su existencia se

entrecruzan las rodas, los *terreiros* de candomblé y umbanda, las aulas escolares y las universitarias. Xuno López Intzín transita entre su trabajo como defensor de Derechos Humanos, sociólogo, hablante maya-tseltal, académico enraizado con las rebeldías del sureste mexicano y seguidor del Fuego Maya y la Sagrada Ceremonia del Temazcal. Lorena Cabnal deviene entre el activismo, su trabajo como sanadora ancestral, la academia, las ONG, la espiritualidad Maya-Xinca, los feminismos y las acciones de incidencia política. Abadio Green Stócel, camina entre la gestión académica, las medicinas ancestrales y el movimiento indígena colombiano y latinoamericano.

Si a estos fugaces esbozos de las biografías les sumamos los territorios familiares-afectivos (los hijos e hijas, las parejas, los animales, los amigos y amigas), comunitarios/comunalitarios (en el sentido geocultural) o políticos (sus apuestas y participación), entre otros, tenemos que cada práctica está atravesada por una gran complejidad territorial y existencial, máxime si entendemos su condición fronteriza en articulación con agencias de seres humanos y no humanos, así como de formas de existencia otras, que interpelan, interrogan, demandan y enseñan.

Estas existencias relacionales y fronterizas han llevado a quienes suscriben las prácticas a cruzar, enfrentar o eludir límites, movimiento que, en sí mismo, es una forma de aprendizaje y un método para vivir en distintas territorialidades onto-epistémicas en simultánea desde las fronteras, que moldean lo que cada cual está-siendo: *cruces de caminos entre mundos*.

Estar-siendo fronterizo/a genera una posición táctica privilegiada, pues como decía Anzaldúa (1989), *ser cruce de caminos* cuestiona de manera encarnada, cotidiana y experiencial, la noción hegemónica de frontera como límite, o como escenario de control (Segato, 2006), para tornarla en proceso de construcción de territorialidades dinámicas, en tensión, conflictivas, de encuentro, a la vez porosas y opacas, que potencian una poética de las relaciones. Valdría preguntarnos si no estamos ante *Mundos-Otros que están-siendo e incorporándose en actores-red, en clave de resistencia y re-existencia*.

Desde una interpretación reduccionista, estas prácticas fronterizas podrían ser consideradas como audacias intelectuales para ganarse un lugar en la matriz de conocimientos/saberes hegemónica, lo que no es del todo descartable. Pero si volvemos sobre la idea de cómo desde los enraizamientos dinámicos la táctica es injertar a la *raíz-única* con la *raíz-rizoma* (Glissant, 2006[1997]), tenemos que estas experiencias generan relacionales distintas

en clave pluriversal. Esta dinámica les da a las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas un lugar táctico, para estar-siendo *conflictuadoras* (Rivera Cusicanqui, 2014) y a la vez *acuerpadoras* (Cabnal, 2016) de personas, seres, redes y procesos organizativos contrahegemónicos y anticoloniales.

Como se indicaba en el primer tramo-capítulo, en las últimas tres o cuatro décadas, aunque mínima, cierta cantidad de jóvenes y adultos provenientes de sectores marginalizados y despreciados históricamente desde la matriz hegemónica como sujetos onto-epistémicos, tuvieron acceso a la educación superior. Estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas son el resultado de mediaciones entre la academia tradicional y los otros ámbitos de construcción de sentidos, de los cuales provienen muchos de esos estudiantes y docentes; también constituyen líneas de fuga para quienes sentipiensan con incomodidad el estado de desviación existencial al que hemos sido sometidos durante siglos (Rufino, 2019a).

Si bien el “[...] régimen de saber/poder establece las condiciones sociales y epistemológicas necesarias para que una acción sea tomada con seriedad o considerada razonable” (Aparicio y Blaser, 2015: 104), la circulación de las prácticas estudiadas, implica un enraizamiento dinámico en el mundo académico, en donde las raíces-rizoma (Glissant, 2016) de los mundos otros se injertan en la raíz-única de la monoracionalidad onto-epistémica hegemónica, transformándola de manera orgánica y progresiva.

No obstante, en la actualidad, los encuentros entre *intelectuales académicos* e *intelectuales otros*, siguen estando determinados por el lenguaje hegemónico de la ciencia y la filosofía, pues “[...] con raras excepciones, los intelectuales otros que no hablan el lenguaje de la “ciudad letrada” parecen no quedar registrados en los radares de los intelectuales modernos” (Aparicio & Blaser, 2015:125-126).

Aunque en la segunda década del Siglo XXI, hay un mejor ambiente institucional y ético para el *diálogo de saberes* o para las *aperturas onto-epistémicas* (De la Cadena, 2018), estas no suelen darse de manera bilateral:

[...] Como académicos nos familiarizamos con los trabajos de los “intelectuales otros”, pero no nos sentimos llevados a mezclar, fundir y conectar nuestras categorías y las suyas. En efecto, cuando nos familiarizamos con ellos, la tendencia es a asumir que la colaboración y el diálogo se establecen para alinear nuestras agendas de investigación con los intereses de nuestros interlocutores y socios, y/o para hacer visibles sus prácticas de conocimiento. En contraste,

cuando los intelectuales otros se familiarizan con nosotros y nuestras prácticas, ellos sí realizan un trabajo de mezcla, fundido y conexión entre categorías provenientes de diferentes tradiciones de conocimiento (la moderna y la suya propia) [...] (Aparicio & Blaser, 2015:125-126).

Con respecto a las reflexiones planteadas, resulta importante considerar las identificaciones de los autores y autoras que encarnan las cinco prácticas de conocimientos/saberes fronterizas. Por una parte, Abadio Green (2011), Lorena Cabnal (2011) y Xuno López (2010) se autorreconocen como indígenas Gunadule, Maya-Xinca, y Maya-Tseltal, respectivamente. En ese sentido, pueden considerarse como *intelectuales otros* en los términos de Aparicio y Blaser (2015) en tanto caminantes de los mundos indígenas, en los ámbitos organizativo y espiritual, que han transitado a los académicos y de allí, de vuelta a lo propio, en una perspectiva fronteriza de sus prácticas de conocimientos/saberes. Silvia Rivera Cusicanqui, se enuncia como una «*birchola*», que corresponde a la resignificación, mediante un juego de palabras, del término «*birlocha*», con el que se designa despectivamente a las mujeres indígenas que se atavían y comportan como blancas-mestizas en Bolivia; en consecuencia, ella se enuncia como una *birchola*, que es una mujer mestiza en tránsito constante de indigenización, haciendo de su mestizaje una identificación “conflictuadora” (Rivera Cusicanqui, 2014). Y, finalmente, aunque Luiz Rufino no plantea explícitamente una adscripción identitaria, los contenidos de su obra, así como sus prácticas vitales -danzante de jongo, capoeirista y babalao- están enraizadas en lo afrobrasileño, en el *Brasil terreiro* (2019a).

En síntesis, y siguiendo la (auto)crítica de Aparicio y Blaser (2015), podría afirmarse que de las experiencias abordadas en esta investigación dos están protagonizadas por sendos seres humanos que iniciaron sus trayectorias como *intelectuales modernos* (aunque a los referidos no les interesa tal denominación) que progresivamente dieron un giro existencial mediante tecnologías del yo-otras y experiencias que les han llevado a estar-siendo fronterizos. Los otros y otra son *intelectuales otros* de origen indígena que, además de aprender de la academia, volvieron a lo propio, espiritualidades incluidas, para construir sus propuestas como resultado de esa travesía de ida y vuelta. Y es que es importante considerar en los tiempos de “crisis y guerras” (Leyva, 2015<sup>a</sup>) que vivimos, que la agudización de las opresiones en todos los ámbitos ha propiciado el caminar entre mundos, como táctica para vivir en las *borderlands*.

Pensada como una gran territorialidad onto-epistémica, el Mundo-Uno controla la educación mediante distintos límites y filtros. A este respecto, para sentipensar y vivir en las

*borderlands* que proponen estas prácticas, la habilidad táctica y performativa es clave para no dejarse fijar o administrar por tales controles, restricciones y límites que determinan la posición de unos y otros en la matriz hegemónica de conocimientos/saberes. El siguiente es un apartado de una entrevista a Lorena Cabnal, por parte de una académica argentina, que le interroga acerca de los nexos entre academia y organizaciones comunitarias:

Yo las respeto a ustedes que están la academia, porque ahí también es un territorio en disputa. Yo estoy desde la comunidad, mi territorio y mi disputa está en la comunidad. Yo pienso que es posible, en tanto tengamos apuestas en que nos podamos acuerpar contra las hegemonías y a favor de las emancipaciones. Siempre que hablemos desde cada uno de nuestros lugares de enunciación. Si tú dices nací, viví, estudié, plantéalo desde tu lugar. Porque desde ahí es que ustedes se están rebelando contra la lógica del sistema, no hablen por nosotras, no nos investiguen, pero sí traigan una mirada de relaciones plurales de vida. Allí está el punto donde podemos tejer diálogos, desde ese acuerpamiento es que yo siento que podemos seguir caminando juntas en caminos que ojalá nos acerquen a la pluralidad feminista, a la pluriversidad de saberes (Cabnal, 2019b:12-13)

Esto se logra mediante diversos movimientos tácticos: la *des-domesticación* (López Intzín, 2021) como práctica constante; volver sobre el *encantamiento del mundo* mediante las prácticas espirituales (Rufino, 2019b); asumirse como sujetas y sujetos onto-epistémicos “[...] con solvencia y autoridad para cuestionar, criticar y proponer aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas [...]” (Cabnal, 2010: 12); construyendo proyectos conjuntos en medio de las diferencias onto-epistémicas (Green Stocel, 2007). Estar-siendo fronterizos implica asumir que, en las contradicciones de nuestras historias personales, familiares, colectivas y onto-epistémicas (Rivera Cusicanqui, 2018a), hay una potencia para resistir y re-existir, desde cualquier esquina del mundo (Rufino, 2019a).

Estos movimientos no sólo incorporan las territorialidades de los mundos otros a la academia, sino que tensionan de vuelta los conocimientos/saberes provenientes de los ámbitos de las espiritualidades ancestrales y las organizaciones y movimientos sociales desde reflexiones académicas, tanto las hegemónicas, excluyentes y subalternizadoras, como otras, críticas con el Mundo-Uno, o que comprenden la importancia de los mundos otros en el debate, tanto académico como político, generando entre estas tensiones aperturas onto-epistémicas en varias direcciones. Estar-siendo fronteriza/o no es una tarea fácil, implica mucho caminar -como le decía la abuelita Misak al antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco (2009)-, muchos haceres y mucha traducción e *interpelación heterolingüe* (Sakai, 1997).

Es en este sentido que caminar entre mundos supone una suerte de errancia y avidez (Glissant [1997] 2006), que hace de la comunicación con/entre/desde otros mundos, un proceso conflictivo y de encuentro, y una experiencia de aprendizaje sobre la marcha.

### Desde los territorios como pedagogías del encuentro y las inter-existencias

Hacia finales de los años noventa del siglo XX, por una serendipia, o si se quiere *un llamado de atención*, llegó a mis manos un texto del gran intelectual y luchador indígena Nasa Manuel Quintín Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (1939), del que tomo una cita que sintetiza el segundo hallazgo de este cruce:

Aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer y que se crió y se educó debajo de ellas como se educan las aves para cantar [...] para hacer uso de la sabiduría que la misma Naturaleza nos ha enseñado, porque ahí en ese bosque solitario se encuentra el libro de la filosofía; porque ahí está la verdadera poesía, la verdadera filosofía, la verdadera literatura [...] pues esa naturaleza tiene sus armoniosos cantos enseñados a los que vienen educados por generaciones, y no por maestros como ha aprendido a leer y escribir el blanco, [...] (Lame, 1939: 71-72).

En las cinco prácticas de conocimientos/saberes fronteras se expresa de manera explícita una relación pedagógica con los territorios, entendidos como entidades que están siendo con nosotros y nos orientan los sentidos desde la escala corporal y geocultural hasta la cósmica. La reflexión del *Abuelo Quintín*, además de ratificar los territorios en tanto agentes pedagógicos, deja entrever las distancias que hay con la forma de educación hegemónica. De modo tal que comienzo con lo segundo, para terminar con lo primero.

Esteva (2016) reflexionó sobre varios puntos de divergencia entre las propuestas pedagógicas de Freire e Illich. En este ejercicio vuelve sobre un punto de inflexión que tiene que ver con las agencias pedagógicas, con *el cómo* y *el para qué* de educarse. Freire veía en la lecto-escritura entretrejida con una pedagogía que indaga por los contextos, desde un diálogo con el mundo, un vehículo para la emancipación de un sistema opresivo; en ese derrotero, “[...] dedicó una parte central de su vida a la alfabetización” (Esteva, 2016: 5), a la que consideraba un acto de humanización. Por otra parte, siguiendo tanto a Illich como a Esteva valdría preguntarnos: ¿Qué estamos siendo cuando no estamos alfabetizados? ¿No sabemos nada? ¿No podemos aprender? O mejor, acercándonos al núcleo de estos hallazgos ¿qué pasa con formas de aprender otras? En una crítica illicheana, el maestro Esteva planteaba lo siguiente, refiriéndose a la idea de Freire de alfabetizarse como proceso de humanización:

Está tratando de elevar a una categoría superior a una masa de gente considerada inferior porque no ha tenido acceso al alfabeto. Él nunca logró descubrir lo que se destruye cuando se realiza la alfabetización, cuando se convierte a la gente en personas textuales, cuánta civilización y capacidad de pensamiento están siendo destruidas por ese proceso [...] estoy contra todas las campañas de alfabetización, públicas o privadas, realizadas por quien sea; han logrado crear en la sociedad y en las personas la idea de una inferioridad de los analfabetos: son individuos de segunda clase y ellos mismos llegan a sentirse así. Cuando se hace la difusión de lo que significa aprender a leer y escribir, está planteándose cómo se obtiene un bien maravilloso y cómo los que no lo tienen pertenecen a una clase inferior. Podemos oír todos los días a un sabio campesino, a una persona muy notable, con enorme capacidad intelectual, con un discurso magnífico, que dice: “Ustedes saben, yo seguramente estoy diciendo tonterías porque no fui a la escuela y no sé leer ni escribir”. La propia gente se siente inferior por este motivo (Esteva, 2016:6).

Aquí es clave hacer una reflexión un poco más compleja, que articula a Esteva, Illich, Lame y Freire desde las experiencias aquí estudiadas: la crítica de los dos primeros no es contra la lecto-escritura, sino contra la ponderación de esta, sus lenguajes y territorios *como horizonte único del aprendizaje humano*. Por otra parte, la propuesta de educación freireana asume que para emanciparse, es importante aprender y usar críticamente los lenguajes y códigos hegemónicos, como la lecto-escritura. Es por ello que la cita de Lame Chantre cobra un impresionante valor, porque en la primera mitad del Siglo XX -antes que Freire, Illich, Esteva, Maturana, Varela y Escobar entre otros- aludía, por una parte, a la enacción con el territorio como central en el aprendizaje; mientras que, por otra, lo estaba expresando de forma poética en los lenguajes y códigos hegemónicos, caminando entre mundos.

De hecho, la fuerza del movimiento que lideró durante Lame, en el sur de Colombia, obedeció a su conocimiento de las culturas ancestrales de los pueblos indígenas del Cauca y el Tolima, tejidas con el dominio de la lecto-escritura, tanto para la orientación política, como para interpelar legalmente a las autoridades locales y nacionales, combinada con acciones de hecho para la recuperación de las tierras.

Ahora bien, volviendo a los territorios como pedagogías el encuentro y las inter-existencias, es importante señalar cómo al estar enraizadas en onto-epistemes relacionales, para estas prácticas de conocimientos/saberes, el vínculo permanente con el territorio y el cosmos es el fundamento del aprendizaje y la armonización existencial:

El *ch'ulel* como universo o totalidad en el pensamiento y forma de ver el mundo entre los que seguimos compartiendo esta visión, nos hace ver que no sólo el ser humano tiene una esencia y potencia, de tal modo que existen constelaciones de *ch'uleles* como esencias y potencias, por lo que nos ha llevado a considerar el *ch'ulel multiverso*. Esta constelación de *ch'uleles* interactúan, se relacionan y están interconectados en la infinitud del cosmos y se afectan mutuamente. A esta



mutua afectación, Lenkersdorf la llamó intersubjetividad biocósmica [...] comprender y entender otras maneras de *stalel* y *sna'el k'inál* en donde todo lo existente son sujetos que interactúan, se relacionan desde el *ch'ulel multiverso*, en donde esos sujetos están politizados, se levantan contra el opresor y subvierten un *stalel* establecido, requiere salirse de la caverna del pensamiento hegemónico y desgarrar las investiduras propias; realizar una inmersión profunda veredeando en los intersticios de mundos y pensamientos otros en donde existen constelaciones de conocer-saber el mundo, sentir-pensar y sentir-saber desde la constelación de los *ch'uleles* [...] El *ch'ulel multiverso* y la intersubjetividad puede ser una categoría epistémica y una posición político-académica que anula una relación asimétrica y de subordinación en la construcción social del conocimiento [...] El *ch'ulel multiverso* seguirá estando presente, nos cobijará una vez que hagamos una inmersión profunda desde la desnudez del *ch'ulel-espíritu-conciencia* de nuestro corazón y queramos volver a ese cosmos olvidado desencarnando un conocimiento que deshumaniza lo que la humanidad ha humanizado. O dicho de otra manera, volver a re-encantarnos de un mundo encantado que exige que lo respetemos y reconozcamos (López Intzín, 2015b:115-116).

En una entrevista en donde es interrogada acerca de los horizontes emancipatorios que avizora, Rivera Cusicanqui hace un inventario, no de organizaciones o movimientos específicos, sino de modos de relacionamiento con distintas territorialidades en Abya Yala, teniendo como eje articulador a la Madre Tierra:

[...] definiendo el fragmento porque es una búsqueda del sí mismo en el aquí y ahora y con los pies en la tierra, que es muy diferente de las épocas de las utopías etéreas, abstractas, que funcionan solo en el plano de las ideas y de la instrumentalidad de la política y el Estado. [...] creo que ahora se está viviendo una búsqueda a través de microespacios, microemprendimientos de todo tipo, desde la cultura hasta los alimentos, hasta los cultivos, hasta la ciencia, la pedagogía y lo que sea, que están repensando todo a partir de un recrear la relación con la Pacha. A todo nivel, desde conocer que te hace mal tal químico hasta rezarle. Y todo eso está ocurriendo a escala planetaria, pero en particular en Abya Yala [...] cada vez que voy a Colombia o a México me encuentro —en medio de la violencia más brutal— espacios de autogestión, comunitarios, que tienen una fuerza... y esa pequeñez y su diversidad es su fuerza [...] Yo estoy pensando en que voy a llegar a ver un amanecer de este mundo oscuro que estamos viviendo; ese es mi deseo, porque yo siento que esa corriente ya está. En la memoria, en la música, en el ritual... (Rivera Cusicanqui, 2018b:192)

Como suele señalarse en cada una de estas experiencias, en las distintas escalas y dimensiones territoriales y cósmicas, habitan distintas fuerzas, humanas, no humanas y otras, manifestadas en formas de vida y existencia otras, que mientras orientan y forman, van sanando, tanto los cuerpos, como los territorios geoculturales de los estragos del sistema onto-epistémico hegemónico y colonial:

Ha sido la recuperación de la memoria de mis ancestras y el amor de las mujeres, mis abuelas, mi madre y mi hija, lo que me llevó a los caminos de sanación desde sus sabidurías y maneras de revitalizarme con una cosmogonía que interpela cualquier acto de violencia contra la vida, contra los cuerpos y contra la tierra. Ha sido la propuesta epistémica del feminismo comunitario territorial, que crea su propia interpretación y que se ha juntado con la cosmogonía, como dos hilos, para hilvanar la propuesta que nos interpela a recuperarnos para la vida, para reivindicarnos a partir de sanarnos. Sanarnos como un acto personal y consciente que desmonta opresiones y

victimizaciones y devela a quienes la ejercen contra nosotras, nosotros, nosotres y la naturaleza. Ese camino lo nombramos “la sanación como camino cósmico-político” y de ahí nace toda una propuesta que convoca, en los territorios, cada vez con más fuerza, la sanación de los cuerpos para la liberación y la emancipación. Cada vez más recurrimos a la interpelación amorosa para reunir distintas energías, desde la ternura, para sanarnos. Hoy participo en procesos de recuperación emocional, física y espiritual de mujeres indígenas defensoras de sus cuerpos y de la tierra que se encuentran en situación de riesgo político, porque vengo de vivir y sigo inmersa en un territorio donde cotidianamente estamos confrontadas a las múltiples dimensiones de los velos de las violencias. En mi camino se han juntado otras mujeres con historias muy parecidas a la mía y hemos gestado *Tz'ek'ut* Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial desde *Iximulen*, Guatemala (Cabnal, 2019a:122-123)

Estas prácticas, además, dan cuenta de hacer y experiencias concretas, que dan cuenta de la importancia de asumirnos como existencias relacionales. A este respecto, y para cerrar este apartado, estimamos importante compartir dos relatos-conversas, que si bien pueden resultar algo extensas, logran condensar la idea de los territorios como pedagogías del encuentro y las inter-existencias.

La primera está contenida en el libro *Vence-demanda. Educação e descolonização* (2021), de Luiz Rufino, a propósito de una pregunta que le hicieron sobre la escuela del futuro, en un diálogo con un niño:

[...] creo que la escuela que quiero para el mañana tiene mucho de lo que reside en lo que no puede ser consumido por el carácter utilitario de la vida. Me dirigí a las escuelas a las que he asistido, ya sean de cemento o de palmeras, y de ahí saqué el camino que soplé como respuesta. Respondí apostando por una escuela que tiene dos características llamativas. En primer lugar, debe contar con un profesorado múltiple, que en este caso significa tener profesores más que humanos.

El niño fue categórico: "¿Qué quieres decir? ¿Más que los humanos? ¿Serían entonces extraterrestres?". Me sorprendió el interrogatorio y me pregunté por qué recurría a los extraterrestres como idea de "algo más que los humanos", cuando imaginaba a los maestros plantas, semillas, piedras de río, hormigas, pájaros y otros habitantes de este planeta. Cuando mencioné que tenemos que aprender de estos seres y de sus escuelas, me di cuenta de que incluso en un niño la creencia en los humanos como superiores a otros seres vivos es bastante fuerte. Me dirigí al chamán [*Ailton Krenak, líder indígena brasileiro*] que sopla palabras de fuerza, cuestiona la seguridad de este selecto grupo llamado humanidad, y busca en los abuelos del río y la montaña lecciones de plenitud de vida.

Me explayé invocando el bosque como escuela y el encantamiento, una política más que humana, como pedagogía. Al fin y al cabo, la palmera de la escuela me ha permitido aprender a través de los caminos indicados por sus semillas. Allí me he permitido aprender de las inteligencias de innumerables seres en sus más diversas formas, que atraviesan las barreras del tiempo para hacer circular las experiencias ligadas a las distintas capas de la existencia. Cuando el llamado humano no se aferra a su pretensión de grandeza, siente el mundo como un niño y se abre al segundo elemento indispensable para la escuela a la que aspiro: la capacidad de anudar preguntas que no se obstinan en tener una única respuesta.

En la escuela que sueño, me arriesgo a proponer que los procesos educativos sean leídos y problematizados a partir de la capacidad de los implicados de hacer preguntas, y no de dar respuestas. El niño, entonces se le salieron los ojos y preguntó: "Así sería estupendo para los niños, porque pasarían todos, ¿no?" Me pregunté y cuestioné ¿cuál es la lógica de la medición entre el éxito y el fracaso que no busca las posibilidades inscritas en los itinerarios del ser? La duda como ámbito que establece el movimiento nos lleva a deambular con inteligencia, curiosidad e inventiva a la hora de dar el toque final provisional a lo que entendemos que es la vida y el mundo. Invertir en preguntas nos lanza a la responsabilidad del diálogo y a la experiencia radical con la diferencia (Rufino, 2021: 48-49).

El segundo fragmento es parte de una conversa con Abadio Green a finales de 2021, cuando comenzaron a normalizarse las movi­lidades y los encuentros personales, restringidos durante casi dos años, a causa de la pandemia por COVID19, que para entonces había sido medianamente controlada, o por lo menos teníamos un poco más claro lo que había sucedido:

Decía un Abuelo que antes de la pandemia ocurrieron muchos hechos en Gunadule [territorio de este pueblo entre Panamá y Colombia], como la muerte de ballenas, de delfines y miles de peces en el mar [...] En uno de los momentos más difíciles de la pandemia a nivel global, en mi comunidad, los *puercos manaos*, salieron de la selva [territorio continental] y se pasaron nadando a las islas -en las que no hay vegetación, solamente casas-. Te podrás imaginar (risas): ¡un comelón, un banquete para todo el pueblo! ¡comieron, repartieron y regalaron! Decía el Abuelo que antes de ocurrir una tragedia, los primeros seres que se ofrendan son los animales, para que tu veas y aprendas que se trata de ayudarnos y saber que *somos juntos*, la cuestión de la reciprocidad, de dar y darse [...] Hay que volver al origen para poder continuar caminando. Así lo entendió mi pueblo: si no volvemos al origen, en las crisis estaremos caminando sin rumbo, perdidos. ¿Y qué dice el origen? Que siempre han estado las plantas; entonces, se reunieron Abuelos y Abuelas que conocían las plantas, y ahí dijeron -porque tú sabes que en una comunidad siempre hay fricciones y ahí se olvidan totalmente-: "Vamos a trabajar juntos, vamos a colocar el conocimiento al servicio de la comunidad". Ceremoniando y compartiendo recolectaron más de 350 plantas, que comenzaron a estudiar; luego acordaron cincuenta, y ese cocinado lo volvieron una bebida, que comenzaron a repartir: hoy no tenemos un solo muerto en mi comunidad [...]

Otra enseñanza es la lección del *cerdo manao*, que se inmoló y se convirtió en carne para que todo el mundo comiera y disfrutara. Lo que nos está diciendo esto es que tenemos que compartir la comida que viene de nuestra Madre Tierra; por eso no recibimos una sola caja del Gobierno a nivel de alimento -otros pueblos están peleando porque no llega la comida-. Nosotros no vamos a pelear por eso, porque no necesitamos, somos autosuficientes y la Madre nos está nutriendo... Al rato de esa negativa, aparecieron cangrejos por todos lados en plena pandemia y eso comimos felices [Risas] Con la Madre Tierra hay que aprender en el silencio, para escucharla a ella... Escuchar: escuchar el cosmos, a la Tierra, escuchar al mundo que te rodea (Green Stócel, 2021: 21-22).

Estas reflexiones están dando cuenta de cómo estas territorialidades onto-epistémicas fronterizas integran sentidos y territorialidades en prácticas y técnicas concretas de vinculación y aprendizaje, de compartir saberes, que van desde el cuerpo a lo cósmico, pasando por los territorios, en donde su fuerza se genera, precisamente, en el *estar-siendo cruces de caminos entre mundos*.

## Reflexiones y problematizaciones después de viajar por las encrucijadas

Alguna vez Gregory Bateson reflexionaba sobre la palabra «viaje» -*trip* en inglés- para referirse a las experiencias enteogénicas con LSD<sup>149</sup>, a la vez que como el acto de transitar, de hacer un camino. En cierto sentido, la trochas entre mundos que han abierto las prácticas estudiadas, así como las encrucijadas propuestas en este tramo para comprender sus conexiones parciales, es un ejercicio reflexivo y problematizador, a la vez que se asemeja a las dos acepciones de «*trip*», pues hemos viajado *al interior* de cada una estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, y *entre ellas*, acudiendo durante el recorrido a aportes teórico-conceptuales y reflexiones derivadas del análisis multirreferencial.

Las reflexiones emergen de volver críticamente sobre los caminos andados; a partir de ello emerge la problematización, entendida como un acto creativo que avizora, no sólo las fisuras, riesgos o contradicciones de aquello que se estudia, sino las potencialidades, las grietas que genera para seguir avanzando, en este caso, en los procesos de construcción de sentidos contrahegemónicos y anticoloniales.

### Algunas reflexiones desde las encrucijadas...

En efecto, estas experiencias construyen sentidos desde procesos de concienciación y experiencia del cuerpo como territorio, a la vez que como un tejido de conocimientos/saberes provenientes de distintas dimensiones y escalas, en una trama existencial que hace posible su incorporación, tanto individual como colectiva (encarnadas e incorporadas). Aquí el cuerpo, como primer territorio, es un lugar privilegiado para emprender acciones que nos ayuden comprender y desaprender las *domesticaciones* y *colonialismos internos* que nos subyugan y hacen funcionales a un sistema hegemónico, que propicia muerte y *desencanto*, de modo que emprendemos desde ese mismo *territorio-cuerpo* un camino de encantamiento, es decir, de conexión con diversas formas de vida y existencia, tanto humanas, como no humanas.

---

<sup>149</sup> La sigla LSD, proviene del alemán *Lysergsäure-diethylamid* y se traduce como *dietilamida de ácido lisérgico*. Esta es una sustancia sintética que fue descubierta por el científico suizo Albert Hoffman en 1938. Durante los años 50 fue probada por varios científicos e intelectuales con el fin de darle usos terapéuticos y en los años 60 comenzó a usarse como sustancia recreativa por los movimientos contraculturales, dando lugar a la psicodelia. En la actualidad, al igual que la mayor parte de enteógenos naturales, es considerada ilegal (Schultes & Hofmann, 2010).

En estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, los sentidos de lo contrahegemónico y anticolonial, se construyen mediante enraizamientos dinámicos entre lo onto-epistémico hegemónico, y matrices de conocimientos/saberes otras, propiciando a la vez encuentros y grietas, en clave táctica, constituyendo de esta manera campos de posibilidades pluriracionales, resultantes del cruce entre el Mundo-Uno y la diversidad de onto-epistemes relacionales que dan vida a estas prácticas, las atraviesan y les otorgan una importante capacidad disruptiva y creativa. Al transitar en simultánea por diferentes lenguas, lenguajes y corporalidades construyen sentidos otros de la existencia en clave pluriversal. Esta dinámica performática posibilita distintas prácticas de movimiento, que van desde la *interpelación heterolingüe* (Sakai, 1997), hasta desplazamientos onto-epistémicos, corporales, territoriales y cósmicos.

Finalmente, estas prácticas hacen de la frontera una perspectiva existencial a la vez que un método de lucha, en el sentido de que *estar siendo cruces entre mundos* implica cuestionar abiertamente y desde haceres concretos el credo del Mundo Uno, precisamente, porque las fronteras son, principalmente, lugares de encuentro y cambio.

Tales hallazgos, provenientes de las encrucijadas entre las cinco experiencias, resultan relevantes, en el sentido de que interpelan muchos de los discursos y prácticas de autovictimización, pesimismo, impotencia y violencia que abundan en cualquiera de los ámbitos relacionales de los que se nutren estas prácticas.

Con lo anterior, me refiero a discursos de académicos que justifican su obediencia a los cánones tradicionales, y de paso el desprecio, explícito o implícito, hacia conocimientos/saberes distintos a los hegemónicos, alegando que ciertas ideas o formas otras de comprender la investigación, la docencia o la proyección/extensión social, son inviables. También aludo a los discursos desde las organizaciones y movimientos sociales que estereotipan el ejercicio académico, como si sólo existieran las maneras hegemónicas de relación entre sociedad y universidad o sociedad y escuela. También me refiero a cómo, desde muchos procesos político-organizativos se asumen los saberes y prácticas espirituales ancestrales como un ornamento, sin mayor peso político en las comunidades y los territorios. Me refiero a las autoridades tradicionales, tanto negras como indígenas, así como a los líderes religiosos del cristianismo institucionalizado que se enuncian aislados, tanto de los liderazgos y decisiones políticas de las

organizaciones y movimientos, como de los ejercicios académicos, que consideran lejanos a sus realidades, cuando en realidad, son parte sustancial de ellas.

Efectivamente, hay académicos y académicas que estiman estas territorialidades onto-epistémicas como algo exótico o una moda que pasará tarde o temprano, o simplemente, ni consideran sus posibilidades, en tanto estiman que los conocimientos/saberes académicos hegemónicos son superiores a otros, *per se*. Desde las espiritualidades ancestrales, hay sabedores y sabedoras que cierran sus puertas a los académicos, académicas y líderes, tanto propios, como venidos de fuera, por considerarlos excesivamente discursivos, plegados al mercado y/o con pocos méritos en materia espiritual. También hay líderes en las organizaciones y movimientos sociales que mantienen la distancia, tanto de autoridades tradicionales, como de académicos, por considerarlos ajenos a sus preocupaciones y proyectos políticos.

A contrapelo de lo anterior, las mediaciones de sentidos onto-epistémicas y políticas de las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas estudiadas aquí hacen evidente que su potencia radica en su relacionalidad. En ese sentido, estas experiencias tienen capacidad de interpelación, cuestionamiento y transformación en la academia, las espiritualidades ancestrales, así como en las organizaciones y movimientos sociales, porque logran unir lo que se ha producido desde el discurso hegemónico y colonial como escindido. De hecho, ese propósito relacional es un aspecto clave en las luchas por la vida y la existencia. Lo fronterizo en ellas deja ver que el proyecto de muerte se nutre de la tensión entre Lo Uno y Lo Otro; entonces, la única manera de jugar por la vida es cambiando el juego a uno en el que tenemos un pie en un lado, y otro en el otro, nunca ambos en un mismo lugar: invocando e incorporando el pluriverso.

Esto no es un asunto retórico, es, sobre todo, un asunto de haceres. De allí que la dimensión técnica/tecnológica en los procesos de construcción de sentidos de estas prácticas de conocimientos/saberes, es fundamental. Por ello es importante volver sobre lo que se entiende por técnica y tecnologías como una conjunción.

Ambas expresiones tienen su origen en la palabra griega «*tekhné*», que puede traducirse como *técnica*, que se refiere a la destreza y habilidad para hacer algo bien, *con arte*, lo que implica

conocimientos/saberes acumulados, que se comparten mediante la educación<sup>150</sup>. «Tek», es una raíz indoeuropea que se refiere a tejer, a fabricar. Por otra parte, la técnica se cualifica mediante el estudio y la reflexión -el «logos»- sobre tales destrezas y habilidades. De allí se deriva «tecnología», palabra que alude formas de hacer, construir objetos o aparatos para las necesidades humanas. Así la técnica y las tecnologías tienen como fin producir, tejer, *algo en beneficio de...* podríamos decir que la humanidad; pero ampliando la mirada hacia onto-epistemes relacionales, como las que nutren las prácticas estudiadas, podría afirmarse que en beneficio de distintas formas de existencia, incluida la humana. Aquí me permito tomar un préstamo teórico-conceptual de Milton Santos:

[...] La idea de técnica como algo donde lo «humano» y lo «no-humano» son inseparables, es central. Sin esta premisa, sería imposible pretender superar dicotomías tan constantes en la geografía y las ciencias sociales como aquellas que oponen lo natural y lo cultural, lo objetivo y lo subjetivo, lo global y lo local, etc [...] consideramos el movimiento de la producción y de la vida alrededor de objetos y de acciones, y también aquí la técnica asume un papel central. Objetos naturales y objetos fabricados por el hombre pueden ser analizados según su contenido respectivo o, en otras palabras, de acuerdo a su condición técnica, y lo mismo se puede decir de las acciones, que se distinguen según los diversos grados de intencionalidad y racionalidad (2000: 21).

Si consideramos que lo fundamental que es la concienciación en las luchas anticoloniales y contrahegemónicas que se dan en múltiples procesos y territorios, esto es, la comprensión de sus sentidos, volvemos sobre una pregunta recurrente: «¿Cómo hacerlo?». Volviendo a Santos, lo que él llama “objetos”, no son sólo materialidades, son también técnicas y tecnologías, en el sentido que lo planteaba Foucault (2008) y que en el análisis de estas prácticas hemos denominado *tecnologías del yo-otras*, que tienen la función de afirmar y dinamizar diversas maneras de relacionalidad con la *Vasta Existencia*, la *Red de la Vida* o el *Axé*.

### Hacia la problematización de las encrucijadas, de la mano de Exú

En uno de sus pasajes, es el camarada que se cuelga entre los límites de las viviendas de dos vecinos, dos hombres de reconocida sabiduría, que hasta entonces son buenos amigos, viviendo tranquilamente. Sin embargo, un día, ambos salen a trabajar,

---

<sup>150</sup> En la antigua Grecia, la *tekhne* era comprendida de manera distinta, dependiendo las escuelas filosóficas (Jaeger, 2001). Para Protágoras, era el principio de la civilización (simbolizada en el robo del fuego a los dioses por Prometeo), y además por la *retórica*, central para los sofistas en tanto técnica para persuadir, orientar y gobernar a los demás. En cuanto a los socráticos, hay varias lecturas: para Sócrates, la *tekhne* era el ideal del saber práctico, aplicado a cosas concretas, como la medicina o las artes; para Platón y Aristóteles, era parte de la distinción entre formas de conocimiento: *episteme* (el verdadero, en tanto universal), la *tekhne* (el conocimiento aplicado y productivo, hecho arte) y la *doxa* (la opinión).

olvidando reconocer las proezas y poderes de Exú sobre el mundo y los hombres. El querido niño de Olodumare pasa alegremente entre la visión de los dos aldeanos, tocando su flauta, con su gorra calva en la cabeza. Para probar a los hombres, Exú pasa de la misma manera entre los dos, sólo que en la cabeza lleva una gorra pintada de negro por un lado y de rojo por el otro.

Al ver a Exú, uno comenta al otro lo que ha visto, describiendo esa presencia, y se genera un impasse sobre la descripción del color de la gorra. Uno de ellos, queriendo ser más sabio que el otro, justifica su opinión como la correcta: uno defiende que el chico llevaba una gorra negra en la cabeza, el otro, que era una gorra roja. En esta lucha por la certeza, por la iluminación, por la verdad y el título de la sabiduría, los dos entran en un combate interminable que termina con la destrucción de ambos [...]

(Rufino, 2019a: 49-50).

La problematización, desde la concepción freireana del término (Freire, 1985; 2012), se refiere a una práctica permanente de aprendizaje crítico que cuestiona, en colectivo y desde el propio contexto, la unidireccionalidad y naturalización de cualquier contenido o realidad, teniendo como horizonte la liberación de distintas formas de opresión. El epígrafe que abre este apartado nos muestra cómo Exú, en las cosmogonías afrodiaspóricas milenarias, ya *estaba-siendo* la problematización como principio radical de los conocimientos/saberes.

Ante la tentación de ponderar las cinco prácticas estudiadas como modelos a seguir o modas a reproducir o imponer en lo que hace a procesos de construcción de sentidos contrahegemónicos y anticoloniales -que en realidad sería un reflejo más de colonialismo interno con rostro progresista-, resulta muy importante problematizar estos hallazgos en conversa con Exú, Señor de las Encrucijadas, quien con su historia nos llama la atención sobre los riesgos y engaños que implica todo aquello que pueda mostrarse como superior, pleno o infalible.

En consecuencia, a continuación, se comparten tres problematizaciones, que se expresan mediante interrogantes que se nos retan a espejarnos con los sabios de la aldea, quienes se destruyeron por considerar que su mirada del mundo era infalible. Como se ha advertido en esta investigación, el hecho de que estas prácticas caminen de la mano de pueblos, organizaciones y sociedades en movimiento, el que interlocuten o transiten por onto-epistemes otras y las del Mundo-Uno, muestra una trama sumamente compleja, con riesgos, dificultades, así como potencialidades que es preciso considerar...



## ¿Más énfasis en las enunciaciones onto-epistémicas que en los haceres?

Es muy importante comprender estas prácticas de conocimientos/saberes en diversas dimensiones y escalas, así como en perspectiva histórica: por una parte, sus enunciaciones constituyen, sin duda, avanzadas de acciones intelectuales y prácticas de resistencia y re-existencia que abren grietas en la matriz de conocimientos/saberes hegemónica y colonial en diversos ámbitos de construcción de sentidos. No obstante, en el corpus estudiado, hay más referencias explícitas a los deseos y los lugares de enunciación, que a los haceres.

Este hecho podría explicarse, por una parte, y comenzando por la autocrítica, desde las limitaciones de la metodología de esta investigación que, como se ha indicado, se ocupó, principalmente, de analizar textos escritos y audiovisuales y conversas con tres de los cinco interlocutores/as que encarnan estas prácticas. Sin embargo, si nos apegamos a lo que emerge del corpus referido, surge una primera problematización con múltiples facetas que nos invita a plantearnos varios cuestionamientos sobre las formas y contenidos a través de los cuales se están mediando pedagógicamente estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas.

Revisando el corpus de esta investigación, tenemos que casi el total de textos que dan cuenta de las prácticas son producidos o financiados por universidades, centros de investigación, o redes de académicas y académicos militantes; de allí que resulte comprensible que la narrativa general de estos contenidos esté incidida por inquietudes y formatos académicos. Si bien esto explicaría en parte por qué hay mayor énfasis en las enunciaciones onto-epistémicas y en las críticas al sistema hegemónico-colonial que en los haceres específicos, valdría dejar sembradas algunas preguntas: ¿Cómo compartir y hacer circular estas experiencias con un mayor énfasis en los haceres? ¿Tendrían que comenzar a transformarse los lenguajes, métodos y formatos en los que circulan los conocimientos/saberes en el ámbito académico? ¿Qué otras formas de compartir conocimientos/saberes las constituyen? Hay varias maneras de responder a estos interrogantes.

Es preciso hacer revisiones profundas con respecto a los contenidos, procesos y formas de mediación pedagógica de estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, pero también es cierto que con aquellas inscritas en la matriz hegemónica sucede algo semejante; de modo que la cuestión de *los cómo*s es un problema compartido por los diversos mundos (el Uno y los Otros), aunque sus perspectivas se hallen en constante tensión. Sin embargo, si estas prácticas proponen

sentidos contrahegemónicos y anticoloniales, que como afirma Leyva Solano (2015a), más que tratarse de reflexiones teórico-conceptuales y epistemológicas, se trata principalmente de hacer, por lo que valdría enfatizar más en comunicarlos. En las prácticas estudiadas, en efecto, hay algunas que refieren más en detalle *los cómo*, pero otras no dan cuenta de precisiones metodológicas, del paso a paso, respecto a cómo lo hacen.

Es muy importante considerar otro riesgo, históricamente moldeado desde la matriz hegemónica y presente en nuestras prácticas de colonialismo interno: la simplificación de la diversidad y singularidad de cada una de estas prácticas como representación de los territorios y ámbitos de construcción de sentidos por los que transitan. Para ello, cito a la maestra Xóchitl Leyva: “¿Tseltales de dónde? ¿De la selva o de los altos de Chiapas? Incluso entre los diversos pueblos de los altos hay diferencias porque, aunque en cierto sentido, todos son tseltales... ¡Cada pueblo, cada territorio, puede ser muy distinto!” (Comunicación personal, 2021).

Es muy importante considerar que lo que propone cada una de las experiencias estudiadas no tiene la pretensión de condensar, representar o suplantar las cosmovisiones, onto-epistemes o culturas de pueblos enteros, pero a la vez, si estas prácticas de conocimientos/saberes u otras las tuvieran, es preciso encender las alertas, por respeto a la amplitud y complejidad de los mundos con los que están enraizadas. Si bien esto puede parecer obvio, no lo es. Hay una matriz onto-epistémica hegemónica, en la que hemos sido formados y formadas, que reclama certezas, que promueve formas rígidas e imágenes estáticas de lo que está siendo en movimiento, de lo que va cambiando con la vida o, para nosotros, de territorialidades onto-epistémicas que emergen de las trochas entre mundos, para cosificarlas y volverlas mercancía. Como afirman, desde una perspectiva kuscheana, los maestros argentinos Armando Belmes y Pepe Tasat:

Mientras occidente lo que más teme es la pérdida del sentido de la acción y por eso se refugia en el proceso de validación; el pensamiento americano se sostiene en el principio irreductible de la evidencia. Estos dos relatos sostenidos axiológicamente en polos opuestos conviven en un tiempo y espacio. Uno conlleva la esperanza de otro horizonte humano, superpuesto, entre la tierra y el cielo, entre lo divino y lo profano, donde juega la pulcritud, el hedor, la ira, la fe, la astucia o la razón universal en el devenir de la vida y el otro relato -hegemónico de occidente- encausado en la mercantilización de la vida (2020: 18).

Las enunciaciones de estas experiencias, desde su presencia y tránsito por diversos ámbitos de construcción de sentidos son evidencia de poéticas de la esperanza que desean mantener vivas preguntas y cuestionamientos situados en diversos territorios, desde donde se disputan los

sentidos de la existencia misma desde onto-epistemes otras. Este propósito se encuentra cruzado por muchas dificultades que responden a la complejidad de la empresa, muchas de las cuales no tienen una única respuesta; acaso por ello sea valiosa su invitación a asumir la complejidad de su comprensión e interpelación.

Sobre esta primera problematización hay un asunto de orden táctico importante, que vale la pena considerar: aunque ciertas informaciones, códigos, métodos y ritualidades de estas prácticas son imposibles de compartir a través de medios escritos o audiovisuales, bien por las limitaciones de los lenguajes o del sentido que se espera de los contenidos, hay cierto silencio intencional, porque las organizaciones, pueblos y sociedades en movimiento, así como las autoridades ancestrales, comprenden la capacidad del sistema hegemónico de cooptar, integrar y apropiarse los conocimientos/saberes otros para recodificarlos y desde allí favorecer su agenda. Dicho de otra manera: hay conocimientos/saberes y prácticas que, por razones tácticas, salen de los territorios y otros que no, pues lo importante no es su reconocimiento o legitimación, sino su aporte a las luchas por la existencia y la vida en/desde/por los territorios. Esto es algo que se hace, pero no se dice abiertamente, principalmente, porque es una práctica de resistencia.

### **¿Cuáles son los términos de la interlocución y el reconocimiento de los conocimientos/saberes fronterizos y otros?**

Las experiencias de conocimientos/saberes fronterizos estudiadas evidencian el incremento de espacios de interlocución entre mundos en los últimos treinta o cuarenta años, principalmente de la mano de diversas luchas sociales. Estos encuentros, aunque marginales o esporádicos, pueden ser vistos como avances históricos, sobre todo si comparamos el presente con épocas anteriores. No obstante, vale considerar que las persecuciones e invisibilizaciones del pasado coexisten hoy con los espacios de apertura.

Hay varios hechos desde los que podría explicarse la reciente dinámica de encuentros entre mundos desde una lectura ético-política: i) las modas académicas, que responden a la economía política y neoliberal del conocimiento (Rivera Cusicanqui, 2018; Makaran & Gaussens, 2020); ii) las incertidumbres personales y colectivas ante la crisis civilizatoria, que busca alternativas en los grupos humanos que han resistido históricamente al proyecto civilizatorio hegemónico (Santos, 2006); iii) la intensificación de la circulación humana y de conocimientos/saberes, derivados de la globalización (Appadurai, 2007); iv) los procesos de cooptación, recodificación, apropiación

cultural, despojo y ventriloquismo (Guerrero, 1994) de los conocimientos/saberes de pueblos y territorios que encarnan e incorporan los Mundos-Otros, en favor de expandir el sistema hegemónico; y v) los procesos de articulación entre organizaciones, pueblos y sociedades en movimiento con sectores activistas de la academia, en sus respectivas luchas territoriales, y contextos de crisis y guerras, donde lo epistémico-ético-político es fundamental (Leyva Solano, 2015a). Como puede notarse, las intencionalidades y horizontes ético-políticos pueden ser bien distintos...

En ese contexto turbulento, vale la pena preguntarse ¿cuáles son los términos de la interlocución y reconocimiento de los conocimientos/saberes fronterizos y otros? En el apartado *Desde el estar-siendo cruces de caminos entre mundos*, de este mismo tramo-capítulo, hay una primera pista: Aparicio y Blaser (2015) nos recuerdan que estos encuentros entre mundos, más precisamente entre *intelectuales académicos* e *intelectuales otros*, siguen estando determinados por la *ciudad letrada*, siguiendo la expresión del crítico literario Ángel Rama (1996); es decir, que la legitimidad de la interlocución y el reconocimiento están subordinados a los lenguajes y formas institucionales de lo académico-hegemónico. Dicho de otra manera, se invita a los otros y otras a jugar a la pelota, pero esta, así como las reglas del juego, son definidas por una de las partes que, en últimas, decide quiénes juegan, quienes no y cómo.

En el mismo sentido, es importante ampliar la escala de esta problematización en clave de lo que representan las universidades en la matriz onto-epistémica hegemónica. Consideremos las diversas maneras de interlocución y reconocimiento entre las universidades y los Mundos-Otros: ¿en qué cambian los sentidos y prácticas de la universidad -y quienes allí van a trabajar y aprender- con una charla, un seminario, o el otorgamiento de títulos honoríficos a quienes encarnan e incorporan en sí los Mundos-Otros? Otro tanto ocurre con espacios institucionales que proponen “diálogos de saberes”: es preciso afinar la mirada para considerar las tramas e intencionalidades que les subyacen.

En cualquiera de los escenarios, valdría preguntarse: ¿sobre qué y para que la interlocución? ¿el reconocimiento de qué, desde dónde y para quienes? Seguramente habrá instituciones y organizaciones que propician estos encuentros con la intención de potenciar relaciones, procesos solidarios y de aprendizaje mutuo, pero es importante advertir sobre la posibilidad de que constituyan despliegues estratégicos del proceder hegemónico y colonial

disfrazado de progresismo, en donde la institución que por excelencia ha determinado la legitimidad de los conocimientos/saberes tiene la condescendencia paternal de “reconocer” los conocimientos/saberes otros.

Si los encuentros a los que nos referimos aquí no implican afectaciones mutuas (las categorías, los métodos, los conceptos, las perspectivas de la existencia) siguen siendo desiguales, hegemónicos y coloniales. Aparicio y Blaser (2015), plantean una propuesta de lo que se puede hacer desde la ciudad letrada respecto a estas experiencias de conocimientos/saberes que emergen desde “patrones insurreccionales de movilización” (pág.109)<sup>151</sup> que controvierten el régimen de saber/poder (los destacados son míos):

Tal vez la “ciudad letrada” podría construirse de esa manera: nuestro estatus como expertos emergería en la medida que abriéramos ese sitio (personal e institucional) para que se convierta en uno de los nodos donde las multiplicidades podrían encontrarse y co-ajustarse en coexistencia, siempre teniendo en cuenta que no podemos estar en todos y ningún lado, y que todos operamos en la especificidad de nuestros sitios. De esta manera, para nosotros no es tanto en la simplicidad y accesibilidad del lenguaje donde se encuentra la posibilidad de erosionar las desigualdades, sino en el tipo de articulaciones y traducciones que la “ciudad letrada” puede producir dentro de sí misma y en asociación con otros sitios de prácticas (pág.128).

Como puede leerse, a la manera de un Caballo de Troya, la propuesta de Aparicio y Blaser (2015) busca generar nodos de articulación y traducción entre mundos *dentro de la ciudad letrada*, sin mayores mezclas.

Las prácticas de conocimientos/saberes estudiadas parecieran constituir una táctica un tanto distinta, vinculada con lo que el maestro brasileiro Carlos Bonfim (2020), junto a otros y otras (Hercog, Bonfim, Acácio França & Vieira, 2022), han denominado “*ofensivas culturais emancipadoras*”<sup>152</sup>, entendidas como acciones físicas y simbólicas que expresan una conciencia

---

<sup>151</sup> Para los autores estos se explican, en términos generales, mediante dos líneas de acción: “1) una politización y una defensa de las diferencias culturales ligadas a la noción de autonomía y territorio, y 2) una forma de acción política que es no estatista, que rechaza la lógica de la representación y favorece una lógica que podemos llamar relacional” (Aparicio y Blaser, 2015, pág.109)

<sup>152</sup> Esta propuesta comenzó a denominarse así hacia el año 2020, desde el curso “*A Periferia é o Centro: Ofensivas Culturais Emancipadoras*”, dirigido por el Dr. Carlos Bonfim, del *Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos*, de la Universidad Federal de Bahía, y diseñado e impartido junto con artistas, activistas culturales y educadores de Salvador. Estas ofensivas tienen sus raíces en diversos modelos de organización desde el siglo XV hasta el presente (Nascimento, 2009, citado por Hercog, Bonfim, Acácio França & Vieira, 2022). En sus antecedentes es importante cómo hay evidencias históricas de que, a la par de los suicidios, las fugas, y el establecimiento de territorios autónomos (los mocambos, los quilombos), las personas negras que permanecieron bajo el yugo de la esclavitud, u formas discriminatorias posteriores a

política y social desde territorialidades como *las quebradas*, que es como las y los habitantes de Salvador de Bahía, autodefinen sus territorios, considerados “periféricos” desde la lógica hegemónica. Ejemplos de estas ofensivas son los *sarans* [movimiento de literatura de/desde las periferias] (Tennina, 2018); los colectivos de canto y baile, las escuelas de samba y capoeira, a los que agregamos desde una de las experiencias estudiadas, los terreiros de candomblé y umbanda (Simas, Antonio, & Rufino, 2018; 2020; Rufino, 2019a), que pueden entenderse como formas de insurgencia desde lo micropolítico, agenciadas desde: “[...] modos de organización que, a través de las artes, en particular, corroboran la rima del poeta bahiano Giovane Sobrevivente: «la poesía debe llegar antes que la bala» (Hercog, Bonfim, Acácio França & Vieira, 2022, pág. 251).

En consecuencia, además de las resistencias históricas, estas *ofensivas culturales emancipadoras* irrumpen desde su perspectiva, método y lugar de lucha fronterizo al mezclar categorías, concepciones onto-epistémicas y haceres, estando en varios lugares a la vez, saltando entre mundos, y por supuesto, entre ámbitos de construcción de sentidos.

Esto puede ser, tanto una debilidad como una fortaleza: por una parte, la performatividad de los lenguajes y los enraizamientos dinámicos, les puede restar interlocución y respaldo táctico en cada uno de los tres ámbitos de construcción de sentidos que hemos abordado aquí, donde no terminan de encajar plenamente. Dicho de manera más explícita: su tránsito por diversos ámbitos puede dar lugar a descalificaciones simultáneas desde varios frentes: como “academicistas” o “ventriloquistas”, desde los movimientos, organizaciones y espiritualidades ancestrales; también de “no científicas”, “anti-científicas”, o “politizadas”, desde la academia y sectores políticos tradicionales, para citar sólo algunas posibilidades.

Estos riesgos de *estar-siendo* experiencias de articulaciones y traducciones entre mundos han de vincularse con la primera problematización. En tal sentido, valdría la pena considerar que en la medida en que sean más explícitos los haceres, así como los vínculos con organizaciones y

---

la abolición, desarrollaron diversas tácticas contra el sistema *desde dentro*: “operaciones tortuga”, sabotaje de los productos de su trabajo, desperdicio de la comida y los productos domésticos, la avería de las herramientas o la agresión a capataces y amos, entre otros, de manera tanto individual, como colectiva; otro tanto sucedía con la reproducción y la crianza: mientras la “Mujer blanca”, era considerada de manera instrumental para dar a luz los “hijos legítimos” del patrón, la crianza era tarea de la “Madre Negra”; en consecuencia, quien criaba era quien compartía el lenguaje, la manera de nombrar el mundo, y de construir valores acerca del mismo.

sociedades en movimiento desde los territorios, aumenta su legitimidad, así como su capacidad de interlocución, tanto con la ciudad letrada, como con los Mundos-Otros.

### ¿Qué implica lo fronterizo en la disputa por los sentidos?

Un tercer campo de problematización derivado del análisis de las prácticas de conocimientos/saberes estudiadas está relacionado con su capacidad de disputar sentidos en clave contrahegemónica y anticolonial desde lo fronterizo. Cuando Bateson retomaba la frase: “El mapa no es el territorio, y el nombre no es la cosa nombrada” (Bateson, 2002, pág.40) lo hacía para llamar la atención sobre el hecho de que, aunque racionalmente tengamos clara esa distinción, emocionalmente tenderemos a considerar que, para nuestro caso, los textos que explican sus sentidos y haceres, *son las prácticas*, o que quienes encarnan e incorporan estas experiencias *están-siendo esos Mundos-Otros*.

El dualismo entre el Mundo-Uno y los Mundos-Otros, que plantea a los segundos como *humanamente inferiores*, tiene un importante papel en la representación y comprensión de prácticas como las aquí estudiadas y otras semejantes, pues los cuerpos y territorios otros han sido producidos históricamente como ausentes (Santos, 2006) o en la penumbra cognitiva (Rivera Cusicanqui, 2015). El que estas y otras experiencias semejantes sean encarnadas e incorporadas por sujetas y sujetos onto-epistémicos indígenas, afrodiaspóricos o de grupos humanos que disputan los sentidos y términos del régimen de saber/poder, ha sido y suele ser considerado como una imposibilidad desde lo hegemónico. Derivado de esa lógica lo fronterizo es considerado una aberración, en tanto escapa al sistema de jerarquización hegemónica-colonial que se proclama como *normal* o *natural*; por ende, los cuerpos, territorios y territorialidades existen y se enuncian desde lo fronterizo, van contra ese orden.

En consecuencia, la presencia y propuesta de estas experiencias -y otras semejantes-, enfrentan varios retos sobre las percepciones de lo indígena y lo afrodiaspórico, aunque aplicable a otras luchas contra el orden hegemónico-colonial: i) las críticas *ad hominem*, desde el juicios que buscan establecer *qué tan indígenas son* Xuno, Lorena y Abadio, o la manera en que Luiz y Silvia *estarían suplantando a los indígenas y negros*; y, desde otra orilla: ii) la cosificación y estereotipación de estos interlocutores e interlocutoras como representantes de lo indígena y afrodispórico o de las espiritualidades ancestrales, *per se*, al punto de que quienes encarnan e incorporan las prácticas *están-siendo tales espiritualidades*.

Ambas percepciones mistifican y enturbian procesos de encuentro, comprensión y articulación entre mundos, más aún cuando es evidente que el sistema hegemónico-colonial es sumamente hábil para generar enraizamientos, resignificaciones, cooptaciones y recodificaciones para producir subjetividades simplificadas y obedientes (Deleuze & Guattari, 2010 [1988]), independientemente de qué tan novedosa, innovadora o radical parezca una práctica de conocimientos/saberes, como las que ocupan nuestras reflexiones, y otras.

Si las prácticas estudiadas u otras semejantes no fungen como poéticas que sueñan y propician mundos, o haceres que generan posibilidades en territorios específicos, es muy probable que puedan ser instrumentalizadas al servicio del sistema hegemónico.

Desde el zapatismo, esa dinámica estratégica ha sido referida mediante un sustantivo-metáfora: la *hidra capitalista*. En 2015, en el marco de un seminario denominado «El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista», realizado en el Caracol de Oventic, entre el 2 y el 9 de mayo de 2015, el Subcomandante Insurgente Galeano, comienza su discurso destacando que:

“1-El sistema dominante actual es el capitalismo y que es su lógica la que es dominante en el mundo. 2-Que este sistema capitalista no es dominante sólo en un aspecto de la vida social, sino que tiene múltiples cabezas, es decir, formas y modos diversos de dominar en diferentes y diversos espacios sociales. Para ponerlo en términos de la niña defensa zapatista: el capitalismo cabezón no te muerde en un sólo lado, sino que en muchos lados. 3-Hay un elemento inquietante en esto de la Hidra Capitalista: si se toma a la Hidra como el animal mitológico, se sabe que tiene muchas cabezas, que si cortas una renacen dos, y que una de ellas es como el corazón de la Hidra, la cabeza madre por llamarla de alguna forma. Pero hay otra hidra, el pequeño animal que no sólo reconstruye sus tentáculos destruidos, también se adapta, muta y es capaz de regenerarse completa desde una de sus partes” (Subcomandante Insurgente Galeano, 2015: 211).

La anterior referencia, así como las reflexiones precedentes, nos invitan a mirar de manera compleja y crítica la relación del sistema hegemónico con los pueblos y sociedades en movimiento, así como con las espiritualidades ancestrales referidas en estas prácticas, no como exterioridades mutuamente excluyentes, sino como una trama relacional que desde el régimen de saber/poder tiene la capacidad de instrumentalizar estas prácticas de conocimientos/saberes.

Vale agregar que quienes encarnan e incorporan las prácticas estudiadas son unos y unas más dentro de una urdimbre muy diversa de sujetos al interior de cada uno de los movimientos, organizaciones y espiritualidades con los que están enraizadas dinámicamente; hay aspectos singulares de sus subjetividad y trayectorias de vida que se tejen con procesos colectivos, en los que abundan miradas distintas, conflictos y tensiones, como en cualquier grupo humano, y es de



estas experiencias que emergen las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas. Por ende, asumirlas como a ellas o a los y las interlocutoras como “representativas” de un movimiento social o espiritualidad, constituye un error de simplificación que favorece más el sostenimiento del sistema hegemónico, que su cuestionamiento o desmonte.

Permítaseme cerrar esta problematización evocando una reflexión compartida por Luis Guillermo Vasco Uribe (2010), que para los fines de esta reflexión, ilustra de manera contundente las complejidades, así como la necesidad de apreciar con mirada crítica los procesos de interlocución y reconocimiento entre mundos. La cita es tomada de una conferencia titulada *Recoger los conceptos en la vida: una metodología de investigación solidaria*, en la que el antropólogo colombiano comparte su experiencia desde los haceres de un proceso de recuperación de la historia del pueblo Guambiano, en el Cauca.

Vasco Uribe relata que una de las metodologías usadas para este propósito fue hacer recorridos con escolares, comunidad y autoridades por el territorio con la intención de recuperar los nombres originarios, en lengua Wam, y visitando además lo que el pueblo Guambiano llamaba en aquella época “los sitios de importancia”. En este punto hace una deriva crítica sobre cómo desde la práctica antropológica se resignificó progresivamente la manera guambiana de nombrar estos lugares, al punto de convertirlos en “sitios sagrados”:

También iban ubicando los sitios de importancia. Ahora se diría los “sitios sagrados”, porque hay un proceso de sacralización de lo indígena desde la sociedad nacional, en donde los intelectuales, sedientos de religión pero que no quieren ya reconocer la religión católica y se aburrieron con las evangélicas y con los cursos de yoga, ahora profesan y practican las “religiones indígenas”, creadas por ellos mismos y en las cuales han convertido en ritos los trabajos de los indígenas y en sitios sagrados los lugares importantes del territorio, fenómeno nuevo, que hace veinte años no tenía nada que ver con lo indígena. Me ha extrañado que este foro no lo hayamos comenzado con un ritual indígena, porque en la Facultad de Ciencias Humanas de la Nacional, cualquier foro comienza con un ritual supuestamente indígena, debe ser de autculpa porque siempre es un ritual de limpieza (o de autoaseo). Pensé que nos íbamos a encontrar con un sacerdote maya quemando incienso o copal aquí y, luego, con alguna señora limpiándonos con agua y una rama. Pero no fue así, parece que quedaron suficientemente limpios con todos los rituales que hubo hace como un mes en el Encuentro de Culturas Andinas [...] (Vasco Uribe, 2010: 5-6).

La deriva de Vasco Uribe sobre la manera como se asume de manera superficial e instrumentalizada la relación entre mundos, en este caso, de la universidad con la espiritualidad indígena, es sólo un ejemplo de los riesgos que comporta esta relación. Aunque en realidad es difícil cuestionar la manera en que cada persona, grupo o institución experimenta la trama

relacional-espiritual de sus espacios y territorios, es muy importante reflexionar sobre los múltiples sentidos que atraviesan estos haceres.

Para cerrar estas tres problematizaciones, recordemos que cuando a Exú se le da la oportunidad de escoger entre las calabazas que contienen, en forma de polvo, los elementos que dan vida positiva y negativa al universo, respectivamente, no se deja entrapar en el dilema, al contrario de los sabios de la aldea. Pide entonces una tercera calabaza, en la que mezcla y agita estos elementos para crear una tercera sustancia y soplarla al universo -al pluriverso- y, de esta manera, retornos, a desordenar y deconstruir aquello que parece infalible, porque “Es en el vacío de la incertidumbre que Exú nos señala los caminos” (Rufino, 2016: 4).

## Tramo 4. Ceremonia de celebración

La noche puede dar miedo,  
pero cuando alumbran las luciérnagas,  
o compartimos el fuego,  
es ceremonia y alegría

-Caminando sin luz por el bosque, con Silvana, Rafael y Adriana-

Esta trocha por cinco prácticas de conocimientos/saberes fronterizos concluye mediante una ceremonia, que es a la vez un cierre y una apertura hacia nuevos caminos.

En el primer tramo, preparamos el viaje. En el segundo, recorrimos el bosque, buscando comprender y caminar cada experiencia desde sus propias referencias. En el tercero, desde las encrucijadas entre prácticas, buscamos sus conexiones parciales, a fin de comprender lo que nos dicen en conjunto sobre su manera de construir sentidos de lo contrahegemónico y anticolonial. Para este cuarto tramo-capítulo, volveremos sobre el camino andado, atendiendo al tercer objetivo específico de la investigación, a fin de: “Proponer reflexiones onto-epistémicas, metodológicas, pedagógicas y didácticas basadas en las prácticas estudiadas, a fin de aportar a procesos educativos, tanto formales como no formales”.

Las ceremonias son encuentros rituales, públicos o privados. Algunas dan cuenta de vínculos, conmemoraciones, o cierres de ciclos para una colectividad. Otras marcan acontecimientos en los caminos de quienes transitamos por distintas tradiciones de conocimientos/saberes, desde los ancestrales, hasta los académicos. La que se propone aquí es de celebración, pues las experiencias estudiadas cantan poemas que, además de *posponer el fin del mundo* (Krenak, 2019), nos muestran caminos para generar el pluriverso desde las prácticas. No como modelos a seguir, sino como testimonios de que otros mundos son posibles y, de hecho, *ya están siendo*. Y eso constituye un mensaje de esperanza.

Es imposible negar lo que muestran los medios informativos, o lo que sentimos cotidianamente en distintas formas e intensidades: en la actualidad, nos hallamos ante una crisis sistémica de proporciones globales. Sin embargo, hay que considerar cómo la circulación de esta narrativa tiende a inmovilizarnos, a hacernos pensar que si el mundo hegemónico que

aprendimos se derrumba, ya no habrá nada más, sugiriendo, entre la incertidumbre y el terror, que *es mejor lo malo conocido, que lo bueno por conocer...*

Los ruidos e imágenes de *crisis y guerras* (Leyva Solano, 2015a), y el acumulado de *desviaciones existenciales* (Rufino, 2019a) que nos han alejado de una comprensión relacional de la humanidad y la vida, generan una oscuridad que se asemeja a una noche en la que abundan los ecos, las voces y las imágenes de muchas de nuestras desgracias centenarias y milenarias. Pero cuando una luciérnaga resplandece y su destello parece un jugueteo con la noche, o cuando encendemos y compartimos un fuego, a manera de ceremonia, todo cambia: tanto nosotros, como la noche misma.

La manera en la que se construyen sentidos de lo contrahegemónico y anticolonial en estas prácticas de conocimientos/saberes constituye una celebración de lo que se está haciendo desde territorialidades onto-epistémicas muy distintas entre sí, y que comparten lo fronterizo como perspectiva existencial y método de lucha.

Esta ceremonia, que celebra el camino andado, mientras se abre a otros, tiene tres momentos: el primero, es una síntesis del viaje.

El segundo, consecuencia, del objetivo específico trazado, da cuenta de varias reflexiones onto-epistémicas y metodológicas, pedagógicas y didácticas que interpelan distintas agencias educativas, considerando los ámbitos de construcción de sentidos que guiaron la búsqueda de las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas estudiadas aquí. Para estas reflexiones se optó por un giro estilístico, de modo que se expresan como cartas dirigidas a quienes dan vida y forma a la academia, las organizaciones y movimientos sociales y a las espiritualidades ancestrales. Dado que las cartas se escriben a *alguien* o a *alguienes*, aprovecho para agradecer a varias personas, unas conocidas y otras amigas, que transitan por estos ámbitos, y que nos honraron con su sentipensares de vuelta a estas interpelaciones, a beneficio del cierre, que se proyectó como apertura a nuevas conversas y haceres conjuntos en el futuro.

Finalmente, en el tercer momento, se plantean tres interrogantes para otras trochas y celebraciones por venir.

## Volviendo sobre la trocha andada

### ¿Por qué son importantes estas prácticas de conocimientos/saberes?

Reflexionar sobre las experiencias estudiadas en este trabajo implicó, desde el comienzo, preguntarse cómo nombrarlas y comprenderlas, proponiendo y articulando palabras y términos que permitieran abordarlas y socializarlas desde la pregunta por la manera que construyen sentidos contrahegemónicos y anticoloniales.

Para comenzar el viaje, se propuso una mirada onto-epistémica, que se distancia de asumir la matriz hegemónica de conocimientos/saberes, bien como el único mundo posible, o como mera exterioridad, sino más bien como *un sistema del que estamos siendo parte*. Por eso mismo, tenemos la responsabilidad, así como las capacidades tácticas, para emprender acciones de impugnación y rebeldía.

Configurar esta mirada implicaba el riesgo de perdernos en reflexiones abstractas, sin considerar las riquezas y complejidades de los suelos y territorios, lo que nos llevó a abordar *territorialmente* el objeto de estudio. Así, con *Territorialidades onto-epistémicas*, proponemos un abordaje que, además de subrayar la relación entre sistemas de pensamiento y territorios, propone asumir el análisis y la reflexión de/sobre/desde estas prácticas de conocimientos/saberes mediante el cruce entre sus *Sentidos y Territorialidades*, en clave pluriversal.

Además, las cinco experiencias estudiadas aquí tienen una singularidad, que implicó otro reto analítico: sus procesos de construcción de sentidos, en tanto conjunción de conocimientos/saberes diferentes, se dan entre el Mundo-Único y varios Mundos-Otros: *entre mundos*. Esto nos llevó a preguntarnos por las potencialidades de esa condición en las luchas contrahegemónicas y anticoloniales. Descubrimos que lo fronterizo es clave en términos tácticos, porque desde la narrativa hegemónica, se nos ha enseñado, y hemos aprendido, que las luchas y resistencias tienen claramente definidos los opuestos, se dan entre exterioridades que supuestamente se repelen, dando poca importancia a las zonas de contacto, las opacidades, los intersticios, las porosidades y los entre-lugares, cuando allí es donde se están dando los principales conflictos y encuentros entre mundos.

La mirada onto-epistémica propuesta aquí, además, invita a considerar la insurgencia de estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas como una pequeña muestra dentro de un *continuum* de experiencias de resistencia y re-existencia que se vienen dando en distintos territorios de Latinoamérica y el Caribe/Abya Yala/América desde tiempo atrás, lo que llama la atención respecto a otras experiencias que les anteceden, y que dicho sea de paso, no han dejado de existir porque nos hayan sido veladas, o porque no las hemos buscado. En consecuencia, es de suponer que esperan ser revisitadas para nutrir e inspirar las semillas de nuevas insurgencias.

Esta conjunción entre pasado y presente da cuenta de un fenómeno emergente y complejo, con raíces muy profundas, tanto en la historia, como en las agencias humanas, no humanas y de otras formas de vida y existencia en clave contrahegemónica y anticolonial en Latinoamérica y el Caribe/América/Abya Yala, mediante la articulación de ámbitos de construcción de sentidos tan diversos como la academia, las organizaciones y movimientos sociales y las espiritualidades ancestrales afrodiaspóricas e indígenas. Es por ello que es fundamental reflexionar sobre estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas y otras, que se despliegan en sentidos semejantes.

### ¿Qué nos sugiere su interpretación como trochas vivas?

Siguiendo la metáfora de la trocha, se emprendió un recorrido (primer momento del análisis multirreferencial), para estudiar cada práctica como una experiencia viva (trochas que han sido abiertas en el pasado, pero que van cambiando con el tiempo y los caminantes) desde sus propias referencias y territorios, a la vez que cruzada con preguntas por sus sentidos y territorialidades, a fin de comprenderlas y sintetizarlas, así como para ponerlas en valor y socializarlas en diversos ámbitos.

Dado que cada una de las prácticas se presentó como una trocha viva, resulta interesante volver sobre algunas reflexiones que vinculan, por una parte, sus respectivos contextos de emergencia y, por otra, sus territorialidades onto-epistémicas en conjunto.

Estas experiencias tienen en común que sus contextos de emergencia se componen de procesos de resistencia y re-existencia de tiempos atrás, que unas veces duermen en las memorias, y en otras ocasiones viven “bajo radar” -cuando arrecian diversas violencias- para brotar con fuerza cuando se dan acontecimientos históricos y personales que inspiran la *digna*

*rabia*, que es como los/las/les zapatistas nombran el derecho a indignarse contra las injusticias, superando el acto reflejo de la destrucción de lo que creemos que las causa, para abrirnos a otras perspectivas, a luchar creativamente, desde la dignidad.

Los contextos de emergencia al estar entramados con luchas sociales a la vez que con ontologías relacionales, encuentran en la Vasta Existencia, el Axé, la Red de la Vida, la Pachamama o la Madre Tierra, una trama de relaciones que les dan fuerza y sustento para crear, crecer y re-existir en dignidad. Es precisamente el respeto y valoración de todo lo existente, lo que posibilita los enraizamientos dinámicos con la matriz hegemónica, transformándola pausadamente, en los modos, tiempos y ciclos de la vida misma.

En cuanto a las territorialidades onto-epistémicas en su conjunto, las cinco experiencias dan cuenta de una impresionante capacidad táctica en lo que se refiere a construir sentidos de lo contrahegemónico y anticolonial mediante el tejido de conocimientos/saberes académicos, de los movimientos y organizaciones sociales y de las espiritualidades ancestrales en procesos consistentes, y que logran materializar formas de compartir los saberes, que hacen de las fronteras entre mundos, territorialidades que abren posibilidades para re-inventarse la vida.

Estas articulaciones son posibles, primero, cuando se reconocen las tramas de un sistema onto-epistémico, de un proyecto civilizatorio de muerte y desencanto; y segundo, cuando desde estas experiencias de conocimientos/saberes fronterizas se desencadenan prácticas que enactúan o generan mundos relacionales, en los que el respeto a la dignidad de todo aquello que existe es fundamental, incluidos, por ejemplo, muchos de los conocimientos/saberes del Mundo-Uno. Dicho de otra manera, los diseños pluriversales de estas prácticas logran vincular de manera consistente y creativa lo que desde lo hegemónico es imposible juntar, haciendo evidentes sus limitaciones, a la vez que dando cuenta de la riqueza ecológica y política del pluriverso.

Finalmente, las cinco experiencias dan cuenta de una gran diversidad, que converge en haceres en los que se vinculan distintas dimensiones y escalas de la existencia, que van del cuerpo a lo cósmico, pasando por territorios geoculturales y onto-epistémicos, que vinculan ámbitos de construcción de sentidos tan diversos como las espiritualidades ancestrales, las organizaciones y movimientos sociales y la academia. Además, expanden mediante haceres relacionados con procesos de organización social y política para la defensa y sanación de los territorios y los

cuerpos; con pedagogías desde las que se aprende a percibir los mundos otros; con agencias que articulan a humanos, no humanos y otras formas de vida y existencia, así como con la creación colectiva de territorios y territorialidades fronterizas desde donde se comparten, interpelan y circulan conocimientos/saberes provenientes de diversos mundos.

### ¿Cómo se construyen sentidos contrahegemónicos y anticoloniales en ellas?

Finalmente, a la pregunta por cómo se construyen sentidos contrahegemónicos y anticoloniales en estas cinco prácticas (segundo momento del análisis multirreferencial, que indagó por sus conexiones parciales), se responde desde cuatro encrucijadas.

La primera encrucijada nos muestra que estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas construyen sentidos mediante haceres que permiten caracterizarlas como *encarnadas e incorporadas*. *Encarnadas* se refiere al cuerpo como primer territorio para cuestionar e impugnar las desviaciones existenciales que han escindido la existencia misma y su conciencia, del cuerpo y los territorios; y, por otra parte, para disponernos a percibir los mundos otros y aprender desde allí otras maneras de estar siendo, en clave fronteriza y pluriversal. *Incorporadas*, da cuenta de técnicas y tecnologías del yo ancestrales que nos vinculan con diversas formas de vida y existencia, así como con sus respectivos conocimientos/saberes. Ambas características tejen una trama onto-epistémica rica y compleja, que integra cuerpos, territorios y cosmos.

Desde la segunda encrucijada se plantea que en las cinco prácticas se construyen sentidos contrahegemónicos y anticoloniales desde dos tipos de *enraizamientos*: los referidos a mediaciones entre conceptos e ideas provenientes de distintas matrices onto-epistémicas y, por otra parte, gracias a redes de co-labor, intercambio y lucha.

Las mediaciones onto-epistémicas se refieren a la manera como en cada práctica se crean, proponen, cuestionan, articulan e interpelan conceptos académicos y políticos, cosmogonías, espiritualidades y filosofías provenientes de mundos muy distintos. Las redes de co-labor, intercambio y lucha destacan la dimensión fáctica de la circulación de las prácticas y sus sentidos, como resultado de procesos de articulación entre ámbitos, así como de colaboración con diversas organizaciones y redes locales y transnacionales de socialización y difusión de sus reflexiones y haceres.



Plantear estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas como *performativas* es reconocer, desde la tercera encrucijada, su capacidad para transitar a través de lenguas, lenguajes, corporalidades, pedagogías y onto-epistemes entre diversos mundos; articulándolos y creando contextos, a la manera de una obra artística o un ritual, y contribuyendo así a la construcción de sentidos sobre la vida y la existencia en clave relacional, entre ellos, los contrahegemónicos y anticoloniales.

Esta dinámica se da, por una parte, mediante los giros, impugnaciones y rebeldías que implica tejer un discurso que articula distintas lenguas, lo que altera las codificaciones hegemónicas, tanto por su interpelación teórico-conceptual, como por la argumentación desde las fronteras entre mundos. Por otra, mediante performatividades entre lenguajes y corporalidades, entendidas como procesos pedagógicos en los que se experimentan/aprenden esos mundos otros, acudiendo a la sanación mediante plantas sagradas, el *veredear* por los territorios, y otros *haceres en movimiento*, que relacionan de manera inter-existencial los cuerpos con los territorios y el cosmos.

La cuarta encrucijada nos revela más claramente su proceder como prácticas fronterizas, desde dos hallazgos: el primero muestra lo fronterizo como una *poética de las relaciones* (Glissant, 2016 [1996]), que genera territorialidades onto-epistémicas que enlazan mundos; el segundo, *Estar-siendo cruce de caminos*, se refiere a una condición existencial que vincula los cuerpos encarnados de las y los “autoras y autores” con los de otros seres humanos y diversas formas de vida y existencia que habitan los territorios y mundos otros que le dan contenido y sentido a cada práctica.

Finalmente, se plantearon un conjunto de reflexiones y problematizaciones sobre lo que los procesos de construcción de sentidos contrahegemónicos y anticoloniales de estas prácticas, en los que se cuestiona, por una parte, un mayor énfasis en las enunciaciones que en los *haceres* cuando se comunican estas experiencias; por otra, los procesos de interlocución y reconocimiento de estas prácticas, y finalmente, la condición fronteriza en los procesos de disputa por los sentidos, tanto de la existencia, como en clave contrahegemónica y anticolonial.

## Reflexiones para la educación

¿Por qué plantear reflexiones onto-epistémicas, metodológicas, pedagógicas y didácticas, enfocadas en procesos de educación formal y no formal? Podemos considerar la educación como el conjunto de instituciones que administran y controlan los conocimientos/saberes en favor del sistema hegemónico global, o como un complejo campo de construcción, tránsito y circulación de conocimientos/saberes muy diversos, asumiendo que cada mundo tiene sus concepciones, procesos, e instituciones para lo educativo.

La principal razón por la que es importante proponer reflexiones desde los aportes de estas prácticas de conocimientos/saberes fronterizas a la educación es porque, más allá de las diferencias onto-epistémicas o políticas, es un proceso inherente a la humanidad. En cierto modo, es un “pluriversal”, en tanto dimensión que atraviesa varios mundos, y no sólo eso, también tiene el poder de enlazarlos creativamente. Acaso por ello Rufino (2019a) se refiere a ella como un radical de vida: “un fenómeno que nace de nuestras energías vitales, que se lanza en encrucijada, que circula y se multiplica de manera diversa e inacabada, produciendo encantamiento, potencialización de la vida en toda su pluralidad” (pág. 69).

Ahora bien, con respecto a las distinciones entre “educaciones”, entendemos por “formales”, las distintas prácticas subordinadas a la regulación del Estado, en tanto ordenamiento socio-jurídico vinculado al sistema hegemónico global, que determina lo que es válido (lo legítimo y lo legal) en la materia, teniendo como principal referente a la escuela: desde la educación inicial hasta el posgrado. Por “no formales” nos referimos a aquellos procesos educativos y pedagógicos que basan su legitimidad en la lucha por autonomías de/desde pueblos, territorios y sociedades en movimiento. Entramados con todo lo anterior están los entornos familiares, comunitarios, locales, así como los medios informativos, de modo que en algunos momentos habrá derivas hacia esos otros lugares en los que se comparten y construyen conocimientos/saberes.

Vale señalar que las reflexiones por venir responden a una selección bastante sintética, entre varias que surgieron al cierre de esta investigación, en paralelo al comienzo de otros caminos, tanto académicos como sociales en/con los que está imbricada tanto la tesis, como mi

trayectoria vital, de modo que lo onto-epistémico, metodológico, pedagógico y didáctico estará trenzado en cada una de ellas.

Para ello, nos tomamos la libertad de darle un giro a la escritura, tal como la hemos propuesto hasta ahora, para escribir tres cartas, dirigidas a diversos seres, colectivos y procesos que nos constituyen y han aportado de maneras muy diversas a esta investigación, conservando el espíritu de ceremonia y celebración que se propuso para este tramo-capítulo.

Imaginamos estas cartas como modestos aportes para construir puentes que nos permitan seguir caminando juntos y juntas, sabiendo que siempre harán falta palabras que den cuenta, tanto de la complejidad de los hechos en sí, como de lo que sentipensamos respecto a ellos, pues nuestra comprensión siempre será limitada. Justamente, por eso la importancia de compartir...

### **Para la academia**

Si lo vemos en un sentido amplio, la academia es un camino que comienza en la educación inicial y va hasta el posgrado. Esta carta se centra en el trayecto final del camino, señalando que, de las reflexiones derivadas de esta trocha-tesis han brotado semillas de haceres sentipensados para los otros trayectos (la educación inicial, la escuela primera y secundaria para niños, niñas y jóvenes), y que no trataremos aquí por un asunto de extensión, aunque no dejan de ser fundamentales, pues tendemos olvidar que nuestros estudiantes universitarios llevan inscritos en sus cuerpos/mentes aprendizajes y experiencias que vienen de allá, sea como sea que lo hayan vivido.

Volviendo sobre aquello en lo que se enfoca esta carta, que es una interpelación a los procesos educativos en la academia, vale recordar que las universidades estructuran su quehacer en tres campos, la docencia, la investigación y la “extensión” o “proyección social”. Se supone que las universidades en general son autónomas, pero esto es más bien una enunciación prescriptiva, porque hay estándares de calidad que cumplir, en tanto exigencias institucionales de los ministerios y secretarías de educación nacionales, en red con las demandas de la economía política global de los conocimientos/saberes.

Las presiones de estas demandas generan, al interior, academias asediadas en distintos frentes (Basail Rodríguez, 2020) por el sistema hegemónico global. Con esas dinámicas pareciera imposible, o al menos bastante difícil, proponer que otros mundos son posibles, o aún más

afirmar que, de hecho, ya están siendo. Es por eso que esta carta evoca el ambiente micropolítico de las aulas de clase, en donde los más débiles, como diría De Certeau (1996) (y como seguramente nos hemos sentido en algún momento los maestros/maestras/maestres universitarios) podemos aprovechar las coyunturas y brechas de ese pequeño territorio y desplegar tácticas de lucha contrahegemónica y anticolonial. De ahí en adelante, con los aprendizajes y relaciones construidas, puede aumentarse la escala: áreas, departamentos, facultades... La idea es desde abajo y por las diagonales...

Cuando nos encontramos en un aula de clase, en modalidad presencial, virtual o “híbrida”, vemos los rostros, escuchamos las voces o percibimos los cuerpos que encarnan e incorporan diversas historias y memorias de nuestros estudiantes.

Muchas de ellos/ellas/elles acuden a las universidades después de años de haber sido formados-formateados por una matriz onto-epistémica hegemónica -en la que el sistema escolar es solo una de las instituciones, entre muchas- que les ha enseñado que el único mundo posible es capitalista, patriarcal y racializado, que los términos escritos pesan más que las palabras conversadas, y donde despojar los cuerpos y territorios -y el cosmos, si se pudiera- es una acción racional en nombre del progreso universal que, curiosamente, se viene tardando unos cuantos siglos... y parece que no va a llegar.

Sin perder de vista los problemas de género, clase y raza que nos atraviesan y afectan de distintas maneras a quienes vamos a la universidad a trabajar, enseñar e investigar o aprender, valdría preguntarnos, de verdad, qué es lo que estamos haciendo allí. Sí, la universidad en general tiene una perspectiva onto-epistémica sometida al sistema hegemónico; y sí, los programas académicos están sujetos a macro currículos que no diseñamos nosotros, y hay muchas otras dificultades. Entonces mi inquietud es más sencilla: ¿qué podemos hacer desde nuestra esquina del mundo, que es un aula?

Lo que intentamos enseñar tiende a ser limitado, pero ello corresponde a nuestra propia formación-formateo, que proyectamos sobre esos seres que llegan con la expectativa de aprender. Muchos de esos conocimientos/saberes, que no enseñaron en el pasado y que ahora profesamos, están orientados a que nuestros estudiantes sean más competentes y competitivos en el sistema hegemónico global, pero nosotros tenemos la posibilidad de mostrar que otros

mundos son posibles, incluso sin creer con firmeza que eso sea viable, digamos como “un ejercicio académico”.

En virtud de lo que estamos siendo y haciendo, somos un grupo de personas privilegiadas, en tanto nos pagan por compartir y socializar conocimientos/saberes o investigar en un campo específico. Sin embargo, tendemos a desconocer nuestra propia ignorancia sobre otras maneras de comprender y estar siendo en el mundo, que interpelan, cuestionan y por eso mismo, nutren esos campos, en los que supuestamente somos “expertos”. Pero eso es asunto de cada cual... Lo preocupante sucede cuando tendemos a proyectar tal ignorancia sobre nuestros estudiantes, quienes suelen confiar en nuestra experticia, y pasan a nutrir las importantes cifras de personas que creen que es imposible cambiar el mundo, o imaginar, o generar otros.

Este no es un llamado a convertirse a “la Nueva Era de la Decolonialidad”, como calificó jocosamente una amiga feminista a un subconjunto de intervenciones en un encuentro universitario, del que salimos entre sonrientes y preocupados por la virulencia con que se esgrimieron varias ideas desde una suerte de fanatismo, que hace más daño que provecho, al menos en cuando a cambios existenciales, sociales y políticos.

La escena me sirve de pretexto para interpelar haceres académicos que se enuncian desde formas de radicalidad, cuyos medios terminan adulterando los principios y fines de las luchas que proclaman. Y debo decir que muchas de estas imposturas se originan en la ausencia de prácticas anticolonizadoras, no solo como objeto de estudio o lectura, sino como haceres concretos, en y con los territorios, que sustenten los discursos, pues la vida misma, el *veredear*, la interacción, el ceremoniar y convivir con quienes las encarnan e incorporan, nos ofrece la posibilidad de comprender las complejidades de estas resistencias y re-existencias, sobre todo, cuando dejamos que también nos atraviesen la vida, porque también estamos siendo ellos/ellas/ellos.

Pero amigos, amigas y amigos, esto no se va a quedar sólo en la crítica.

Soy cercano a varios académicos y académicas que caminan en una y otra corriente, así como en otras, o cada cual en lo suyo, porque saben que lo que acabo de hacer es esencializar un poco para ambientar las propuestas que, por cierto, aquí les van. Lo hice a manera de preguntas, porque ni crean que me voy a exponer al reclamo de que atreví a plantearles un

“modelo” o “recetario”. Es principalmente por respeto, porque sabemos que tienen las capacidades y creatividad para abrir sus propios caminos con esto que les propongo. Incluso, se vale decir: “*End road*” o “Vía Cerrada”.

¿Y qué tal si comienzan a buscar prácticas de conocimientos/saberes (o como cada cual quiera llamarlas) en sus campos de interés, que ponen en conversa y acción diversos mundos? Al encontrar algunas, seguramente las estudiaremos y tendremos una lectura a favor, en contra, o en conversa con ellas. En cualquier caso, valdría la pena compartir el viaje de leerlas y criticarlas con nuestros estudiantes... Creo que las prácticas fronterizas (como las estudiadas en esta tesis, que son unas pocas, entre muchas) son sumamente interesantes en términos didácticos, porque lo fronterizo da cuenta de las tensiones, de las incertidumbres, de los matices entre lo Uno y lo Otro, abriendo la participación y el debate, a causa de que nos retan a *pensar entre mundos*. Por una parte, para comprender esos Mundos-Otros, lo que necesariamente, nos va a mostrar representaciones críticas del Mundo-Uno, y finalmente, a pensar qué tiene que ver todo eso con nuestros cuerpos y territorios... Lo que, por cierto, me lleva a un “apéndice” vinculado a esta primera reflexión...

La educación, en su faceta hegemónica, nos obliga desde hace tiempo, y cada vez más, participar de un ámbito de interacción esterilizado y despersonalizado, bien sea por la racionalidad como ideal “académico” o por el neoliberalismo como política cotidiana, entre otros males conexos. En ese “ambiente pedagógico”, una cosa son los conocimientos y otra es la vida. Esa impostura termina haciéndonos creer que a la Academia es un lugar desde el que se piensa el mundo y se educa a los y las profesionales del futuro, como si no viviéramos el resto del día en él, y no estuviéramos sintiendo todo el desastre local y global que está sucediendo.

¿Y qué tal si cuando comenzamos un seminario les pedimos a los y las estudiantes que nos digan desde qué cuerpos y territorios nos narramos?

Esto tiene varias ventajas: i) ya sabemos que hacer en la primera clase; ii) cambiamos el viejo guion de presentarnos desde los títulos académicos, que no dice mucho de otros escenarios vitales; iii) si de verdad escuchamos lo que nos dijeron, podemos modificar un poco el programa, de modo que haya posibilidades reales de crear una conversa, entre los conocimientos/saberes que *debemos enseñar* y los cuerpos-territorios de quienes nos vamos a encontrar compartiendo

durante todo un semestre; y iv) imaginar este ejercicio como un pequeño ritual de sanación para curar a la Academia de esa deshumanización, por la vía de reconocer y valorar las trayectorias existenciales de quienes vamos a ella. Todo esto, porque hay evidencias de que sigue siendo un campo de posibilidades maravillosas. Las prácticas estudiadas aquí son una muestra de ello.

¿Y qué tal si en el seminario compartimos una -pueden ser varias- de las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas que encontramos? Creo que así estaríamos asumiendo nuestra ignorancia de manera creativa, profesional y amorosa.

Como pueden darse cuenta, estas primeras reflexiones son más bien tranquilas, pues simplemente proponen ampliar un poquito los debates hacia considerar otros mundos posibles ante la crisis global. Ahora vienen unas cuantas reflexiones para quienes, desde la Academia, estamos articulados/as/es con organizaciones y movimientos sociales.

Cuando vuelvo sobre los caminos andados desde años atrás, por montes y ciudades, en relación con los aprendizajes derivados de esta investigación, confirmo que tenemos dos grandes vacíos respecto a la comprensión de las espiritualidades que sostienen varios de los procesos que acompañamos.

Primero, no las estudiamos, sabiendo que son temas de difícil aproximación en las Ciencias Sociales y las Humanidades, bien sea por reputación, circuitos de divulgación, financiación, censura/autocensura, entre otros. El resultado es que hemos dejado de lado la reflexión sobre la espiritualidad como fenómeno social, lo que es muy grave<sup>153</sup> en tiempos donde las crisis y las guerras abundan, donde estamos ante un colapso global, que sentimos, pero a la vez no sabemos muy bien cómo explicar y asumir. Son tiempos en que las iglesias aumentan, mientras que los centros de investigaciones sociales disminuyen. El reto es que, por las dimensiones de lo que está pasando a escala global, las espiritualidades están siendo y serán fundamentales para encontrar caminos a otros mundos posibles.

---

<sup>153</sup> Este “dejar de lado” de las Ciencias Sociales y las Humanidades tiene una implicación bastante dramática y es que, por una parte, las voces críticas respecto a las prácticas espirituales y religiosas sean más bien pocas; y cuando se generan interrogantes o cuestionamientos, quienes suelen dar opiniones públicas con personas institucionalmente vinculadas a esas espiritualidades y/o religiones, lo que le puede restar rigor.

Segundo, porque nos cuesta asumir las espiritualidades indígenas y afrodiaspóricas como complejos sistemas onto-epistémicos, que integran áreas que desde la formación que hemos recibido es difícil articular como, por ejemplo: medicina, geografía, biología y política, a la hora de comprender a la gente y los territorios. Las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas estudiadas nos muestran que es posible, entre el conflicto y el encuentro, caminar y tejer no sólo entre disciplinas, sino entre mundos.

¿Y qué tal si involucramos en nuestras lecturas e investigaciones las espiritualidades otras, no como “objetos de conocimiento”, sino como territorialidades onto-epistémicas e incluso como “categorías” con las que podemos conversar para sentipensar los retos de hoy?

Lo que quiero decir con esto es que la perspectiva, la mirada onto-epistémica que se propone desde esta investigación, nos está invitando a abrirnos, y a considerar seriamente estos conocimientos/saberes otros, en tanto prácticas que enactúan mundos. Fíjense lo curioso: los/las/les intelectuales indígenas, negros/as y demás, que vienen de unidades geoculturales de los mundos otros hacia la Academia, desde hace décadas, han tenido que comprender las tramas de la matriz hegemónica de conocimientos/saberes, así como aprender y aplicar sus métodos, que van desde entrar en la racionalidad letrada, así como implementar técnicas de investigación. El asunto es que por más “interculturales críticos” que nos enunciemos, seguimos siendo tímidos/as/os en encarnar e incorporar las maneras otras en las que se construyen y comparten estos los conocimientos/saberes ancestrales. Las prácticas estudiadas aquí ofrecen pistas muy interesantes de las posibilidades que hay en descolonizar no sólo las metodologías, como propusiera a finales del siglo XX la educadora neozelandesa Linda Tuhiwai-Smith, sino nuestras maneras de aprender los conocimientos/saberes ancestrales, desde los métodos, pedagogías y didácticas otras.

¿Y qué tal si nos preguntamos cómo es que las espiritualidades, ancestrales y hegemónicas interpelan nuestras reflexiones académicas y otras dimensiones de la vida?

¿Y qué tal si nos atreviéramos a considerar seriamente que las espiritualidades otras son fundamentales en las resistencias y re-existencias para el pluriverso?

Amigas, amigos y amigas, les lanzo esas dos últimas preguntas, sin propuestas o explicaciones, porque contienen, en realidad, varias hipótesis para trabajos futuros, en los que



soñamos caminar con algunos/nes/as colegas a futuro y a las que les invito a sumarse, pero además, porque hay otras cartas que escribir, una tesis por entregar, defender y compartir, más una vida después del doctorado por reinventar. Además de seguro, ustedes también tienen sus propios proyectos y sueños, que espero vayan bien.

A los amigos/amigos/amigas que tienen a su cargo la dirección de programas, facultades, departamentos y universidades, sólo les pido que consideren todo lo anterior como una invitación a *corazonarnos*. Apoyar o liderar propuestas para transformar el mundo o abrirnos al pluriverso no es una decisión fácil, pero siempre, siempre, va a ser gratificante. Sin duda los conflictos y retos abundarán, pero el aprendizaje, en general, es maravilloso.

A todas, todos y todes, les envío un abrazo que conjure el tedio que implican los formatos cada vez más copiosos que piden desde las direcciones de programa, facultades y rectorías, a quienes se los piden, respectivamente, los ministerios y secretarías de educación. Mejor les dejo en su corazón los rostros, voces, capturas de pantalla, cuerpos y territorios de nuestros estudiantes y colegas que, si lo vemos en una espiral del espaciotiempo otra, somos nosotros preguntándonos si es posible cambiar el mundo.

Las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas estudiadas aquí dicen que sí.

¿Qué dicen ustedes?

### **Para las organizaciones sociales, indígenas y negras y otrxs, en campos y ciudades**

Les saludo en la hora de la madrugada, mañana, tarde o noche en que se encuentren, enviándoles mis respetos a las gentes, seres y territorios que inspiran y potencian sus luchas. Por experiencia sé que su misión requiere mucha fuerza y empeño porque, como afirmamos aquí, ustedes viven entre el Mundo-Único y los Mundos-Otros. Más precisamente, en la primera línea de las crisis y guerras (Leyva Solano, 2015a), razón por la que, lamentablemente, van y vienen tantas noticias de persecuciones judiciales, cuando no amenazas, torturas, desapariciones, asesinatos y desplazamientos, pues sus haceres implican estar siendo los cuerpos y las acciones visibles de las resistencias y re-existencias contra el sistema hegemónico global y su matriz onto-epistémica.

Después de más de dos décadas caminando juntos y juntas de diversos modos, ya no les idealizo. Hace años pasó el enamoramiento, y ahora estamos en el amor, que es cuando nos sabemos las potencialidades, inconsistencias, cualidades y defectos; cuando somos capaces de criticarnos, no para destruirnos, sino para aportarnos, y en medio de las turbulencias, luchar por otros mundos posibles, asumiendo nuestras diferencias y necesidades, expectativas y sueños.

En buena medida, fue gracias a caminar junto a ustedes de donde brotó la idea de esta investigación, que cobró la forma de tesis doctoral, y en donde estudié cinco prácticas que articulan conocimientos/saberes de las organizaciones y movimientos sociales, de las espiritualidades ancestrales afrodiáspóricas e indígenas y de la academia, todo mezclado, desde la pregunta por cómo se construyen sentidos de lo contrahegemónico y anticolonial. Es desde el encuentro de todos esos caminos que les comparto algunas reflexiones, que espero les puedan servir en algo a sus respectivos procesos educativos.

Para ello, antes quisiera ofrecerles un panorama muy sintético de la diversidad y complejidad de los cruces entre educaciones que circulan en los territorios urbanos y rurales que ustedes habitan y defienden. No porque creo que no lo sepan, sino para “ambientar” lo que deseo compartirles...

No es tan fácil valorar la escuela positiva o negativamente en estas luchas contrahegemónicas y anticoloniales. Como ustedes saben, hay de todo, porque si bien están subordinadas a planes sectoriales condicionados mediante estándares impuestos desde las redes del poder hegemónico global, con ayuda del colonialismo interno, también es cierto que siguen siendo instituciones en las que hay posibilidades de construir y compartir conocimientos/saberes que nos acercan o articulan con los Mundos-Otros. A la par, varias organizaciones, colectivos y movimientos sociales han creado e implementado propuestas educativas propias, formales y no formales, orientadas a potenciar las luchas por las autonomías y la pervivencia de los Mundos-Otros, en algunas ocasiones, en articulación, y otras tantas, en conflicto con la escuela.

A esta diversidad han de sumársele las ofertas de educación no formal que vienen de ONG: algunas tienen sus propias agendas, pero la mayor parte operan recursos estatales o de cooperación internacional, mediante programas y proyectos con componentes educativos. Vale agregar también la educación formal y no formal de parte de universidades públicas y privadas,

en la forma de programas académicos o por la vía de la “proyección social” con las comunidades. A las ONG y las universidades, hay que agregar que suelen estar influenciadas por el cristianismo institucionalizado y/o sectores políticos diversos; no lo califico aquí, porque hay muchos matices, pero es un hecho...

En territorios indígenas y negros, encontramos, además, las educaciones de/en las espiritualidades ancestrales, bajo las orientaciones de las Autoridades Tradicionales, en relación con diversas formas de vida y existencia.

A todo esto, hay que sumarle la injerencia de los medios digitales, que si bien no están estructurados como procesos educativos que responden a la intencionalidad de una agencia específica, sí constituyen fuentes de sentido, en tanto circuitos de circulación de conocimientos/saberes e información sobre diversos temas locales y globales.

En síntesis, en un mismo territorio, se pueden encontrar y conflictuar territorialidades onto-epistémicas con sentidos muy distintos que, desde diversas prácticas educativas, orientan a la gente respecto a la manera de comprender el mundo o mundos en los que están siendo, y eso es de gran relevancia política.

De este panorama, entonces, se derivan tres interrogantes que, si bien pueden tener múltiples respuestas, aquí se abordan reflexivamente a partir del análisis de prácticas de conocimientos/saberes enraizadas en territorios muy distintos entre sí, con el fin de avizorar, tanto lo que están siendo, como lo que pueden llegar a ser, procesos pedagógicos y didácticos que vinculan cuerpos, territorios y mundos en clave de luchas contrahegemónicas y anticoloniales.

¿Cómo diseñar procesos educativos que sean en el corto, mediano y largo plazo soporte de las luchas por el derecho a la vida en/desde los territorios?

La educación hegemónica y colonial ha tenido un papel protagónico en el despojo de los cuerpos, las almas y los territorios de los Mundos-Otros. A manera de interpelación, las cinco prácticas estudiadas aquí sugieren procesos pedagógicos que caminan entre mundos y están enraizadas con diversas formas de vida y existencia otras, *en* y *desde* los territorios.

Estas experiencias plantean pedagogías que, sentipensando, rebasan los límites de la racionalidad y hacen de los conocimientos/saberes una compleja trama que articula lo sensible con lo racional, lo individual con lo colectivo, territorial y cósmico, que conversa con los niños, niñas y jóvenes, con las mujeres y hombres, así como con los Abuelos y Abuelas, *que están siendo con el territorio*, tanto como con las piedras, los pájaros, las palmeras y los nacimientos de agua, al igual que con los malandros, con quienes bailan a pesar de que todo parece estar perdido y con quienes curan con plantas, incorporan espíritus o soplan los alientos del encantamiento para conjurar enfermedades y desviaciones existenciales: pedagogías que se tejen con la vida en los territorios.

Estas prácticas también nos llevan a mirarnos en el espejo de la historia y reconocernos como seres racializados, sexualizados, despojados, expropiados y explotados, y en respuesta, despliegan prácticas de conocimientos/saberes a manera de sanación de estas heridas personales y colectivas sin culpa, complejos o determinismos históricos, sino por la vía del encuentro con otros y otras, así como mediante técnicas y tecnologías que nos conectan con formas de vida y existencia otras en los territorios, abriéndonos hacia el estar siendo parte activa de la *Vasta Existencia*, y por ende, encantarnos con una *Red de la Vida* que nos sostiene y da fuerza, que nos da *Axé*.

Al estar situadas en la educación como una dimensión que enlaza y articula mundos, las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas estudiadas aquí, también interpelan acontecimientos políticos y académicos de escala local, nacional, internacional y global desde enraizamientos dinámicos, tanto con lecturas críticas, propias de esos ámbitos, como con los conocimientos/saberes de sus territorios.

De modo que las formas de compartir conocimientos/saberes que proponen no se encierran en sus propios mundos, porque su perspectiva existencial y método es fronterizo: como las guerrillas, entran, golpean y vuelven a sus territorios, para seguir organizando la lucha. En lo fronterizo también se aprende a tomar lo que es útil, tanto de lo propio -como las espiritualidades ancestrales-, como de lo hegemónico -como las TIC, o los conocimientos/saberes académicos- para incorporarlo y adaptarlo a las necesidades tácticas para las resistencias y re-existencias en territorialidades hegemónicas, en otras, y *en otras muy otras*.

¿Qué aportes le pueden hacer esta investigación y las prácticas a la educación intercultural, propia, y otros procesos semejantes en los territorios?

Hay aportes en específico de cada una de las prácticas, que se pueden encontrar leyendo las cinco *reconstrucciones interpretativas* que compartimos aquí (menos de veinte páginas cada una), aclarando que *esa no es la práctica*, es una síntesis escrita; hago énfasis en esto con la intención de que cada proceso organizativo las referencie y explore por cuenta propia, para interpelarlas y cuestionarse desde las necesidades, problemas y esperanzas de cada lucha territorial, de modo que les inspiren a crear e implementar sus propias prácticas.

En conjunto, estas cinco prácticas, entre muchas que van caminando en distintos lugares y territorios en Latinoamérica y el Caribe, nos están llamando a las organizaciones y movimientos sociales a generar procesos educativos, formales, no formales e informales, que combinen formas de *lucha pedagógica desde los entre-mundos*.

Es interesante considerar cómo la *interculturalidad*, en tanto categoría, define relaciones de poder, además de modos de interacción específicos, que parecieran fijarnos en que el asunto es entre una o varias culturas minoritarias y la hegemónica. Esto es importante, pero la misma dinámica podría considerarse, digamos, en clave pluriversal, ampliando campos de posibilidades que ya están siendo.

Estas, y otras prácticas semejantes, dan cuenta de la solvencia de distintos procesos organizativos y sociales como sujetos onto-epistémicos, con capacidad de interpelarse entre sí y al Mundo-Único. Es por ello que es fundamental la conversa y colaboración en red entre experiencias, de modo que sus *conexiones parciales* se puedan proyectar a manera de “currículos”, sin importar si son más o menos formales, lo clave es que potencien las formas de compartir conocimientos/saberes y, desde allí, proyectar regionalmente -Latinoamérica y el Caribe/América/Abya Yala- los aprendizajes de estas maneras de construir sentidos de lo contrahegemónico y anticolonial, constituyendo así un acumulado de experiencias que se potencian y cambian juntas. En ese sentido, esta investigación es un modesto aporte a otros trabajos que ya circulan con propósitos semejantes.

Y finalmente ¿qué hay con las espiritualidades otras en los procesos educativos y pedagógicos en diversos territorios, en clave de resistencias y re-existencias?

Como se plantea en la investigación, las espiritualidades -independientemente de si son hegemónicas, otras, u otras muy otras- tienen una función educativa, en tanto orientan los sentidos respecto a quiénes somos o estamos siendo y quienes o qué están siendo los/las/les demás para nosotros. Esto es aún más importante cuando vivimos entre crisis y guerras, al borde del colapso del sistema global (Leyva Solano, 2015a; 2015b; 2021).

Y aquí viene una crítica: en algún momento, desde los mundos Único y Otros, me temo que por el materialismo -tan bien estimado en las derechas e izquierdas, por igual- comenzamos a menospreciar las distintas espiritualidades, desconociendo su potencia política transformadora, bien sea a favor del sistema de dominación global, o del pluriverso.

Recordemos la esperanza y los procesos que generó en Latinoamérica y el Caribe, así como en el mundo, la Teología de la Liberación. De nuevo, no como un modelo para seguir a rajatabla, sino valorando históricamente lo que sucede cuando nos enraizamos en espiritualidades que caminan de la mano con las luchas por la justicia global.

Las espiritualidades expresadas en haceres que respetan la dignidad de todo lo que existe, son fundamentales. Las cinco prácticas estudiadas dan cuenta de lo que sucede cuando nos las tomamos en serio, cuando además de discursos, constituyen prácticas de conocimientos/saberes que nos fortalecen entre compañeros y compañeras y que, además, nos vinculan con no humanos, así como con diversas formas de vida y existencia, que son la trama invisible de las relaciones que nutren y sostienen las luchas que caminamos en/desde los diversos territorios que estamos siendo.

Les dejo con un abrazo que les impregne en el corazón la digna rabia que me llevó a interrogar estas prácticas como esperanzas para la lucha contrahegemónica y anticolonial y para llevarme, si me lo permiten, un poquito de las suyas. Les comparto esta trocha-tesis, para que dispongan de ella, si les sirve, y si no, de seguro que me lo van a decir en sus modos y tiempos. Imagino a algunos/as/nes de ustedes diciéndome “Bueno y con todo eso ¿ahora que hacemos?” “¡Pues a re-inventarnos nuestras existencias!”

### **Para quienes encarnan, incorporan y nos enseñan desde espiritualidades ancestrales**

Saludo a los seres invisibles, formas otras de vida y existencia que habitan y sostienen los territorios en los que están enraizadas

*Las Sp'ijil O'tanil: los Saberes o Epistemologías del Corazón*

El Feminismo comunitario indígena territorial desde Iximulew

La Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra

Las Epistemologías Ch'ixi

La Pedagogia das Encruzilhadas

Así mismo, saludo a los Sabios y Sabias visibles, que acompañan, guían e interpelan a los seres humanos que las encarnan e incorporan: Xuno, Lorena, Abadio, Silvia, Luiz, y quienes caminan con ellos y son parte, aparentemente anónima, pero fundamental, en estos procesos. También saludo a quienes acompañan, encarnan e incorporan otras prácticas de conocimientos/saberes, fronterizas o no, porque ustedes también están vinculados/as con estas trochas de diversas maneras, muchas por descubrir con mayor claridad.

Sabiendo que los modos de comunicación en este ámbito no son las palabras escritas, sino las ceremonias y rituales, amorosamente, mediante una velita en el altar del corazón que sentipienza relacionamente, les pido permiso e invito a que vengan y se incorporen en estas reflexiones para compartirlas con los mediadores y mediadoras de las distintas espiritualidades, con diversas formas de vida y existencia invisibles, que están siendo en los territorios, y con otras personas interesadas en escuchar, corazonándonos.

La primera reflexión es un agradecimiento y una celebración, pues las cinco experiencias abordadas dan cuenta de los acompañamientos de diversos seres y formas de vida y existencia otras, como agencias de los y las invisibles, que se hacen presentes en ellas, aportando al propósito de luchar por un mundo distinto, en donde caben muchos mundos. Dicho de manera más clara, estas prácticas, que enlazan y crean mundos, están siendo apoyadas, sostenidas e inspiradas desde formas de vida y existencia de los Mundos-Otros.

Si los sabedores y sabedoras de las espiritualidades ancestrales y otras personas con el anhelo de otros mundos nos preguntamos a menudo por los *cómos*, y atendemos al refrán de “Quien busca, encuentra”, tenemos que estas prácticas nos invitan a prestar cada vez más atención a esas existencias otras para incorporar sus vínculos territoriales y cósmicos en nuestras

luchas sociales. Las cinco prácticas refieren algunas técnicas y tecnologías del yo ancestrales que posibilitan estos enlaces. Pero lo interesante es lo que esto sugiere a otros procesos sociales y políticos, en otros territorios y luchas contrahegemónicas y anticoloniales.

Una segunda reflexión interpela a quienes encarnan e incorporan diversas espiritualidades ancestrales desde su labor como sabedoras y sabedores en los territorios.

Abuelos y Abuelas, Mayores y Mayoras: las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas abordadas en esta trocha-tesis, han sido posibles gracias a la apertura para conversar, escuchar, enseñar y aprender, de parte de otros y otras como ustedes.

Tales procesos son un reto para los y las responsables de conocimientos/saberes con los que tienen compromisos muy serios, en los que se juegan la vida, así como las de sus familias y comunidades. Sabemos que lo que ustedes cuidan y comparten lo aprendieron con trabajo y sufrimiento, muchas veces desde el vientre de sus madres, o antes, y durante toda una vida. Tampoco es fácil para quienes fuimos formados en otras educaciones, muchas de las cuales despreciaban o negaban lo que ustedes saben y están siendo. Aun así, en algún momento, como niños y niñas, nos acercamos ustedes y nosotros para jugar juegos muy serios, que consisten en aprender a vivir, independientemente de si somos gente de sus pueblos o venida de fuera.

Estos procesos de compartir nuestros respectivos conocimientos/saberes son de muy largo aliento, en sentido contrario a la acumulación cognitiva que enseña, de diversas maneras, la matriz hegemónica de conocimientos/saberes, atravesada por los espejismos de la eficacia y la eficiencia, como si los conocimientos/saberes no tuvieran que caminar con la vida misma, a través de nuestras relaciones.

Este caminar juntos ha significado escucharnos atentamente, preguntando, criticando respetuosamente y aportando desde las propias experiencias y sentipensares. No son procesos unilaterales ni fugaces, son el resultado de noches y días, de meses y años ceremoniando y conviviendo, así como reflexionando, mientras articulamos rituales, conocimientos/saberes, acciones políticas y proyectos sociales en los territorios.

Así es que hemos aprendido, unos y otros, a tejer conversas entre mundos.



Esta dinámica de co-labor e interdependencia entre quienes suscriben las prácticas de conocimientos/saberes fronterizas, ustedes como sabedores y sabedoras de las espiritualidades ancestrales indígenas y afrodiaspóricas y las distintas formas de vida y existencia otras en los territorios, es de suma importancia, porque implica en sí una táctica pedagógica que conjura y repele las pulsiones del colonialismo interno, del extractivismo académico y/o del ventriloquismo político.

Todo esto nos recuerda la importancia de la humildad para compartir y aprender.

Hay mucho de performático, mucha mezcla de palabras, términos, conceptos y cosmogonías en estas prácticas, pues a veces es necesario saltar entre lenguas y lenguajes, responsabilizarnos y atribuirnos personalmente lo que sentipensamos, o aquello que experimentamos en nuestros cuerpos, a la par de reconocer que las reflexiones y haceres de estas experiencias de conocimientos/saberes fronterizas se gestan en los encuentros con otros, y *con otros muy otros*, que se comunican, tanto con su voz propia, como *a través* de nosotros.

La tercera reflexión es para quienes estamos inmersos, para quienes tienen interés académico o simple curiosidad por las espiritualidades ancestrales más allá de los relatos hegemónicos y coloniales.

Es importante empezar por afirmar que fijar estas prácticas de conocimientos/saberes en un pasado remoto, estereotipándolas, es igual de ingenuo e irrespetuoso que suponer que la ciencia y la tecnologías *per se* resolverán el futuro. Los diversos conocimientos/saberes, en su infinita diversidad son patrimonio del pluriverso, por algo existen, de nosotros depende qué hacemos con ellos.

Las prácticas estudiadas en esta investigación destacan el papel de algunas espiritualidades ancestrales para leer, interpretar, comprender y transformar un mundo que se nos muestra como único destino de la humanidad y del planeta entero. Eso sólo es posible desde perspectivas críticas que interpelan las realidades cotidianas, claro, desde miradas onto-epistémicas otras, que articulan una gran riqueza cosmogónica, conceptual, metodológica, pedagógica y didáctica que, a la vez que pone en valor esos mundos otros, da cuenta de la capacidad de comprensión del Mundo-Único y de los caminos hacia el pluriverso. Precisamente, de esa alteridad radical, emanan resistencias y re-existencias, para reinventarnos la vida.

Quiero cerrar estas reflexiones agradeciendo de nuevo a los distintos seres y formas de vida y existencia que están siendo parte de las prácticas estudiadas, y que me permitieron acercarme a ellas, así fuera desde las palabras escritas, los videos o los audios, así como a las interlocutoras e interlocutores que las han encarnado e incorporado, con quienes pudimos conversar. De la misma manera, agradezco a los seres visibles e invisibles que me han acompañado en esta investigación y a otros y otras que andan por ahí, buscándose para encontrarse, y tejer desde esas tramas caminos semejantes de lucha por el pluriverso.

¡Qué así sea! ¡Mucho Axé! ¡*Reorepá Mui*! ¡Bendiciones y buenos caminos!

### Preguntas para nuevos viajes

Después de andar el trayecto largo y azaroso de una trocha, aún con cansancio, heridas, y experiencias, tanto difíciles, como fantásticas, el júbilo que implica volver sobre las memorias y aprendizajes de lo andado, curiosamente, tiende a borrar lo difícil y traumático, para dar paso a ideas para nuevos viajes. Mejor cerrar esta ceremonia de celebración compartiendo tres interrogantes para los caminos por venir...

Las cinco prácticas estudiadas fueron constituidas en tanto objetos de investigación, cruzando sus sentidos y territorialidades con tres ámbitos, a saber: las espiritualidades ancestrales, la academia, así como las organizaciones y movimientos sociales. Como se ha indicado aquí, hay otras experiencias semejantes, en donde otras espiritualidades pueden tener un papel central; sería muy importante indagar por ello, sobre todo en las ciudades, cruzadas por otras dinámicas relacionales, de modo tal que valdría preguntarnos: ¿Cómo las espiritualidades -otras y hegemónicas- aportan a los procesos de resistencia y re-existencia en distintos territorios?

Lo fronterizo como perspectiva onto-epistémica y método de lucha contrahegemónica y anticolonial, tal como se hace evidente en las prácticas de conocimientos/saberes estudiadas, parece tener una potencia, pues ¿qué diversidades pueden ser más poderosas en la lucha contra la homogenización y la monoracionalidad hegemónica y colonial, que aquellas que encarnan e incorporan en cuerpos y territorios, diversos mundos a la vez? Esta es la enseñanza profunda de *Enugbarijó*, la boca que lo devora todo, para devolverlo transformado... De ello se deriva una pregunta que me ha visitado varias veces desde los sueños por caminar en el futuro inmediato:

¿Cómo diseñar procesos educativos, formales y no formales, en distintos niveles, en clave pluriversal?

Esta es una inquietud importante, más aún si estamos pensando en la infancia. Hace unos días, veía una entrevista que le hacían, años atrás, a Carl Sagan, en donde decía que era lamentable que desperdiciáramos la potencialidad científica de los niños y niñas, pues cuando preguntaban por qué el cielo es azul o el pasto verde, los adultos solían decirles que eran preguntas tontas, o simplemente respondían “Porque sí”. De acuerdo.

Desde este trabajo celebramos prácticas más o menos conocidas, poco conocidas, y hasta desconocidas, por *des-encubrir*, que no sólo potencian la curiosidad científica, sino la conciencia pluriversal, que nos llevan a comprender que lo que uno entiende de una manera, puede ser razonablemente explicable de maneras radicalmente distintas desde otros mundos, una conciencia en donde aprendamos a valorar, pero sobre todo a disfrutar aprendiendo el tránsito entre mundos. Esas prácticas nos llevan a percibir el mundo y a orientarnos en él de maneras más respetuosas con la Red de la Vida.

Estos modos de estar siendo relacionalmente, entre mundos, es lo que hemos celebrado caminando esta trocha-tesis.

Muchas gracias.

# Bibliografía

Accossatto, R. (2017). Colonialismo interno y memoria colectiva: Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas. *Economía y Sociedad*, XXI (36).

Adichie, C. (Dirección). (2016). El peligro de una historia única [Película]. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=sYItZ3bTosU&ab\\_channel=Fundaci%C3%B3nIdeasparaPaz](https://www.youtube.com/watch?v=sYItZ3bTosU&ab_channel=Fundaci%C3%B3nIdeasparaPaz)

AFEDES. (2012). Sistematización de experiencias sobre las alternativas económicas emancipadoras. Santiago Sacatépquez: Asociación Femenina para el Desarrollo de Sacatépquez.

Agnew, J. (enero-junio de 2006). Geografías del conocimiento en la política mundial. *Tabula Rasa*(4), 49-58.

Aguirre Tobón, K. (enero-abril de 2014). Analizando la violencia después del conflicto: el caso de Guatemala en un estudio sub-nacional. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*(220), 191-234. Obtenido de <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/issue/view/3634>

Akerman, J. (2017). *Decolonizing the Map. Cartography from Colony to Nation*. University of Chicago Press: Chicago

Albán, A. (2008). ¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia. En G. B. Arturo, & V. Wilmer, *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.

Albán, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia: artistas indígenas y afrocolombianos. En C. (. Walsh, *Pedagogías decoloniales: : Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. TOMO I (págs. 446-469). Quito: Abya Yala.

Alce Negro, & Brown, J. E. (2002 [1953]). *La Pipa Sagrada. Siete Ritos Secretos de los Indios Sioux*. Madrid: Miraguano.

Almeida, P. (2017). *Olas de movilización popular: movimientos sociales en El Salvador, 1925-2010*. San Salvador: UCA.

Amín, S. (octubre de 2009). ¿Salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis? *El Viejo Topo*, 1-22. Obtenido de *El Viejo Topo* 261, octubre.: [www.elviejotopo.com](http://www.elviejotopo.com)

Andrade Casamá, L. E. (2007). Veinticinco años de la Onic, un legado vivo de la resistencia indígena en Colombia. En E. Sánchez Gutiérrez, & H. Molina Echeverri, *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo* (págs. 377-384). Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.

Anzaldúa, G. (2016[1989]). *Borderlands / La frontera. The new mestiza*. Madrid: Capitan Swing.

Aparicio, J. R., & Blaser, M. (2015). La “ciudad letrada” y la insurrección de saberes subyugados en América Latina. En X. Leyva, R. Alonso, A. Hernández, A. Escobar, & A. Köhler, *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* (Tomo I) (págs. 104-134). Guadalajara/Copenhague: CLACSO/RETOS.

Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets.

APSM. (2013 ). *Criterios para las Alternativas Económicas Emancipadoras*. Guatemala: Alianza Política Sector de Mujeres .

Ardoino, J. (1991). El análisis multirreferencial. En A. y. otros, *Sciences de l'education, sciences majeures. actes de journees d'etude tenues a l'occasion des 21 ans des sciences de l'education* (Recherches et Sciences de l'education, ed., págs. 173-181). Issy-les-Moulineaux: EAP. Obtenido de [http://publicaciones.anuies.mx/pdfs/revista/Revista87\\_S1A1ES.pdf](http://publicaciones.anuies.mx/pdfs/revista/Revista87_S1A1ES.pdf)

Aristóteles. (2000). *Ética Nicomáquea*. México: Porrúa.

Asociacion de Mujeres Indigenas de Santa Maria Xalapán. (12 de octubre de 2011). *Declaración Política de las Mujeres Xinkas Feministas Comunitarias ¡¡¡ No Hay Descolonización Sin Despatriarcalización!!!* Santa Maria Xalapán, Altepét, Guatemala. Obtenido de

<https://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/declaracic3b3n-xinkas-feministas-12-oct-2011.pdf>

Aubry, A. (2005). Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica. San Cristóbal de las Casas: Contrahistorias/Centro (de Estudios, Información y Documentación) Immanuel Wallerstein.

Aubry, A. (2017). San Cristóbal de las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental (1528-1990). San Cristóbal de las Casas: La Cosecha.

Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs*, 3(28), 801–831. doi:<https://doi.org/10.1086/345321>

Basail Rodríguez, A. (2020). La intemperie social y la precarización del trabajo académico. Sobre alteraciones radicales y configuraciones críticas en la academia. En R. Pérez Mora, C. Guzmán Tovar, V. Sieglin, R. A. Mena Farrera, A. Basail Rodríguez, & E. Quintar, *Academias asediadas. Convicciones y conveniencias ante la precarización. Convicciones y conveniencias ante la precarización*. Buenos Aires/Tuxtla Gutiérrez: CLACSO/CESMECA-UNICACH.

Bastos, S., Cumes, A., & Lemus, L. (2007). Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Texto para debate . Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.

Bateson, G. (1998). Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria. Argentina: LOHLE\_LUMEN.

Bateson, G. (2002). *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bateson, G. (2006). *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores para una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.

Bauman, Z. (2009). Tiempo y clase. En Z. Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas* (págs. 13-38). México: Fondo de Cultura Económica.

BBC News. (29 de enero de 2020). "Traficantes de Jesús", los pandilleros evangélicos que atemorizan a las religiones afrobrasileñas en Brasil. BBC News. Obtenido de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51121528>

Belmes, A., & Tasat, J. A. (2020). De "Abrir la escuela" a "Pensar en movimiento": un trayecto situado, poético y educativo. En J. A. Tasat, *Pensar en Movimiento. Aportes a la práctica docente desde pesadores americanos* (págs. 10-39). Argentina: UNTREF/CRESUR.

Bernabé, J., Chamoiseau, P., & Confiat, R. ([1986] 2011). *Elogio de la Creolidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Bernabé, J., Chamoiseau, P., & Confiat, R. (2011 [1986]). *Elogio de la Creolidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bianciotti, M. C., & Ortecho, M. (2013). La noción de performance y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social. *Tabula Rasa*, 119-137.

Bispo dos Santos, A. (2015). *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa - INCTI/Universidade de Brasília - UnB/Programa Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia - INCT/Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico-CNPq.

Black, M. (30 de septiembre de 2022). Las agendas antirracistas y la humanidad de la sociedad brasileña. *El País*. Obtenido de <https://elpais.com/opinion/2022-09-30/las-agendas-antirracistas-y-la-humanidad-de-la-sociedad-brasilena.html>

Blaser, M., & De la Cadena, M. (2009). Introducción. *Red de Antropologías del Mundo/World Anthropologies Network (RAM-WAR)*(4), 3-10. Obtenido de [http://ram-wan.net/old/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/jwan4.pdf](http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf)

Bolaños Piranga, E., Reina Parra, W., & Solano Salinas, R. (2019). *Diario de campo III: "Mambeando y caminando con la Gente de la Tierra"*. Resguardo San Luis: Korebaju.

Bolívar, A., & Domingo, J. (2006). La investigación biográfica y narrativa en Iberoamérica: Campos de desarrollo y estado actual. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum Qualitative Social Research*, 7(4), Art. 12. Obtenido de <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0604125>.

Bolom Pale, M. (2020). *A'iel snopel. Un ensayo sobre el lenguaje y la filosofía de los pueblos*. Comitán de Domínguez: CRESUR.

Bourriaud, N. (2007). *Postproducción. La cultura como escenario: modos en que el arte reprograma el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Bourriaud, N. (2008). *Estética relacional*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Bourriaud, N. (23 de abril de 2021). Nicolas Bourriaud: "El arte hace visible lo invisible: y hoy estamos signados por un virus que no se ve". (J. Fontevecchia, Entrevistador)

Buitrago, M. A. (2006). El significado de la llegada de Evo Morales al poder en la República de Bolivia. *Iberoamericana*, 6(22), 159-164. doi:<https://doi.org/10.18441/ibam.6.2006.22.159-164>

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En A.-A. p. Sur, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (págs. 11-25). ACSUR-AECID.

Cabnal, L. (29 de agosto de 2016). Entrevista a Lorena Cabnal, feminista comunitaria indígena maya-xinka. (P. Huenchumil, Entrevistador) Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=1Wo-JK4Uddk&ab\\_channel=UChileInd%C3%ADgena](https://www.youtube.com/watch?v=1Wo-JK4Uddk&ab_channel=UChileInd%C3%ADgena)

Cabnal, L. (2017a). Especial: Territorio, cuerpo, tierra. (E. Verde, Entrevistador) Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=6uUI-xWdSAk&t=366s&ab\\_channel=eraverdeucr](https://www.youtube.com/watch?v=6uUI-xWdSAk&t=366s&ab_channel=eraverdeucr)

Cabnal, L. (29 de enero de 2017a). Territorio, cuerpo, tierra. Verde. (L. Chinchilla, & J. Hernández, Entrevistadores) Era Verde. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=6uUI-xWdSAk&t=921s&ab\\_channel=eraverdeucr](https://www.youtube.com/watch?v=6uUI-xWdSAk&t=921s&ab_channel=eraverdeucr)



Cabnal, L. (2017b). Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, 100-104.

Cabnal, L. (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En X. Leyva Solano, & R. (. Icaza, *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* (págs. 113-126). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Países Bajos: Institute of Social Studies,.

Cabnal, L. (2019a). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En X. Leyva Solano, & R. (. Icaza, *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* (págs. 113-126). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Países Bajos: Institute of Social Studies,.

Cabnal, L. (2019b). Acuerpándonos para tejer pluralidades. Entrevista a Lorena Cabnal. *Entramados. Educación y sociedad*, 2-12.

Cabnal, L. (29 de abril de 2020). Lorena Cabnal analiza pandemia de COVID-19 en la Guatemala indígena. (Telesur, Entrevistador) Telesur. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=IF\\_j8YmPzB8&ab\\_channel=teleSURtv](https://www.youtube.com/watch?v=IF_j8YmPzB8&ab_channel=teleSURtv)

Cabnal, L. (2021). La sanación ancestral como memoria de los pueblos originarios, para el cuidado de la vida en su pluralidad. En U. Iberoamericana (Ed.), *Diálogos de saberes sobre cuidados, paz y sostenibilidad de la vida*. Universidad Iberoamericana. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=zVIPyNgiEvw&list=PLiwGAvSunz7H4VhNPxeXIIODxiPiCfVto&ab\\_channel=G%C3%A9neroeInclusi%C3%B3nIBERO](https://www.youtube.com/watch?v=zVIPyNgiEvw&list=PLiwGAvSunz7H4VhNPxeXIIODxiPiCfVto&ab_channel=G%C3%A9neroeInclusi%C3%B3nIBERO)

Cabnal, L. (29 de junio de 2021). La sanación ancestral como memoria de los pueblos originarios, para el cuidado de la vida en su pluralidad [Conferencia magistral de clausura]. Puebla, México: Universidad Iberoamericana. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=zVIPyNgiEvw&list=PLiwGAvSunz7H4VhNPxeXIIODxiPiCfVto&ab\\_channel=G%C3%A9neroeInclusi%C3%B3nIBERO](https://www.youtube.com/watch?v=zVIPyNgiEvw&list=PLiwGAvSunz7H4VhNPxeXIIODxiPiCfVto&ab_channel=G%C3%A9neroeInclusi%C3%B3nIBERO)

Caicedo-Fernández, A. (2015). *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Cárcamo-Vásquez, H. (2010). Intencionalidad Científica y Método en Ciencias Sociales. *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*(38), 122-129. Obtenido de [www.moebio.uchile.cl/38/carcamo.html](http://www.moebio.uchile.cl/38/carcamo.html)

Castillo, E., & Caicedo, J. A. (septiembre-diciembre de 2010). Las luchas por otras educaciones en el bicentenario: de la iglesia-docente a las educaciones étnicas. *Nómadas*, 109-127.

Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. C.-G. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 79-91). Bogotá: Iesco/Pensar/Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

CEH. (1999). *Guatemala, memoria del silencio*. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas-UNOPS.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.

CEPAL. (2018). *Estudio sobre racismo, discriminación y brechas de desigualdad en Guatemala*. México: CEPAL.

CEPAL/UNFPA. (2020). *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión*. Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)/Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA).

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

CIDH. (2015). *Situación de los derechos humanos en Guatemala: Diversidad, desigualdad y exclusión*. CIDH.

Cladera, G., & VacaBonsai, C. (Dirección). (2012). *Iximulev, Tierra Revuelta* [Película]. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=XnEKGEQ\\_gLs&ab\\_channel=VacaBonsaiColectivoAudiovisual](https://www.youtube.com/watch?v=XnEKGEQ_gLs&ab_channel=VacaBonsaiColectivoAudiovisual)

Clastres, P. (1996). Sobre el etnocidio. . En P. Clastres, *Investigaciones en Antropología Política* (págs. 55-64). Barcelona: Gedisa.

Comunidad Indígena Xinka montaña Santa María Xalapán. (14 de julio de 2009). Comunicado de la Comunidad Indígena Xinka montaña Santa María Xalapán Jalapa. Obtenido de Brigadas Internacionales de Paz: <https://pbi-guatemala.org/es/news/2009-08/comunicado-de-la-comunidad-ind%C3%ADgena-xinka-monta%C3%B1a-santa-mar%C3%ADa-xalap%C3%A1n-jalapa>

Confiant, R. (abril-septiembre de 2016). Creolidad, diversidad y mundialización. *Revista Iberoamericana*, LXXXII(255-256), 331-344.

Corsín Jiménez, A. (enero-junio de 2019). En relación: una entrevista con Marilyn Strathern. *Disparidades*, 1(74), e003. doi:<https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.003>

Criales, L., & Condoreno, C. (Abril de 2016). Breve reseña de Taller de Historia Oral Andina (THOA). (R. d. Bolivia, Ed.) *Fuentes*, 10 (43), 57-66.

CRIC. (2020). *Minga Social y Comunitaria por la Defensa de la Vida, el Territorio, la Democracia y la Paz* . Popayán: CRIC. Obtenido de <https://indepaz.org.co/wp-content/uploads/2020/10/Minga-2020-1-1.pdf>

Crutzen, P., & Stoermer, E. (2000). “The ‘Anthropocene’”. *Global Change Newsletter*(41), 17-18. doi:<https://doi.org/10.12987/9780300188479-041>

Cruz Rodríguez, E. (2012). *Movimientos indígenas, identidad y nación en Bolivia y Ecuador. Una genealogía del estado plurinacional*. Quito: Abya Yala.

Cumes, A. (2015). La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo. En X. Leyva, R. Alonso, A. Hernández, A. Escobar, & A. (. Köhler,

Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras (Tomo I) (págs. 135-158). Guadalajara/Copenhague: CLACSO/RETOS.

Cumes, A. (2019). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo. México: La Social.

De Certeau, M. (1996). La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer. México: Universidad Iberoamericana / ITESO.

De la Cadena, M. (2007). Formaciones de indianidad. Lima: Enviñón.

De la Cadena, M. (2009). La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad? En G. Lins Ribeiro, & A. Escobar, *Antropologías del mundo: Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder* (págs. 255-284). México: The Wenner-Gren International : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana : Enviñón.

De la Cadena, M., Risør, H., & Feldman, J. (2018). Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. (F. d. Departamento de Antropología, Ed.) *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*(32), 1-14. doi:10.7440/antipoda32.2018.08

Deleuze, G., & Guattari, F. (2010 [1988]). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

Devés-Valdés, E. (2017). *Pensamiento Periférico. Asia, África, América Latina, Eurasia y más. Una tesis interpretativa global*. Santiago: Ariadna Ediciones.

Diani, M. (2015). Revisando el concepto de movimiento social. *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*(9), 1-16. Obtenido de file:///C:/Users/USER/Downloads/Dialnet-RevisandoElConceptoDeMovimientoSocial-5171769%20(1).pdf

Dietz, G., & Mateos Cortés, L. S. (2015). Entre culturas, entre saberes, entre poderes: la etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa. En e. g. *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis*, Leyva, X; Alonso, R; Hernández, A; Escobar, A; Köhler, A (págs. 281-312). Guadalajara/Copenhague: CLACSO/RETOS.

Diop, C. A. (2012 [1954]). Naciones negras y cultura. De la Antigüedad negroegipcia a los problemas culturales del África Negra de hoy. Barcelona: Bellaterra.

Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En E. (. Lander, La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (págs. 68-87). Buenos Aires: CLACSO.

Escobar, A. (2014). La invención del desarrollo. Popayán: Universidad del Cauca.

Escobar, A. (2014). La invención del desarrollo. Popayán: Universidad del Cauca.

Escobar, A. (2014). Prefacio. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz, Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala (págs. 11-12). Popayán: Universidad del Cauca.

Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: UNAULA.

Escobar, A. (2017). Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: la diferencia de Abya Yala/ afro/ latino/ América. En H. Alimonda, C. Toro Pérez, & M. Facundo, Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica. (págs. 51-68). Buenos Aires: CLACSO.

Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D., & Ochoa Muñoz, K. (2014). Introducción. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz, Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala (págs. 13-41). Popayán: Universidad del Cauca.

Esteva, G. (2014). De la educación alternativa a las alternativas a la educación. II Coloquio "Las Otr@s Educaciones: rumbos, andares y desandares de la Educación en México". México: ENAH. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=NTi\\_Ws6MzDk&ab\\_channel=Mada%C3%ADGarc%C3%ADa](https://www.youtube.com/watch?v=NTi_Ws6MzDk&ab_channel=Mada%C3%ADGarc%C3%ADa)

Esteva, G. (septiembre-febrero de 2015). Para sentipensar la comunalidad . Bajo el Volcán, 15(23 ), 171-186.

Esteva, G. (2016). La divergencia ente Freire e Illich. Una conversación con Gustavo Esteva. *Voz de la Tribu*, 5-12.

EZLN. (1º de enero de 1996). Enlacezapatista. Obtenido de Cuarta Declaración de la Selva Lacandona: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

EZLN. (17 de febrero de 2000). PRIMERA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA. Obtenido de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

Fals Borda, O. (21 de Agosto de 2015). Orlando Fals Borda: Investigación-Acción Participativa. (A. Molano, Entrevistador)

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Fernández Retamar, R. ([1971] 2016). Caliban (1971). En R. Fernandez Retamar, & A. Alonso, *Pensamiento anticolonial de nuestra América* (págs. 139–208). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtwx24b.10>.

Fernández Retamar, R. (2016). Caliban (1971). En R. Fernandez Retamar, & A. Alonso, *Pensamiento anticolonial de nuestra América* (págs. 139–208). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtwx24b.10>.

Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método*. Madrid: Tecnos.

Figueroa-Ibarra, C. (2020). Guatemala: el recurso del miedo. En G. Toriello, & e. al., *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (págs. 271-284). Buenos Aires: CLACSO.

Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.

Francisco. (2015). Carta encíclica. *Laudato Si'*. Sobre el cuidado de la casa común. Ciudad del Vaticano: Vaticano.

Franco, M. (2018). Lo nuevo siempre viene. En R. Campoalegre Septien, *Afrodeseñancias : voces en resistencia* (págs. 177-180). Buenos Aires : CLACSO.

- Freire, P. (1985). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Freire, P. (2012). *Pedagogía de la indignación: cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1988). El fin de la historia. *The National Interest* , 1-18. Obtenido de [https://www.alianzaeditorial.es/minisites/manual\\_web/3491295/CAP8/1\\_FindelaHistoria.pdf](https://www.alianzaeditorial.es/minisites/manual_web/3491295/CAP8/1_FindelaHistoria.pdf)
- García Agustín, Ó. (2009). “Ni el centro ni la periferia”: La construcción del Tercer Espacio en los textos del Subcomandante Marcos. *Discurso & Sociedad*, 2(3), 280-315.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- García, J. ". (2018). Afroepistemología y pedagogía cimarrona. En R. (. Campoalegre Septien, *Afrodescendencias : voces en resistencia* (págs. 54-70). Buenos Aires: CLACSO.
- Garzón Chiriví, O. A. (2014). *Rezar, soplar, cantar. Etnografía de una lengua ritual*. Quito: Abya Yala.
- Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GELEDÉS. Instituto da Mulher Negra. (6 de septiembre de 2022). Portal GELEDÉS. Instituto da Mulher Negra. (GELEDÉS, Editor) Obtenido de 78,4% já foram vítimas de intolerância religiosa em terreiros, mostra pesquisa: <https://www.geledes.org.br/784-ja-foram-vitimas-de-intolerancia-religiosa-em-terreiros-mostra-pesquisa/>
- Ghiso, A. (2002). *Técnicas Interactivas para la Investigación Social Cualitativa*. Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigó.
- Glissant, É. ([1997] 2006). *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: ElCobre.
- Glissant, É. (21 de marzo de 2002). *Las Américas barrocas*. Obtenido de *Las Américas barrocas*: <http://www.resonancias.org/content/read/238/>
- Glissant, É. (2006 [1997] ). *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: El Cobre.

Glissant, É. (2016 [1996]). Introducción a una poética de lo diverso. Madrid: Sinca.

Glissant, É. (2016 [1996]). Introducción a una poética de lo diverso. Madrid: Sinca.

Glissant, É. (2016 [1996]). Introducción a una poética de lo diverso. Madrid: Sinca.

Gómez Esteban, J. (2013). Testigos de sí mismos. Narrativas políticas de jóvenes bogotanos. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

González Casanova, P. ([1969] 2009). El colonialismo interno. En P. González Casanova, & M. Roitman Rosenmann (Ed.), De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI (págs. 129-156). Bogotá: Siglo del Hombre Editores/CLACSO.

González-Rey, F. (2002). Sujeto y subjetividad: una aproximación histórico-cultural. México: Thomson.

Gramsci, A. (2013 [1970]). Antología. (M. Sacristán, Ed.) Madrid: Akal.

Green Stocel, A. (2004). La lengua como legado de los dioses. En Z. (. Sierra, Voces indígenas universitarias: expectativas, vivencias y sueños (págs. 323-340). Medellín: COLCIENCIAS, Grupo Diverser-Universidad de Antioquia, IESALC-UNESCO, OIA-INDEI.

Green Stocel, A. (Septiembre-Diciembre de 2007). La lucha de los siete hermanos y su hermana Olowaili en defensa de la Madre Tierra: hacia la pervivencia cultural del pueblo Kuna Tule. Educación y Pedagogía, XIX(49), 227-237 .

Green Stocel, A. (2011). Anmal gaya burba: isbeyobi daglege nana nabgwana bendaggegala. Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la Madre Tierra. Medellín: Universidad de Antioquia. Doctorado en Educación: Estudios Interculturales.

Green Stocel, A. (2016). El otro, ¿soy yo? (U. d. Universitario, Ed.) Yachay Kusunchi, 3(1), 17-27.

Green Stocel, A. (2018). Pedagogía de la Madre Tierra: “Un deber histórico de nosotros los humanos”. Entrevista a Abadio Green. Caminos educativos, 57-69.



Green Stocel, A. (9 de noviembre de 2021). Conversas fronterizas en Latinoamérica y el Caribe. (R. S. Salinas, Entrevistador)

Green Stócel, A. (9 de noviembre de 2021). Conversas fronterizas en Latinoamérica y el Caribe. (R. S. Salinas, Entrevistador)

Green Stocel, A. (5 de noviembre de 2021). Conversas fronterizas: Pedagogía de la Madre Tierra. (R. S. Salinas, Entrevistador)

Green Stócel, A. (5 de noviembre de 2021). Conversas fronterizas: Pedagogía de la Madre Tierra. (R. S. Salinas, Entrevistador)

Green Stocel, A., Sinigui, S., & Rojas Pimienta, A. L. (2013). Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Una apuesta política, cultural y académica desde la educación superior y las comunidades ancestrales. En L. Rodríguez García, & A. R. Roldán Tapia, Relaciones interculturales en la diversidad (págs. 85-94). Córdoba: Universidad de Córdoba/Cátedra Intercultural.

Grimson, A. (2003). Flujos, vínculos e historicidad. La pluralidad de fronteras. En A. Grimson, La Nación en sus límites: Contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil (págs. 227-251). Barcelona: Gedisa.

Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriuniversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (págs. 63-77). Bogotá: Siglo del Hombre.

Grosfoguel, R. (julio-diciembre de 2013). Racismo/Sexismo Epistémico, Universidades Occidentalizadas y los cuatro Genocidios/Epistemicidios a lo largo del siglo XVI. *Tabula Rasa*(19), 31-58.

Grüner, E. (2005). El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico. . Buenos Aires: Paidós.

Grupo de pesquisa YORUBANTU. (13 de junio de 2020). Mesa de abertura do Congresso Internacional Yorubantu - epistemologias yorubá e bantu. a participação de Henrique Freitas

(UFBA) - mediador, Luiz Rufino (UERJ), Eduardo Oliveira (UFBA) e Tiganá Santan(Grupo de pesquisa YORUBANTU. Epistemologias Yoruba e Bantu no campo dos estudos literários, linguísticos e culturais). Salvador de Bahía, Bahía, Brasil. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=1Wki3SL-2hw&t=21s&ab\\_channel=YORUBANTU%3AEPISTEMOLOGIASYOR%C3%99B%C3%81EBANTU](https://www.youtube.com/watch?v=1Wki3SL-2hw&t=21s&ab_channel=YORUBANTU%3AEPISTEMOLOGIASYOR%C3%99B%C3%81EBANTU)

Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas-IWGIA. (15 de diciembre de 2021). IWGIA.ORG. Obtenido de IWGIA.ORG: <https://www.iwgia.org/es/guatemala/3742-mi-2020-guatemala.html#:~:text=De%20acuerdo%20con%20las%20cifras,Xincas%20y%20Croeles%20o%20afrodescendientes.>

Guerrero Osorio, A. (septiembre-febrero de 2015). La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral II. *Bajo el Volcán*, 15(23), 113-129.

Guerrero, A. (1994). Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la "desgraciada raza indígena" a fines del siglo XIX. En B. (. Muratorio, *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX* (págs. 197-252). Quito: FLACSO-Sede Ecuador.

Hamminga, B. (2005). Epistemology from the African Point of View. En B. (. Hamminga, *Epistemology from the African Point of View. Knowledge Cultures. Comparative Western and African Epistemology* (K. C. Santarém da Silva, & A. Balbino Pereira, Trans., págs. 57-84). Amsterdam: Rodopy.

Hamui Sutton, S. (enero junio de 2011). El ritual como performance. *Enunciación*, 16(1).

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Edicione Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer.

Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*(6), 159-165.

Hartikainen, E. (enero/junio de 2022). Intolerancia religiosa, derecho étnico-racial y cambio de paisaje de los derechos religiosos Afro en el Brasil del siglo XXI. *Abya-Yala. Revista sobre acesso a justiça e direitos nas Américas*, 6(1), Brasília.

Hercog, B. P., Bonfim, C., Acácio França, N., & Vieira, V. (Mazo de 2022). Rumo a uma epistemologia das quebradas? Ativismos culturais para além da resistência. *Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura*, 245-269. doi:<https://doi.org/10.22409>

Hernández, J. L. (primavera/ verano de 2008). La santería y el candomblé: dos universos semejantes. *Encuentro de la Cultura Cubana*(48/49), 143-150.

IBGE. (2010). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Obtenido de Censo 2010: [https://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/index.html?utm\\_source=portal&utm\\_medium=popclock&utm\\_campaign=novo\\_popclock](https://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/index.html?utm_source=portal&utm_medium=popclock&utm_campaign=novo_popclock)

IG. (27 de noviembre de 2018). [www.ig.com](http://www.ig.com). Obtenido de [www.ig.com](http://www.ig.com): <https://www.ig.com/es/estrategias-de-trading/economias-de-mercado-emergentes--brasil-181115>

Illich, I. (2006a). *Obras reunidas I*. México: FCE.

Illich, I. (2006b). *Obras reunidas II*. México: FCE.

Inclán, D. (2020). La historia en disputa: el problema de la inteligibilidad del pasado. En G. & Makaran, *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. (págs. 45-66). México: Bajo Tierra A.C./Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México.

IWGIA . (10 de mayo de 2022). International Work Group for Indigenous Affairs. Obtenido de *El mundo indígena 2022: Colombia*: <https://iwgia.org/es/colombia/4790-mi-2022-colombia.html#:~:text=6%20%25%20de%20la%20poblaci%C3%B3n%20total,%20raizas%20palenqueros%20y%20rom>.

IWGIA. (25 de mayo de 2020). El Mundo Indígena 2020: Bolivia. Obtenido de International Work Group for Indigenous Affairs: <https://www.iwgia.org/es/bolivia/3736-mi-2020-bolivia.html>

Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jorge-Colquechuima, L. (2021). Características sociales del sistema de organización del Ayllu y su influencia en la calidad de vida, región del Norte Potosí Bolivia. *Revista Ciencia & Sociedad*, 2(1), 102-112. Obtenido de <https://cienciaysociedaduatf.com/index.php/ciesocieuatf/article/view/12/16>

Köhler, A, Leyva Solano, X. L., Martínez Martínez, R., Watanabe, J., & Chawuk, I. B. (2010). *Sjalel Kibeltik. Sts'isjel ja Kechtaki'*. Tejiendo Nuestras Raíces. México: RACCACH/CESMECA-UNICACH/CIESAS/UNAM.

Kojtom Lam, A. (2012). *Galería. LiminaR*. CESMECA-UNICACH, San Cristóbal de las Casas. Obtenido de <https://liminar.cesmecca.mx/index.php/r1/antun-kojtom>

Kojtom Lam, A. (2022). [www.antunkojtom.com/](http://www.antunkojtom.com/). Recuperado el 20 de julio de 2022, de <https://antunkojtom.com/>: <https://antunkojtom.com/>

Korebajü Pai, Reina Parra, W., & Solano Salinas, R. (2019). *Korebajü pai / Gente de la Tierra: retoñando desde las raíces* [Tesis de maestría inédita]. Bogotá: UNIMINUTO.

Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F., & Acosta, A. (Edits.). (2019). *Pluriverso. Un diccionario del postdesarrollo*. Barcelona: Icaria.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo?*. São Paulo: Schwarcz/Companhia das letras.

Kusch, R. ([1953] 2007). La seducción de la barbarie. En R. Kusch, *Rodolfo Kusch: obras completas* (págs. 1-131). Rosario: Fundación Ross.

Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Rosario: Fundación Ross.

Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Rosario: Fundación Ross.

La noción de performance y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo. (julio-diciembre de 2013). *Tábula Rasa*(19), 119-137. Obtenido de <https://www.revistatabularasa.org/numero19/la-nocion-de-performance-y-su-potencialidad-epistemologica-en-el-hacer-cientifico-social-contemporaneo/>

Lame Chantre, M. Q. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (versión de Juan Friede). Bogotá: Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC.

Lame, M. Q. (1916). *Luz Indígena en Colombia*. En S. Enrique, & H. Molina, *Documentos para la historia del movimiento indígena* (págs. 36-45). Bogotá: Ministerio de Cultura.

Lame, M. Q. (1939). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. En G. Castillo, *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la "civilización"* (págs. 51-86). Bogotá: Editextos.

Lame, M. Q. (1963). *La bola que rodó en el desierto*. En G. Castillo, *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización* (págs. 37-50). Bogotá : Editextos.

Lander, E. (2000). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En E. (. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas* (págs. 4-23). Buenos Aires: CLACSO. Obtenido de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>

Langón, M. (2005). *Geocultura*. En R. (. Salas Astrain, *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales* (Vol. II, págs. 457-466). Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.

Larrosa Bondía, J. (2006). *Sobre la experiencia*. *Aloma*(19), 87-112.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Latour, B. (septiembre-noviembre de 2013). *Entrevista a Bruno Latour*. 1-8. (A. Iliadis, Entrevistador) México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Obtenido de <http://www.razonypalabra.org.mx/N/N84/index84.html>

Leyva Solano, X. (2015). Una mirada al Tomo I. En X. Leyva, R. Alonso, A. Hernández, A. Escobar, & A. Köhler, *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* (Tomo I) (págs. 36-103). Guadalajara/Copenhague: CLACSO/RETOS.

Leyva Solano, X. (2015a). Breve introducción a los tres tomos. En X. Leyva, *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* (Tomo I) (págs. 24-34). Guadalajara/Copenhague: CLACSO/RETOS.

Leyva Solano, X. (2019). Autonomía zapatista. En A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria, & A. Acosta (Edits.), *Pluriverso. Un diccionario del postdesarrollo*. (págs. 174-176). Barcelona: Icaria.

Leyva Solano, X. (2021). Aportes desde los márgenes a la co-creación de prácticas otras de conocimientos. *Revista Antropologías del Sur*(16), 115-131.

Leyva Solano, X., & Icaza, R. (. (2019). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Países Bajos: Institute of Social Studies.

Leyva, X., Alonso, E., Hernández, A., & Escobar, A. &. (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* (Tomos I, II y III) . Guadalajara/Copenhague: CLACSO/RETOS.

Licenciatura en Pedagogías de la Madre Tierra. (7 de diciembre de 2020). Universidad de Antioquia. Obtenido de Licenciatura en Pedagogías de la Madre Tierra: <http://www.udea.edu.co/wps/portal/udea/web/inicio/unidades-academicas/educacion/oferta-pregrado/licenciatura-pedagogia-madre-tierra/contenido/asmenulateral/plan-de-estudios/!ut/p/z1/1ZTLcpswFIZfhSxYEok7dOc6ngTfYnw3m44syVgdkIgQoe3TV046nXEudjoZL8oGpPnPd8TRO>

Lino Gomes, N. (jan/dez de 2008). Diversidade étnico-racial. Por um projeto educativo emancipatório. *Retratos da Escola*, 2(2-3), 95-108. Obtenido de <http://www.esforce.org.br/>

Lopes Norte, Â., & Reis, L. (2008). O ensaio latino americano como vetor da construção identitária e sua contribuição para as relações Brasil-América hispânica. *Ipotesi*, Juiz de Fora, 155-165.

López Intzín, J. (2004). Sin la madre tierra, muere nuestro jtal-el-jkuxlejaltik. San Cristóbal de las Casas: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. Obtenido de <https://iberoamericana.academia.edu/JuanLopezIntzin>

López Intzín, J. (2013). Ich'el ta muk?: la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa). En G. Méndez Torres, J. López Intzín, S. Marcos, & C. (. Osorio Hernández, Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios (págs. 73-106). Guadalajara: La Casa del Mago.

López Intzín, J. (2015). Ich'el-ta-muk?: la trama en la construcción del Lekil-kuxlejal. Hacia una hermenéusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal. En X. J. Leyva, R. A. Alonso, A. Escobar, & A. .. Köhler, *Prácticas otras de conocimiento(s) : Entre crisis, entre guerras (Tomo I)* (págs. 181-198). Guadalajara/Copenhague: CLACSO/RETOS.

López Intzín, J. (2015a). Ich'el-ta-muk?: la trama en la construcción del Lekil-kuxlejal. Hacia una hermenéusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal. En X. Leyva, R. Alonso, A. Hernández, A. Escobar, & A. [ Köhler, *Prácticas otras de conocimiento(s) : Entre crisis, entre guerras (Tomo I)* (págs. 181-198). Guadalajara/Copenhague: CLACSO/RETOS.

López Intzín, J. (2015a). Ich'el-ta-muk?: la trama en la construcción del Lekil-kuxlejal. Hacia una hermenéusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal. En X. J. Leyva, R. A. Alonso, A. Escobar, & A. .. Köhler, *Prácticas otras de conocimiento(s) : Entre crisis, entre guerras (Tomo I)* (págs. 181-198). Guadalajara/Copenhague: CLACSO/RETOS.

López Intzín, J. (2016). Revivir lo sagrado frente a la hidra capitalista. Instituto Hemisférico de Performance y Política, 14 de abril del 2016 (págs. 1-12). New York: Instituto Hemisférico de Performance y Política.

López Intzín, J. (12-14 de julio de 2018). Sobre el Lekil Kexlejal desde sus fundamentos espirituales. (R. Solano Salinas, Entrevistador)

López Intzín, J. (2019a). Sp'ijilal O'tan: Saberes o Epistemologías del Corazón. En M. Steuernagel, & D. (. Taylor, Estrategias Resistentes (págs. 1-23). Duke University Press y HemiPress. Obtenido de <https://resistantstrategies.hemi.press/spijilal-otan-saberes-o-epistemologias-del-corazon-es/?lang=es>

López Intzín, J. (2019b). Revivir lo sagrado frente a la hidra capitalista. Instituto Hemisférico de Performance y Política, 14 de abril del 2016 (págs. 1-12). New York: Instituto Hemisférico de Performance y Política.

López Intzín, J. (28 de junio de 2019c). Zapatismo y filosofía tseltal: Ch'ulel y el sueño de un otro devenir. España. Obtenido de <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/zapatismo-y-filosofia-tseltal-chulel-y-el-sueno-de-un-otro-devenir?fbclid=IwAR1...>

López Intzín, J. (26 de agosto de 2021). Sp'ijil O'tanil: epistemologías del corazón. Materia Abierta. Materia Abierta. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=Q7L5q6sUgcA&t=1048s&ab\\_channel=MateriaAbierta](https://www.youtube.com/watch?v=Q7L5q6sUgcA&t=1048s&ab_channel=MateriaAbierta)

López Intzín, X. (2010). Elek' nojk'etal: Ladrón de reflejos. En A. Köhler, X. Leyva Solano, X. López Intzín, D. G. Martínez Martínez, R. Watanabe, J. Chawuk, . . . P. A. Icó Bautista, Sjalal Kibeltik. Sts'isjel ja Kechtik'. Tejiendo Nuestras Raíces (págs. 317-324). México: RACCACH, CESMECA-UNICACH, CIESAS & UNAM.

López Intzín, X. (12-14 de julio de 2018). Sobre el Lekil Kexlejal desde sus fundamentos espirituales. (R. Solano Salinas, Entrevistador)

López Intzín, X. (26 de agosto de 2021). Sp'ijil O'tanil: epistemologías del corazón. Sp'ijil O'tanil: epistemologías del corazón. México, México. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=Q7L5q6sUgcA&t=1048s&ab\\_channel=MateriaAbierta](https://www.youtube.com/watch?v=Q7L5q6sUgcA&t=1048s&ab_channel=MateriaAbierta)

López-Intzín, X. (2015b). El ch'ulel pluriverso: intersubjetividad e interdependencia en los mundos maya-tseltal. En M. Millán, & D. (. Inclán, Lengua, cosmovisión, intersubjetividad.



Acercamientos a la obra de Carlos Lenkersdorf (págs. 105-116). México: UNAM-Ediciones del Lirio.

Liotard, J.-F. (1987). La condición posmoderna. Informe sobre el saber. Madrid: Cátedra.

Makarán, G. (2007). Bolivia actual-La acción del movimiento indígena. Itinerarios, 297-312. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5608501>

Makaran, G., & Gaussens, P. (. (2020). Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial. México: Bajo Tierra y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM.

Makaran, G., & Gaussens, P. (Edits.). (2020). Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial. México: Bajo Tierra A.C./Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México.

Malibrán Porto, A. d. (2006). Los Aymara: "Oprimidos pero no vencidos". México: UNAM.

Mandinga, N. (12 de marzo de 2016). Conversaciones con sabedores afro: Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Yurumanguí. (R. Solano Salinas, Entrevistador)

Mandujano Estrada, M. (Ene-Jun de 2017). Justicia epistémica y Epistemologías del Sur. OXÍMORA Revista Internacional de Ética y Política(10), 148-164.

Martín Sánchez, I. (1973 ). El nuevo concordato entre la Santa Sede y la República de Colombia. Revista de Estudios Políticos(192), 165-186.

Martín-Barbero, J. (1991). De los medios a las mediaciones. México: Editorial Gustavo Gili.

Martínez Luna, J. (2009). Eso que llaman comunalidad. Oaxaca: Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura.

Martínez Ojeda, B. (2016). Estudiantes indígenas colombianos en la educación superior: entre la multiculturalidad y la exclusión [Tesis]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Materia Abierta. (18 de abril de 2022). <https://materiaabierta.com>. Obtenido de <https://materiaabierta.com>: <https://materiaabierta.com/?lang=es>

Mato, D. (2017). Superar el racismo oculto e interculturizar las universidades. Experiencias, avances y desafíos. *Revista +E*, 188-203. doi:<https://doi.org/10.14409/extension.v0i7.7064>

Maturana, H. (1995). *La realidad: ¿Objetiva o construida? 1. Fundamentos biológicos de la realidad*. Barcelona: Anthropos-UIA- ITESO.

Maturana, H., & Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento : las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen.

Medina Melgarejo, P. (. (2015). *Pedagogías insumisas : movimientos político-pedagógicos y memorias colectivas de educaciones otras en América Latina*. México: CESMECA-UNICACH/Educación para las Ciencias en Chiapas/Juan Pablos Editor.

Melucci, A. (1986). Las teorías de los movimientos sociales. *Estudios políticos*, 5(2), 67-77. doi:<http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.1986.2.60047>

Méndez Gómez, D. (2018). El ch'ulel y el o'tan en la música tradicional del pueblo tseltal de Tenejapa. En M. L. De la Garza, & C. (. Bonfim, *la música y los mitos. Investigaciones etnomusicológicas* (págs. 45-68). Tuxtla Gutiérrez: UNICACH/UFBA.

Méndez Torres, G. (2011). El ventriloquismo y el largo caminar de las mujeres indígenas. Seminario Virtual Internacional Creación de Prácticas de conocimiento desde el género, los movimientos y las redes, (págs. 1-26). Obtenido de <http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/pdfs/TEXTOTGEORGINAMENDEZ.pdf>

Mezzadra, S., & Neilson, B. (2017). La proliferación de las fronteras. En S. Mezzadra, & B. Neilson, *La frontera como método* (págs. 19-45). Madrid: Traficantes de Sueños.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.

Mignolo, W. (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad*. Barcelona: CIDOB-Barcelona Centre for International Affairs.

Miranda, A. P., Muniz, J. d., Almeida, R. R., & Cafezeiro, F. (2022). Terreiros sob ataque? A governança criminal em nome de Deus e as disputas do domínio armado no Rio de Janeiro. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 619-650. doi:<https://doi.org/10.4322/dilemas.v15nesp4.46976>

Morin, E. (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. México: Gedisa.

Morin, E. (2001). *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Anaya.

Munanga, K., & Gomes, N. L. (2006). *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global (Coleção para entender).

Muyolema, A. (2001). De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. En I. (. Rodríguez, *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. (págs. 1-32). Amsterdam; Atlanta: Rodopi.

Nahuelpan, H. (2015). Los desafíos de un diálogo epistémico intercultural: pueblo mapuche, conocimientos y universidad. En X. Leyva, R. Alonso, A. Hernández, & A. K. Escobar, *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras (Tomo I)* (págs. 159-180). Guadalajara/Copenhague: CLACSO/RETOS.

Nascimento, A. d. (1980). Quilombismo. Un concepto que surge del proceso histórico-cultural de la población afrobrasileña. En E. Larkin Nascimento (Ed.), *Afrocentricidad. Un enfoque epistemológico innovador*. Panamá: Sankofa.

Nietzsche, F. (2003 [1883]). *Así habló Zaratustra*. Alianza . Obtenido de <http://esystems.mx/BPC/llyfrgell/0445.pdf>

Nunes, G. H. (2019). Lideranças Negras, Terra e Educação em Quilombos. En M. A. Silva, & G. R. Rosa, *Pedagogias populares e epistemologias feministas latino-americanas* (págs. 149-169). Curitiba: Brazil Publishing.

Oliveira, E. (2007). *Filosofía da Ancestralidade: corpo de mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Gráfica Popular.

Oliveira, E. D. (mayo/octubre de 2012). *Filosofía da ancestralidade como filosofía africana: educação e cultura afro-brasileira*. *Revista Sul-Americana De Filosofia E Educação (RESAFE)*(18), 28–47. doi:<https://doi.org/10.26512/resafe.v0i18.4456>

Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC-. (30 de enero de 2018). *Organización Nacional Indígena de Colombia*. Obtenido de ONIC Comunicados Regionales: <https://www.onic.org.co/comunicados-regionales/2277-criomc-respalda-la-denuncia-de-la-onic-del-possible-extermínio-estadístico-en-el-censo-2018>

Orozco Fuentes, B. (21 de abril de 2019). *Diccionario iberoamericano de filosofía de la educación*. Obtenido de *Diccionario iberoamericano de filosofía de la educación* : <https://fondodeculturaeconomica.com/dife/index.aspx>

Pacheco, J. E. (21 de octubre de 2013). 'Pinche', la palabra que México le dio al mundo: José Emilio Pacheco. Obtenido de [www.aristeguinoticias.com](http://www.aristeguinoticias.com): <https://aristeguinoticias.com/2110/kiosko/pinche-la-palabra-que-mexico-le-dio-al-mundo-segun-jose-emilio-pacheco/>

Paredes, J. (2012). *Las trampas del patriarcado*. En C. F. *Emancipación, Pensando los feminismos en Bolivia* (págs. 89-112). La Paz: Conexión Fondo de Emancipación.

Parreira da Silva, V., & Rufino, L. (2021). *Notas sobre o Ser/Saber afrodiaspórico: ancestralidade, circularidade e pertencimento como motrizes para uma educação contracolonial*. *CAPOEIRA. Revista de Humanidades e Letras*, 7(1), 64-77.

Pedraza Gómez, Z. (2007). *Perspectivas de los estudios del cuerpo*. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (págs. 1-27). Guadalajara: Asociación Latinoamericana de Sociología.

Pedraza, Z. (2013). *Por el Archipiélago del cuerpo: Experiencia, práctica y representación*. *Nómadas*(39), 13-27.

Pérez Mora, R., Guzmán Tovar, C., Sieglin, V., Mena Farrera, R. A., Basail Rodríguez, A., & Quintar, E. (2020). *Academias asediadas. Convicciones y conveniencias ante la precarización. Convicciones y conveniencias ante la precarización.* (A. Basail Rodríguez, Ed.) Buenos Aires/Tuxtla Gutiérrez: CLACSO/CESMECA-UNICACH.

Pérez Moreno, M. P. (2015). O'tanil. Stalel tseltaletik. Una apuesta por un conocimiento propio desde los pueblos originarios. En X. Leyva, R. Alonso, A. Hernández, A. Escobar, & A. [ Köhler, *Prácticas otras de conocimiento(s) : Entre crisis, entre guerras* (Tomo I) (págs. 429-450). México/Copenhague: RETOS/CLACSO.

Pérez Moreno, M. P. (2021). "Eres mujer": Violencias hacia las mujeres en nuestras formas de sentir-pensar-decir-vivir-hablar tseltal. Bachajón, Chiapas, México (Tesis doctoral). México: UNAM.

Piazzini Suárez, C. E. (2014). Conocimientos situados y pensamientos fronterizos: una relectura desde la universidad. *Geopolítica(s)*, 5(1), 11-33. doi: [https://doi.org/10.5209/rev\\_GEOP.2014.v5.n1.47553](https://doi.org/10.5209/rev_GEOP.2014.v5.n1.47553)

Piazzini Suárez, C & Montoya Arango, V (2022). *Cartografías, mapas y contramapas.* Universidad de Antioquia: Medellín.

Pluriversidad Amawtay Wasi. (17 de diciembre de 2015). Pluriversidad Amawtay Wasi. Obtenido de Pluriversidad Amawtay Wasi: <https://amawtaywasi.org/nosotros/>

Pons Rabasa, A. (2019). Desafíos epistemológicos en la investigación feminista: hacia una teoría encarnada del afecto. *Debate Feminista*(57 ), 134-155. doi:<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2019.57.08>

Pratt, M. L. (01 de enero de 1999). A critica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco. *Travessia. Crítica Cultural Latino-americana*, 7-29.

Prieto Fontecha, F. C., & Solano Salinas, R. (LiminaR. Estudios sociales y humanísticos de 2021). Manuel Quintín Lame entre 1910 y 1939: reflexiones desde la re-existencia. *LiminaR. Estudios Sociales Y Humanísticos*, 20(1), 1-19. doi:<https://doi.org/10.29043/liminar.v20i1.875>

Quijano, A. (2014). La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder (págs. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.

Resguardo San Luis. (2018). Encuentro intergeneracional para la memoria de afectaciones y resistencia del pueblo Korebajü en el Caquetá. Milán - Caquetá: Resguardo San Luis.

Ricoeur, P. (1990). Freud: una interpretación de la cultura. México: Siglo XXI.

Río, J. G. (2015). Por una pedagogía del encuentro. 3er Congreso Latinoamericano de Filosofía de la Educación (págs. 1-14). México: UNAM.

Rivera Cusicanqui, S. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. (IDIS/UMSA, Ed.) Temas Sociales(11), 49-64.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2010a). Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2010b [1984]). Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Quechua 1900-1980. La Paz: La mirada salvaje.

Rivera Cusicanqui, S. (12 de marzo de 2014). Conversa del Mundo - Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos. (B. d. Santos, Entrevistador) Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>

Rivera Cusicanqui, S. (4 de enero de 2014). Decir que Evo Morales es indígena es sólo un recurso retórico. (E. Nizkor, Entrevistador)

Rivera Cusicanqui, S. (2015). Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires: Tinta Limón (Nociones Comunes).

Rivera Cusicanqui, S. (14 de Octubre de 2018). Conversatorio Silvia Rivera Cusicanqui y Silvia Federici. (S. Federici, Entrevistador) Ciudad de México: FIL Zócalo CDMX . Obtenido

de

[https://www.youtube.com/watch?v=ujiSiDEBaFQ&ab\\_channel=Mart%C3%ADnL%C3%B3pezGallegos](https://www.youtube.com/watch?v=ujiSiDEBaFQ&ab_channel=Mart%C3%ADnL%C3%B3pezGallegos)

Rivera Cusicanqui, S. (mayo-agosto de 2018). Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible. *Andamios*, 179-193. (A. Cacopardo, Entrevistador) Recuperado el 14 de julio de 2022, de <https://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v15n37/1870-0063-anda-15-37-179.pdf>

Rivera Cusicanqui, S. (mayo-agosto de 2018). Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible. *Andamios*, 179-193. (A. Cacopardo, Entrevistador) Recuperado el 14 de julio de 2022, de <https://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v15n37/1870-0063-anda-15-37-179.pdf>

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2018a). *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (mayo-agosto de 2018b). Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible. *Andamios*, 179-193. (A. Cacopardo, Entrevistador) Recuperado el 14 de julio de 2022, de <https://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v15n37/1870-0063-anda-15-37-179.pdf>

Rivera Cusicanqui, S. (17 de febrero de 2019). Silvia Rivera Cusicanqui: “Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano”. *El Salto*, 1-10. (K. Barber, Entrevistador) Obtenido de <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento>

Rocha Vivas, M (2018). *Míngas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. Bogotá: Universidad de los Andes/Pontificia Universidad Javeriana.

Rodrigues, H. (14 de enero de 2019). *Pedagogia das Encruzilhadas # 1 • Luiz Rufino*. Rio de Janeiro, Brasil. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=gatikyv\\_2mI&ab\\_channel=pedagogiadasencruzilhadas](https://www.youtube.com/watch?v=gatikyv_2mI&ab_channel=pedagogiadasencruzilhadas)

Rufino, L. (2015). Exu e a pedagogia das encruzilhadas: sobre conhecimentos, educações e pós-colonialismo. VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e Educação (págs. 1-12). Rio de Janeiro: UFRJ.

Rufino, L. (2016). Exu e a pedagogia das encruzilhadas. Seminario para estudiantes de PPGAS-MN / UFRJ (págs. 1-15). Rio de Janeiro: UFRJ. doi:ISSN: 2359-0211

Rufino, L. (enero-junio de 2017). Performances Afro-diaspóricas e Descolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. *Antropolítica-Revista Contemporânea de Antropologia*(40), 54-80. doi:<https://doi.org/10.22409/antropolitica2016.1i40.a41797>

Rufino, L. (Out/Dez de 2019). Pedagogia das Encruzilhadas. Exu como Educação. *Exitus*, 9(4), 262-289.

Rufino, L. (2019a). Pedagogia das Encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula.

Rufino, L. (Out/Dez de 2019a). Pedagogia das Encruzilhadas (Vol. 9). Rio de Janeiro: Mórula [Edición para Kindle].

Rufino, L. (2019b). Pedagogia das Encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula.

Rufino, L. (Out/Dez de 2019b). Pedagogia das Encruzilhadas. Exu como Educação. *Exitus*, 9(4), 262-289.

Rufino, L. (Out/Dez de 2019b). Pedagogia das Encruzilhadas. Exu como Educação. *Exitus*, 9(4), 262-289.

Rufino, L. (7 de enero de 2020). DIVERSA-Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina. Obtenido de Exu y la Pedagogía de las Encrucijadas: <https://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/exu-y-la-pedagogia-de-las-encrucijadas/#more-4818>

Rufino, L. (2021). Vence-demanda. Educação e descolonização. Brasil: Mórula.

Rufino, L. (2021). Vence-demanda. Educação e descolonização. Rio de Janeiro [Edición para Kindle], Brasil: Mórula.

Ruiz, M. (2021). La ira de los murciélagos. Camelot América.

Sack, R. D. ([1986] 2009). El sentido de la territorialidad. En R. D. Sack, Territorialidad humana. Su teoría e historia (U. N. Colombia, Trad., págs. 5-28). Cambridge: Cambridge



University Press. Obtenido de  
[https://www.humanas.unal.edu.co/estepa/files/9713/3050/6990/Sack\\_territorialidad.pdf](https://www.humanas.unal.edu.co/estepa/files/9713/3050/6990/Sack_territorialidad.pdf)

Sack, R. D. (2009 [1986] ). El sentido de la territorialidad. En R. D. Sack, Territorialidad humana. Su teoría e historia (U. N. Colombia, Trad., págs. 5-28). Cambridge: Cambridge University Press. Obtenido de  
[https://www.humanas.unal.edu.co/estepa/files/9713/3050/6990/Sack\\_territorialidad.pdf](https://www.humanas.unal.edu.co/estepa/files/9713/3050/6990/Sack_territorialidad.pdf)

Said, E. ([1979] 2008). Orientalismo. Barcelona: Random House Mondadori.

Said, E. ([1997] 2002). Orientalismo. Barcelona: Random House Mondadori.

Sakai, N. (1997). Translation and Subjectivity. On «Japan» and Cultural Nationalism. Minneapolis-Londres: University of Minnesota Press.

Sánchez, E., & Molina, H. (2010). Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.

Santiago, R. G.-v.-G., & Grosfoguel, R. (s.f.).

Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Tèoria Social. Obtenido de Epistemologías del Sur. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Tèoria Social:  
[http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/EpistemologiasDelSur\\_Utopia%20y%20Praxis%20Latinoamericana\\_2011.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/EpistemologiasDelSur_Utopia%20y%20Praxis%20Latinoamericana_2011.pdf)

Santos, B. d. (2006). La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En B. d. Santos, Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires) (págs. 13-41). Buenos Aires: CLACSO.

Santos, B. d. (2011). Las epistemologías del Sur. En C.-C. d. Barcelona, Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales (págs. 9-22). Barcelona: Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB).

Santos, B. d. (2011). Las epistemologías del Sur. En C. d. (CIDOB), Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales (págs. 9-22). Barcelona: Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB).

Santos, B. d. (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En B. d. Santos, & M. P. Meneses, Epistemologías del Sur. Perspectivas (págs. 21-66). Madrid: Akal.

Santos, M. (2000). La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción. Barcelona: Ariel.

Schechner, R. (2000). Performance. Teoría y prácticas interculturales. Buenos Aires : Libros del Rojas-UBA.

Scherbosky, F. (agosto de 2015). Geocultura: un aporte de Rodolfo Kusch para pensar la cultura desde una perspectiva intercultural. Pensamiento e Ideas(7), 43-52. Obtenido de [http://www.cedinpe.unsam.edu.ar/sites/default/files/pdfs/scherbosky\\_federica-geocultura.pdf](http://www.cedinpe.unsam.edu.ar/sites/default/files/pdfs/scherbosky_federica-geocultura.pdf)

Schultes, R. E., & Hofmann, A. (2010). Plantas de los dioses: Orígenes del uso de los alucinógenos. México: Fondo de Cultura Económica.

Segato, R. (Diciembre de 2006). En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea. Politika. Revista de Ciencias Sociales(2), 129-148.

Segato, R. (2018). Contra-pedagogías de la crueldad . Buenos Aires: Prometeo Libros.

Sepúlveda Chavez, M. (abril/septiembre de 2018). Reflexiones sobre la Capoeira Angola como práctica educativa emancipatoria. Trenzar. Revista de Educación Popular, Pedagogía Crítica e Investigación Militante(2), 51-64.

Sierra, Z. (Ed.). (2004). Voces indígenas universitarias. Expectativas, vivencias y sueños. Medellín, Colombia: COLCIENCIAS, Grupo Diverser-Universidad de Antioquia, IESALC-UNESCO, OIA-INDEI.

Simas, Antonio, L., & Rufino, L. (2018). Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas. Río de Janeiro: Mórula [Edición para Kindle].

Simas, L. A., & Rufino, L. (2019). Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro : Mórula.

Simas, L. A., & Rufino, L. (2020). Encantamento. Sobre política de vida. Río de Janeiro: Mórula. Edición para Kindle.

Sinigui, S. (24 y 3 de agosto-septiembre de 2022). Sobre el proceso de construcción de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. (R. Solano Salinas, Entrevistador)

Slave Voyages Project. (23 de junio de 2022). Proyecto Viajes Esclavistas. Obtenido de [www.slavevoyages.org](http://www.slavevoyages.org): <https://www.slavevoyages.org/about/about#>

Sodré, M. (2017). Pensar Nagô. Río de Janeiro: Editora Vozes.

Solano Salinas, R. (2015). Yajeceros de Ciudad. Subjetividad y subjetivación en tomadores de Yajé ciudadanos en Bogotá. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Solano Salinas, R. (2018). Diario de campo I: Aprendiendo en la Yajé Bwé. Puerto Leguízamo.

Solano Salinas, R. (2020). Caminando de la mano de otros buenos vivires en el sureste mexicano: del lekil kuxlejäl a diversas prácticas de construcción de otros mundos posibles. En A. Mora: Buenos vivires y transiciones: la vida dulce, la vida bella, la vida querida, la vida sabrosa, la vida buena, la vida plenitud: convivir en armonía (págs. 87-140). Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO.

Solano Salinas, R. (2021). Los conocimientos/saberes como insurgencia geopolítica en Latinoamérica y el Caribe. *Abya-Yala. Revista sobre acceso a justiça e direitos nas Américas*, 5(2), 220-245. doi: <https://doi.org/10.26512/abyayala.v5i2>

Solano Salinas, R., & Bonfim, C. (2022). Caminando trochas por la diversidad de conocimientos/saberes en Latinoamérica y el Caribe. En A. Basail Rodríguez, A. Köhler, & M.

L. De la Garza, Figuraciones transculturales. Estudios críticos sobre geoculturas y agencias (págs. 25-68). Tuxtla-Gutiérrez: CESMECA-UNICACH.

Solano Salinas, R., & Prieto Fontecha, C. (2018). Caminos de la re-existencia: conversa sobre el devenir otro(s) desde la comunicación en escenarios interculturales. En G. Muñoz González, Revisitar la comunicación popular, ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política (págs. 193-263). Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - Uniminuto.

Solano Salinas, R., & Valencia, M. A. (2018). Diario de campo II: Aprendiendo en la Yajé Bwé. Puerto Leguizamo.

Statista. (9 de agosto de 2021). La población indígena en el continente americano. Obtenido de <https://es.statista.com/>: <https://es.statista.com/grafico/19589/poblacion-indigena-en-paises-americanos/>

Steiner, R. (2020 [1917]). Los enigmas del Alma. Madrid: Rudolf Steiner.

Stengers, I. (julio/diciembre de 2014). La propuesta cosmopolítica. Revista Pléyade(14), 17-41.

Stocco, M. (2018). El concepto de taypi ch'ixi como aporte al estudio de la poesía mapuche bilingüe. Mundo Amazónico, 1(9), 87-103. doi: <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v9n1.64628>

Strathern, M. ( [1991] 2004). Partial Connections. Walnut Creek: AltaMira Press.

Strathern, M. (2004 [1991]). Partial Connections. Walnut Creek: AltaMira Press.

Subcomandante Insurgente Galeano, E. (2015). El Método, la bibliografía y un Drone en las profundidades del sureste mexicano. En P. d. EZLN, El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista (págs. 210-223). Sin pie de imprenta.

Svampa, M. (2019). Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. . Buenos Aires: CLACSO .

Tamayo Osorio, C. (2018). Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, etnomatemática y formación de profesores. *Ciencia & Educação*, 24(3), 759-777. doi: <https://doi.org/10.1590/1516-731320180030014>

Tambiah, S. J. (2018 [1984]). *Cultura, pensamento e ação social: Uma perspectiva antropológica*. Vozes [Edición para Kindle].

Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá : Norma.

Thiong'o, N. w. ([1985] 2015). *Descolonizar la mente*. Penguin Random House/Grupo Editorial, S. A. U.

Thiong'o, N. w. ([1993] 2017). *Desplazar el centro. La lucha por las libertades culturales*. Barcelona: Rayo Verde.

Ticona Alejo, E. (2003). Pueblos indígenas y Estado boliviano. La larga historia de conflictos. *Gazeta de Antropología*, 1-7. Obtenido de [https://www.ugr.es/~pwlac/G19\\_10Esteban\\_Ticona\\_Alejo.pdf](https://www.ugr.es/~pwlac/G19_10Esteban_Ticona_Alejo.pdf)

Torres Espinosa, M. d. (2012). Entrevista a Josefa Kirvin Kulix, sacerdotisa maya, de Candelaria, Chiapas, México. Comitán: Tlahui Educa. Obtenido de [http://www.tlahui.com/educa/comunidad/tesinas/temazcal\\_sacerdotisa\\_maya.pdf](http://www.tlahui.com/educa/comunidad/tesinas/temazcal_sacerdotisa_maya.pdf)

Torres Méndez, G. (2013). Mujeres Mayas-Kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones. En G. Torres Méndez, J. López Intzin, S. Marcos, & C. Osorio Hernández, *Senti-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos originarios* (págs. 27-61). Guadalajara: Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México A. C./Taller editorial La Casa del Mago/Red de Feminismos Descoloniales.

Torres-García, J. (1944). *La Escuela del Sur. Lección 30. 1935*. En J. Torres-García, *Universalismo Constructivo (International Center For The Arts Of The Americas At The Museum Of Fine Arts, Houston ed., págs. 213-219)*. Buenos Aires: Poseidón. Recuperado el 15 de diciembre de 2021, de

<https://icaa.mfah.org/s/es/item/1245960#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-55%2C486%2C2106%2C1178>

Touraine, A. (2006). Los movimientos sociales. *Revista Colombiana de Sociología* (27), 255-278.

Trouillot, M.-R. (1995). Una historia impensable. La Revolución haitiana como un no-acontecimiento. En M.-R. Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History* (M. Talens, Trad., págs. 70-10). Boston: Beacon Press and International Editors' Co.

Trucco, D. (2014). Educación y desigualdad en América Latina. (CEPAL, Ed.) *CEPAL-Serie Políticas Sociales*(200 ), 1-33.

Tunubalá, T. J., & Pechené Muelas, M. L. (2010). 518 años de resistencia, 200 años de lucha de los pueblos. El deber, el derecho de re-existencia y la libertad. *Maguaré*(24).

Turner, V. (2002). La antropología del performance. En I. (. Geist, *Antropología del ritual* (págs. 103-144). México: INAH.

UACO. (3 de abril de 2021). Universidad Autónoma Comunalitaria de Oaxaca. Obtenido de Universidad Autónoma Comunalitaria de Oaxaca: <https://uaco.edu.mx/la-universidad-1/>

Uexküll, J. v. (1951). Ideas para una concepción biológica del mundo. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

UMSA. (12 de diciembre de 2020). Programa de posgrado en Literatura-UMSA. Obtenido de Maestría en Literatura: <https://www.literatura.edu.bo/postgrado/index.php/component/content/article/13-docentes/23-omar-rocha-velasco>

UNITIERRA-Oaxaca. (15 de julio de 2018). Universidad de la Tierra. Obtenido de Universidad de la Tierra: <https://unitierraoax.org/>

URACCAN. (23 de marzo de 2020). Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense. Obtenido de URACCAN: <https://www.uraccan.edu.ni/uraccan/institucion/identidad-institucional>

Uribe Roldán, J. (2011). La investigación documental y el estado del arte como estrategias de investigación en ciencias sociales. En Páramo: La investigación en Ciencias Sociales: estrategias de investigación (págs. 195-210). Bogotá : Universidad Piloto de Colombia.

Vallejo, Fernando (2007). La puta de babilonia. Planeta: Bogotá.

Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (1997). De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana. Gedisa: Barcelona.

Viveiros de Castro, E. (2013). La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas. Buenos Aires: Tinta Limón.

Vizer, E. (janeiro/junho de 2005). Aportes a una teoría social de la comunicación. Intexto, 1(12), 1-14.

Wallerstein, I. ([1991] 2007). Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el sistema moderno mundial. Barcelona: Kairós.

Wallerstein, I. (2006). Análisis de Sistemas-mundo. México: Siglo XXI.

Walsh, C. (enero-febrero de 2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. Signo y Pensamiento, XXIV(46), 39-50.

Walsh, C. (2007). (De)colonialidad e interculturalidad epistémica: Política, ciencia y sociedad de otro modo. En J. L. Saavedra, Educación superior, interculturalidad y descolonización. La Paz: PIEB/CEUB.

Walsh, C. (febrero de 2010). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir y re-vivir. Entrepalabras. Revista de Educación en el Lenguaje, la Literatura y la Oralidad.

Walsh, C. (2017). Gritos, grietas y siembras de vida. Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial. Oaxaca: Unitierra-Oaxaca.

Weber, M. ([1919] 2003). El político y el científico. Buenos Aires: Prometeo .

Yagenova, S. V. (2017). Movimientos sociales guatemaltecos: del proceso de paz a un nuevo ciclo de lucha popular 1996-2013. En A. Paul, & A. (. Cordero Ulate, Movimientos sociales en América (págs. 563-564.). Buenos Aires: CLACSO.

Zibechi, R. (2007). Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento. Lima: UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS/FUNDACIÓN FORD.