



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 105, 2024, e10864335
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Etnografía decolonial y diversidades epistémicas

Decolonial ethnography and epistemic diversities

Magdalena LAGUNAS VÁZQUES

<https://orcid.org/0000-0002-9752-5684>

vaz.lag@gmail.com

Universidad Intercultural de Chiapas-CONACYT, México.

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10864335>

RESUMEN

El presente artículo expone la necesidad de decolonizar y transdisciplinar la etnografía; el objetivo principal de la investigación es plantear la transdisciplina fuerte y la decolonización desde el paradigma intercultural como componentes éticos para rediseñar nuevos enfoques etnográficos, y propiciar en las ciencias sociales justicia epistémica y cognitiva. El proceso metodológico incluyó una exhaustiva revisión documental, a través de base de datos en páginas web y motores de búsqueda académica y científica. Se plantea una propuesta de participación en la construcción del conocimiento con el otro a través del encuentro, comprender la diversidad epistémica, y abrazar la complejidad, siendo conscientes de los procesos de pensamiento, propiciando un nuevo tipo de consciencia colectiva, que permita desarrollar epistemes heterodoxas y críticas, reconociendo al mismo nivel de validez la información y los conocimientos de las ciencias sociales occidentales y la cognición y episteme indígena, y en general toda epistemología humana.

Palabras clave: Transdisciplina, epistemologías; ambientales; diálogo; consciente.

ABSTRACT

This article exposes the need to decolonize and transdisciplinar ethnography, the main objective of the research is to propose a strong transdiscipline and decolonization from the intercultural paradigm as ethical components to redesign new ethnographic approaches, and to promote epistemic and cognitive justice in the social sciences. The methodological process included an exhaustive documentary review, through a database in web pages and academic and scientific search engines. A proposal for participation in the construction of knowledge with the other through encounter, understanding epistemic diversity, and embracing complexity is proposed. Being aware of the thought processes, promoting a new type of collective consciousness; allowing the development of heterodox and critical epistemes. Recognizing at the same level of validity the information and knowledge of western social sciences and indigenous cognition and episteme, and in general all human epistemology.

Keywords: Transdisciplinary, epistemologies; environmental; dialogue; conscious.

Recibido: 02-12-2023 • Aceptado: 15-02-2024



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

En este artículo se analiza el trabajo etnográfico desde una perspectiva decolonial y transdisciplinaria, exponiendo la necesidad de decolonizar y transdisciplinar la etnografía, el objetivo principal de la investigación es plantear la transdisciplina fuerte, y la decolonización desde el paradigma intercultural como componentes éticos para rediseñar nuevos enfoques etnográficos, y propiciar en las ciencias sociales justicia cognitiva (Rocha-Buelvas 2017). El presente trabajo se enmarca en una investigación documental (López 2002; Valles 2003); se llevó a cabo una revisión exhaustiva de la temática a través de base de datos en páginas web y motores de búsqueda académica y científica, durante aproximadamente dos años. El proceso metodológico consistió en 1) revisión en motores de búsqueda académica y científica tales como Redalyc, Google Scholar, Scielo, Dialnet, Scopus, entre otros; y en 2) páginas web, tales como bases de datos de redes de investigación científica y redes sociales académicas (entre ellas redes conacyt, researchgate y Academia.edu). Se presenta la información del análisis organizada en cinco temas: i. Colaboración decolonial, que se relaciona con la existencia de un mediador decolonial, que en vez de investigar, visibilice a través de una reflexión común que incluya acciones de conversar alterativo, y contemplación comunal (que en el diálogo consciente significa básicamente contemplación-meditación-integración); dentro de este tema se incluyen la interculturalidad como una comprensión, un entendimiento y una práctica para decolonizar el conocimiento, y el diálogo consciente, vinculado estrechamente al diálogo de saberes como una práctica decolonizadora y emancipatoria (en todos los sentidos); el tema ii. Objeto y sujeto, menciona las dificultades ontológicas y epistémicas de dichos conceptos en las ciencias sociales en particular, y en la ciencia occidental en general; y como la diversidad epistémica trasciende esas contradicciones. Se continúa con el tema iii. Esencialismos, concepto que desde las ciencias sociales occidentales, funciona limitando la comprensión de los conocimientos provenientes de otras fuentes, y como las epistemologías ambientales indígenas, entre otros paradigmas interculturales derrumban los esencialismos que se plantean en las ciencias sociales occidentales. El planteamiento del tema iv. Filosofías interculturales, se propone como una amplitud epistémica-cognitiva para ensanchar el conocimiento. La propuesta es para Otras ciencias y filosofías que permitan relativizar la racionalidad científica en términos culturales, y erradicar la hegemonía de la lógica, dominio y racionalidad occidental, para la decolonización. Identificando en el último tema v. Diversidad epistémica, dos principales componentes: la Ecología de saberes y la Semiopraxis epistémica amerindia como formas, expresiones y herramientas (acciones) para el entendimiento, conocimiento, emprendimiento del hacer decolonial, u Otras ciencias. Finalmente se describen las conclusiones y principales resultados del análisis realizado.

CONTEXTO HISTÓRICO ETNOGRÁFICO

Históricamente la etnografía nace como un ejercicio intelectual-científico social colonial (Tapia y Pérez, 2018: 1), que continúa incluso ya entrada, lo que reconocemos como, la etnografía moderna, en las declaraciones de Malinowski en su clásico *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, se puede ejemplificar dicha manifestación etnográfica colonial:

... Captar lo que llamaríamos el sentido de la vida tribal ... ¿Cuál es, pues, la magia del etnógrafo que le permite captar el espíritu de los indígenas, el auténtico cuadro de la vida tribal? (Malinowski, 1973; 3), ... Dado que el indígena no es un compañero moral para el hombre blanco, después de haber estado trabajando con él durante varias horas, viendo cómo cuida sus huertos, o dejándole que cuente anécdotas de su folklore, o discutiendo sus costumbres, es natural que apetezca la compañía de alguien como nosotros (Malinowski, 1973; 4).

Aunado a un sesgo de interpretación eurocéntrico fuerte, donde las sociedades occidentales eran el modelo o la norma de sociedad; otorgándole con ello al hombre de ciencia occidental (en este caso al etnógrafo), toda posibilidad de deducir y generalizar la información/conocimiento sobre cualquier cultura tribal en estudio:

[En la sociedad occidental] ...cada institución tiene sus miembros instruidos, sus historiadores, sus archivos y documentos, mientras que la sociedad indígena no tiene nada de eso. ...Para el etnógrafo, la solución consiste en recoger datos concretos de pruebas testimoniales y forjar sus propias deducciones y generalizaciones. Esto parece evidente, pero no fue resuelto o por lo menos practicado en etnografía, hasta que los hombres de ciencia comienzan a hacer trabajo de campo (Malinowski, 1973; 6).

Durante la década de los ochenta y en la de 1990, de acuerdo a Blanco (2012) a raíz de la "crisis de representaciones" se plantean y proponen diferentes cuestionamientos sobre el paradigma positivista, y sus reglas que se reconocían clásicas para llevar a cabo lo que se reconoce como la investigación científica tradicional, dando paso a nuevos procedimientos/planteamientos metodológicos. Llegando con ello a lo que se conoce como el "giro narrativo" entrando el presente siglo, este procedimiento aparte de dar importancia a los aspectos literarios, también reivindica la multiplicidad de maneras y formatos para llevar a cabo investigaciones en las ciencias sociales y humanísticas (Blanco, 2012).

Tal como lo plantea Goodall (2008; 11) la investigación cualitativa elaborada en la academia (como narrativa de no ficción), se le nombra de diversas formas, entre ellas: etnografía narrativa, etnografía personal, escritura preformativa, autoetnografía, práctica creativa analítica, sociología lírica, autobiografía, narrativa heurística, entre otras. Actualmente la etnografía se considera un método holístico, de gran uso en los estudios socioantropológicos, se puede decir que es una práctica académica en construcción sociohistórica constante.

DIVERSIDADES ETNOGRÁFICAS

La autoetnografía es un enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal con el fin de comprender la experiencia cultural. Esta aproximación desafía las formas canónicas de hacer investigación y de representar a los otros, a la vez que considera a la investigación como un acto político, socialmente justo y socialmente consciente (Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2015). Las Historias de vida de acuerdo a Ferrarotti (2007; 15) entre los argumentos centrales de este tipo de etnografía están: 1) que el hombre no es un dato sino un proceso, el cual actúa en forma creativa en su mundo cotidiano, es decir, lo social implica una historicidad. 2) vinculación entre texto y contexto: posibilidad de la autopercepción del individuo-sujeto histórico vinculado a un ambiente contextual (proceso vivencial). 3) constatación del individuo como agente histórico.

Etnografía virtual y netnografía, los planteamientos al respecto son diversos y la proliferación de propuestas ha sido constante a lo largo de los últimos años, entre ellos se tienen: etnografía digital-virtual, netnografía, etnografía conectiva, etnografía de la red, ciber-etnografía, etcétera. Las diversas formas de conceptualizar la etnografía virtual están asociadas con una reflexión sobre el trasfondo cultural de internet y sobre el diálogo de las experiencias y las interacciones sociales con ese trasfondo cultural (Dominguez et al., 2007). La netnografía básicamente es la aplicación de la etnografía al estudio del ciberespacio, presentándose como una técnica de investigación de las vivencias en los espacios virtuales (Turpo, 2008; 81). Existen autores que consideran diferencias entre la etnográfica y la netnográfica, entre otras cosas, destacan que el proceso netnográfico representa más dificultad para delimitar el campo de investigación y determinar la cantidad de conversaciones para ser analizadas (Sánchez y Ortíz, 2017).

Al respecto, la propuesta del presente artículo, se relaciona con lo planteado por Blanco (2012; 67), donde considera importante impulsar la praxis de una verdadera interdisciplinariedad [mejor aún transdisciplina] que respete y valore en igualdad de condiciones una gama de posibilidades epistemológicas y metodológicas (pluralidad epistemológica; diversidad epistémica). Inspirar en el uso de formas de generación de conocimiento y diferentes modalidades de exposición/presentación de resultados dentro de las ciencias sociales con justicia epistémica. Aunado a la necesidad urgente que comunica Denzin (2010; 425): se necesita una comunidad metodológica y ética que respete y celebre la diversidad paradigmática y

metodológica. Y vaya más allá en el uso de otras epistemologías, supuestos, fundamentos y paradigmas de investigación en sentido decolonial.

¿POR QUÉ ES URGENTE DECOLONIZAR Y TRANSDISCIPLINAR LA ETNOGRAFÍA?

Cada conocimiento que se genera en el corazón de una cultura está impregnado de los significados, simbolismos y sistemas epistémicos de dicha cultura en lo individual (Estermann 1998, 100, 124). La comunicación intercultural permite tener las condiciones para comprender que lo que cuenta como mundo para cada cual depende de su lenguaje, conocimientos, creencias, normas y valores (Gómez 2015, 294). Más específicamente, el mundo en el que vivimos está fuertemente constituido por nuestros presupuestos valorativos y nosotros nos constituimos a lo largo de nuestra vida a partir de lo que hemos aprendido y tenemos por valioso, comprender el lenguaje de otro mundo implica comprender su sistema de valores (Gómez 2015, 294).

La tendencia occidental a la universalización y abstracción en lo gnoseológico nos da una estructura empobrecida de la realidad, y de la diversidad e individualidad de los fenómenos que se nos presentan en nuestra experiencia vivencial (Estermann 1998, 117). La “ciencia occidental” en este sentido es una “representación lógica” (o “noética”) de la “realidad” (lo que es natural, naturaleza) mediante el concepto (Estermann 1998, 117). El “concepto” y la proposición –abstracto-universal– solo permiten la interpretación de algo de una sola forma (Estermann 1998, 117). Por lo que al convertirse hegemónicamente como la única forma de relacionarse con el mundo la ciencia occidental es devastadora (Rivera-Cusicanqui, 2018, 32).

En ciertos campos del conocimiento, de importancia crucial actualmente, tales como la conservación de la biodiversidad, se hace indispensable el conocimiento local y el saber comunitario y tradicional. Los grupos originarios poseen una concepción epistémica indígena para nombrar su mundo, interpretar sus simbolismos, sus culturas con palabras propias (Betancourt et al. 2015, 268). La complejidad de la interacción entre sistemas físicos, botánicos, zoológicos y ecológicos, requiere de la concurrencia entre diversos sistemas epistémicos; en ese sentido puede decirse que la conservación de la diversidad biológica depende de la conservación de la diversidad epistémica (Betancourt et al. 2015, 268). Este tipo de conocimiento plantea la necesidad de desarrollar epistememas heterodoxos y críticas que permitan una “deconstrucción crítica de la academia”, así como la construcción de “mediaciones institucionales alternativas” (Panotto 2020, 52).

Arellano-López *et al.* (2015, 26) mencionan que para potenciar el saber comunitario es importante que la filosofía y la historia social de la ciencia desarrollen su sensibilidad y sus metodologías, para detectar los diversos formatos en que una cultura plantea, resuelve y difunde sus problemas científicos. Los mismos autores consideran que la investigación puede plantearse en dos niveles: ideal y pragmático. El primero formula modelos idóneos. El segundo, realiza estudios de caso. Desde este planteamiento se considera que la pragmática ofrece un terreno muy fértil, para detectar paradigmas, problemas, modelos, categorías y estudios de caso, desarrollados por una cultura, así como, para analizar las dificultades que esa cultura puede enfrentar para transmitir y compartir sus preocupaciones científicas con otras culturas (Arellano-López et al. 2015, 26).

LA TRANSDISCIPLINA ÉTICA PARA NUEVOS ENFOQUES ETNOGRÁFICOS

La transdisciplinariedad, más que una disciplina nueva o una superdisciplina, es en realidad una forma distinta de ver el mundo: es más sistémica y más holística. Aunque la epistemología de la transdisciplinariedad puede estar relativamente clara, de acuerdo a Max-Neff (2016, 211) su aplicabilidad como metodología en las ciencias sociales aún sufre de deficiencias, sobre todo en relación a los niveles de realidad social, al respecto Max-Neff (2016, 211) se hace el siguiente cuestionamiento ¿Será que las visiones y actitudes antropocéntricas y biocéntricas hacia el mundo pertenecen a distintos niveles de realidad?

Se requieren nuevos tipos de lógica (una lógica capaz de armonizar la razón con la intuición y el sentimiento; lo subjetivo y objetivo): el uso de una intuición y epistemología genética, donde predomine el pensamiento relacional constructivista —Constructivismo— (García 2006 76, 183; Max-Neff 2016, 201). Donde predomine la comprensión atemporal/multiescalar (Von Bertalanffy 1986, 243), de complejidad, sistemas abiertos (García 2006, 19), existiendo una integración indisoluble del sujeto y el objeto (observador y observado) (García 2006, 19; Max-Neff 2016). Donde se de una aceptación de la validez del contraria *sunt* como información complementaria (que propone Niels Bohr, citado en Max-Neff 2016, 202). Reconociendo todos los conocimientos en igual nivel de validez, conocimientos de gobiernos locales, y otros actores sociales locales, conocimiento ecológico tradicional, otros saberes (conocimientos ancestrales), a través de una investigación reflexiva-sensible, que propicie que el conocimiento se construya en cada situación a la que se enfrente.

Resulta claro que sin el abordaje transdisciplinar en los estudio sociales, se continuarán generando cada vez mayores daños a la sociedad y la naturaleza debido a las visiones y asunciones fragmentadas y limitadas (Max-Neff 2016, 212). Incluyendo dificultades de entendimiento y comprensión sobre el problema principal actual de la humanidad: su continuidad en la tierra. El desafío es practicar la transdisciplinariedad de manera sistemática, ya sea en su versión fuerte o débil (Max-Neff 2016, 212). Desde la perspectiva de Max-Neff (2016, 212) la transdisciplinariedad puede implementarse de forma débil y fuerte. La transdisciplinariedad débil es fundamentalmente práctica, y su aplicación es siguiendo métodos y lógica tradicionales. La transdisciplinariedad fuerte representa un desafío epistemológico, en el procesos de pensamiento lógico (se relaciona con una lógica cuántica), y rompe con la presunción de una sola realidad (Max-Neff 2016, 192), es en estos desafíos donde se considera el cumplimiento de este tipo de herramienta con la decolonización —el hacer decolonial—, la interculturalidad y el diálogo de saberes.

En cuanto a los niveles de percepción el autor asume que puede haber diversas percepciones desde diferentes contextos (posicionamiento y/o conocimiento situado, *in situ*, etcétera). Por eso la importancia de incluir la democracia participativa, y los enfoques de igualdad y la equidad humana, así como la decolonización (procesos de, o el hacer decolonial), la interculturalidad y el diálogo de saberes. Los distintos niveles de realidad son accesibles al conocimiento humano a través de la existencia de distintos niveles de percepción que se hallan en correspondencia directa con los niveles de realidad (Max-Neff 2016, 207). Por lo tanto es urgente el reconocimiento de todos los conocimientos desde diferentes percepciones tales como el hacer decolonial, la interculturalidad, y el diálogo de saberes.

De acuerdo a Arroyo y Alvarado (2016), “investigar desde una perspectiva decolonial y en colabor no solo implica rupturas metodológicas y epistemológicas, sino que también se convierte en una apuesta ética y política de quienes quieren replantear las formas tradicionales de realizar investigación y de aproximarse a los sujetos con los que se investiga”. En ese sentido se percibe una intersección entre la perspectiva decolonial y la transdisciplina fuerte, ya que este tipo de transdisciplina implican la ética y la política, el reconocimiento de todos los conocimientos desde diferentes percepciones (Max-Neff 2016, 194).

RESULTADOS

i. Colaboración decolonial

La colaboración decolonial en su forma más profunda considera que urge decolonizar la metodología de las ciencias antropológicas, principalmente porque la metodología siempre implica una posición epistemológica (Ortiz y Arias 2019). Entre otros aspectos, Ortiz y Arias (2019) mencionan que se requiere llevar a cabo un proceso decolonizante de las metodologías de la investigación, configurando nuevas formas de hacer ciencia antropológica, nuevas prácticas investigativas que no colonicen al investigado, y a la vez, que no conviertan al investigador en un colonizador. Por lo tanto, es necesario decolonizar la etnografía como metodología y práctica antropológica.

Para llevar a cabo esta tarea decolonizante se plantea la concepción de mediador decolonial, en vez de investigador, que no tenga como objetivo investigar indagando-develando-desentrañando; sino que visible; y dicha visibilización permita una reflexión común. Llevar a cabo un proceso reflexivo entre los participantes en la experiencia, desde este planteamiento el hacer decolonial tiene que ser reflexivo (Ortiz y Arias 2019). Por lo tanto, para el hacer decolonial no se conciben técnicas de investigación como tal, sino más bien huellas y estampas decolonizantes (acciones), entre las que se incluyen: la reflexión configurativa, el conversar alterativo, y contemplar comunal (Ortiz y Arias, 2019). Desde este planteamiento el hacer decolonial comparte su esencia con la interculturalidad, y con el diálogo consciente propuesto por Bohm (1997).

La interculturalidad

Es menester la comprensión de las intersecciones interculturales, observar e interpretar procesos sociales de diversos agrupamientos sociales. Las prácticas sociales de colaboración deben de contener una profunda sensibilidad intercultural (Povedano et al. 2015). Por lo tanto, es indispensable la concienciación intercultural. La colaboración intercultural permite reconocer la alteridad cultural (Rivera-Cusicanqui 2018), la visión del cosmos (otras cosmovisiones diversas), otras formas de interpretar y de percibir el universo (Castillo 2004).

El diálogo intercultural permite la apertura de horizontes epistemológicos, y propicia la construcción de una epistemología de carácter planetario que nos podría habilitar para avanzar en nuestras tareas comunes como especie humana (Rivera-Cusicanqui 2018). El diálogo debe tener ciertas premisas: 1. El diálogo intercultural no es sólo diálogo de racionalidades, es y debe ser desde el origen encuentro de afectividades y de sensibilidades (Estermann 1998, 114; Mato 2008). 2. Creación de espacios propicios para la convivencia intercultural, involucra desestructuración simbólica (prejuicios y estereotipos), y de categorías mentales de violencia simbólica y estigmatización social. 3. Nuevas categorías solidarias, complementarias y abiertas, de comunicación y comprensión cultural (Tubino 2008, 8). En todas estas premisas se encuentran inmersas todas las acciones del hacer decolonial: la reflexión configurativa, el conversar alterativo, y contemplar comunal. En este sentido la interculturalidad es una herramienta epistémica de avanzada, que nos puede llevar hacia el pensamiento y la acción de desprivatizar y comunalizar nuestras acciones, buscando la coherencia entre lo privado y lo público; el bien común, los cuidados de y para la vida (Rivera-Cusicanqui 2018, 72).

El diálogo consciente

Bohm (1997, 25) plantea que el diálogo consciente permite comunicar ideas y hacer comunes ciertos pensamientos para hacer algo en común, es decir, para crear conjuntamente algo nuevo. Esta co-creación a través del diálogo sólo es posible si las personas son capaces de escucharse sin prejuicios y sin tratar de imponerse nada, ir más allá de la mera transmisión, sin que nadie se aferre a sus propias ideas (Bohm 1997, 25). El autor conjuga la toma de conciencia de los procesos del pensamiento individual y colectivo, ser conscientes de los procesos del pensamiento individual y colectivo, estar atentos al proceso de pensamiento (Bohm 1997, 33, 80). En este tipo de diálogo se entrecruzan tanto la reflexión configurativa, como el conversar alterativo, y el contemplar comunal del hacer decolonial.

El diálogo consciente requiere la participación de personas conscientes, la transformación de las ciencias sociales, y las herramientas de investigación ameritan cambios individuales, una especie de introspección profunda y honesta. En este sentido la disertación filosófica de Krishnamurti y Bohm (1996) sobre "Más allá del tiempo" exponen pautas para reconocer un proceso mental consciente, atento y vigilante. Para estos pensadores en una mente sin pensamientos (consciencia pura) puede haber un vacío sin tiempo, que —se— influencia con el orden universal. Por lo que consideran que en nuestra vida diaria tiene que haber un orden ... no un orden del pensamiento (racional), sino uno que implica ausencia absoluta de conflicto, de contradicción (sin perturbación alguna) ...orden infinita, ellos plantean que con algún mínimo de discernimiento se crea algo de orden ..limitado.

Estos autores mencionan que en la condición humana, por más novedoso que pueda ser el pensamiento todo pensamiento es limitado por su propia naturaleza, y en esa limitación no hay libertad, hay contradicción. De acuerdo a los autores la mente necesita libertad, y el pensamiento aprisiona la mente (creando una mente limitada); en una mente limitada puede albergarse el dolor, el sufrimiento, las contradicciones. Por lo que una mente consciente exige superar la limitación, por lo que la libertad parece ser necesaria; la libertad no es una reacción. Debe haber libertad con respecto a la creación, con respecto a la limitación del pensamiento, incluso a la concepción del tiempo (movimiento). Es menester la libertad completa respecto a todo eso, incluso antes de comprender exactamente que es la mente vacía y el orden del universo (que es el mismo orden de la mente).

La libertad requiere consciencia, ser consciente no es una cualidad dada, es un proceso autoinducido que involucra conocimiento sobre si mismo, estar atento, tener voluntad y acción para ello (Krishnamurti y Bohm 1996). Esto autores mencionan que la falta de libertad (—consciencia—) tiene sus atracciones —por eso es tan recurrida— en ausencia de libertad se encuentra la certidumbre, la seguridad, y el placer. Tener una mente consciente, atenta y vigilante no es una tarea fácil. A pesar de que tanto en el dolor, como en el placer no hay libertad, —muchas veces es preferible no perseguir la libertad—. Los autores consideran que para llegar a la libertad exige su propia disciplina, su propio *insight*. El universo material es como el cuerpo de la mente absoluta. Lo universal no implica tiempo. Existe la mente universal, y la mente humana puede ser parte de ella cuando hay libertad (Krishnamurti y Bohm 1996). La propuesta aquí es volverte una persona meditativa para poder participar del hacer decolonial reflexivo, conversativo, contemplativo, en clave comunal, es decir unidad con el todo.

ii. Objeto y sujeto

Feyerabend (2007) considera que en la investigación humanista el pluralismo teórico y las concepciones metafísicas son esenciales. Lo observable entre las interacciones de las personas a nivel individual, comunidad, y sus mundos involucran lo subjetivo y lo objetivo, por lo tanto ameritan una metodología pluralista (Feyerabend 2007, 36). El método científico dentro de la ciencia occidental indica separar entre lo subjetivo y objetivo. La persona hacedora de ciencia figura como una “observadora” externa neutra, la cual debe poseer neutralidad valorativa y objetividad científica (Fals-Borda 1989, 261). Como en toda experiencia humana, las personas científicas hacen una elección subjetiva, al definir sobre las cosas respecto de las cuales quieren investigar objetivamente (Bateson 1998, 49). Filosóficamente Hinkelammert et al. (2016) lo exponen como: científicos humanos tratando de no ser humanos.

Bateson (1998, 50) plantea que en una persona con un pensamiento científicamente objetivo, hay una especie de segundo ser viviente dentro de la totalidad de dicha persona, y este segundo ser viviente debe tener una manera muy distinta de pensar sobre cualquier cosa, es decir una manera objetiva. Este mismo autor considera que el camino hacia la conciencia y la objetividad pasa por la lengua y el contexto cultural (socioambiental y físico), por lo que la separación de lo objetivo con lo subjetivo es una contradicción de la realidad para cualquier persona (—consciente—). De acuerdo a Grosfoguel (2019) la cosmología y cosmovisión capitalista patriarcal es el dualismo cartesiano, en la relación sujeto objeto, naturaleza como objetos que son exteriores al humano, manteniendo una relación sujeto objeto, donde los seres humanos son objetos no sujetos.

La separación de la naturaleza de lo social que plantea el dualismo cartesiano, permite separa la vida humana de otras formas de vida; pensar el mundo de esa manera permite la destrucción de otras formas de vida (incluso, la deshumanización), bajo las presuposiciones separatistas se concibe que se puede destruir la naturaleza y no afecta la vida humana, porque la vida humana se considera separada de la naturaleza (Grosfoguel 2019). La mayoría de las civilizaciones antiguas del planeta tenían/tienen la visión holística, donde los humanos se insertan como una parte más de un todo; intrincados en la vida planetaria, la posibilidad de la vida (Grosfoguel 2019; Oviedo 2014, 50). Ejemplos de estas visiones holísticas, no dualistas pueden ser: Pacha, amerindia; Ubundo, África; Tauiw tawi, Islam (Grosfoguel, 2019).

En la episteme comunitaria amerindia las relaciones comunitarias de los pueblos originarios, se dan en los términos de una relación sujeto-sujeto incluida la naturaleza como sujeto, y como sujeto de especial dignidad (sacralidad) la Pachamama (Madre Tierra) considerada como racionalidad transmoderna, ya no como premoderna según el discurso de la modernidad (Grosfoguel 2019). Por lo tanto, dicha concepción puede aportar criterios referentes para la transición de la sociedad moderna a la sociedad transmoderna y post occidental, colaborando con solventar el problema que hoy enfrenta la humanidad en el marco de la globalización moderno-occidental capitalista totalizada (Grosfoguel 2019). Puede ser una buena idea transitar de relaciones sociales modernas a relaciones comunitarias trans-modernas, en cuanto o estas últimas por sus lógicas y los valores que suponen podrían resolver las crisis humanas y ambientales que produce y profundiza la lógica de las relaciones sociales de la modernidad capitalista (Grosfoguel 2019).

iii. Esencialismos

En las ciencias de la conservación de la naturaleza, de acuerdo con Betancourt *et al.* (2015):

... es frecuente que se piense que los pueblos indígenas son meros informantes o incluso peones de la investigación. En muchas ocasiones aunque los pueblos indígenas conozcan a profundidad un ecosistema y sus elementos, los funcionarios, los científicos y los técnicos, tienden a menospreciar las categorías, los verbos y los nombres en lenguas originarias, imponiendo un lenguaje científico que convierte a los expertos tradicionales en ignorantes, aunque, estos, conozcan inclusive con más detalle que los científicos, alguna variedad de árbol o de animal" (Betancourt *et al.* 2015, 273).

La complejidad de la interacción entre sistemas físicos, botánicos, zoológicos y ecológicos, requiere de la concurrencia entre diversos sistemas epistémicos (Betancourt *et al.* 2015, 268). Por lo tanto, la conservación de la diversidad biológica depende de la conservación de la diversidad epistémica (Betancourt *et al.* 2015, 274). En ese sentido puede decirse que tanto la historia como la filosofía de la ciencia todavía tienen mucho que aprender y que investigar sobre la forma en que funciona la memoria biocultural (Toledo *et al.* 2019, 42). En síntesis la pluralidad de sistemas epistémicos es una premisa para la conservación de la biodiversidad, por lo que los autores arriba mencionados, consideran que es indispensable transitar del paradigma de la conservación de la biodiversidad al paradigma de la conservación de la diversidad biocultural (Betancourt *et al.* 2015, 248).

De acuerdo con Betancourt *et al.* (2015, 270) los saberes tradicionales de los pueblos, han generado conocimientos indispensables en muchos ámbitos para el desarrollo de la humanidad, muchos de esos conocimientos no se les ha reconocido/reconoce. Es de una urgencia intrínseca la decolonización de las ciencias sociales, y particularmente el quehacer etnográfico, Rivera-Cusicanqui (2018) considera que el diálogo intercultural permite construir ese proceso de reaprendizaje de saberes, que ofrece una brújula ética, solidaria de reconocimiento y respeto de las diferencias.

Los saberes tradicionales no son reconocidos por la academia occidental. Existe una dificultad cognitiva y epistémica para la comprensión de este tipo de información intercultural y de pluralidad epistémica. Un ejemplo sobre el carácter comunitario de muchas de las lenguas originarias, lo exponen Betancourt *et al.* (2015, 270) con el idioma tsotsil, en relación a la sostenibilidad, y al desarrollo sostenible:

...una dimensión difícil de traducir, porque no se trata solo de una cuestión pronominal, de usar la primera persona del plural, sino de toda una manera comunitaria de ver el mundo. La variedad de términos que podrían relacionarse con desarrollo sostenible es muy amplia, aunque al mismo tiempo, no existen términos o agrupaciones semánticas capaces de lograr una equivalencia. ...La posibilidad de un diálogo intercultural, capaz de intercambiar o al menos entender las nociones de verificación y coherencia argumentativa, puede explorarse desde un punto de vista ideal, o como en nuestro caso a partir de un estudio pragmático y de caso. Esta segunda opción, cuando exploramos la posibilidad de traducir un término en español, desarrollo sustentable, al tsotsil advertimos que no resulta posible en términos de equivalencia, sin embargo, también podemos descubrir tanto

obstáculos como posibilidades (Betancourt et al. 2015, 270). ...Los conocimientos tsotsiles sobre el *tael*, concebido como desarrollo de una conciencia individual que paulatinamente se vuelve colectiva, muestran la prodigiosa y compleja intersección entre psicología, epistemología y ecología, entre los tsotsiles de Huixtan, Chiapas (Betancourt et al. 2015, 269).

Los pueblos originarios producen conocimientos y construcciones epistémicas a través de sus cosmovisiones, conocimientos, cultura a partir de una experiencia con su territorio, una especie de epistemología ambiental en palabras de Grosfoguel (2019). Por lo que es indispensable la construcción de conocimiento con el otro a través del encuentro, de comprender el sentido nativo y de abrazar la complejidad antrosocial.

Grosfoguel (2019) expone el siguiente ejemplo de epistemología ambiental de los pueblos identificados como esquimales (pueblo mongol disperso en la margen ártica de América del Norte, de Groenlandia y de Asia): estos habitantes del ártico tienen alrededor de 60 palabras para nombrar a la nieve, toda una epistemología de la nieve, que les ha permitido su sobrevivencia, y les alimenta su cosmovisión, y sus expresiones culturales.

En Chiapas, México, los pueblos tseltales, han desarrollado sus propias estrategias de conservación de la biodiversidad que contrastan en sus valores, objetivos y métodos, con las estrategias transnacionales de conservación de la biodiversidad (Betancourt et al. 2015, 278). Por ejemplo, el desplazamiento de comunidades humanas dentro de las zonas núcleo de las áreas naturales protegidas ANP perjudica seriamente las estrategias indígenas de conservación de la naturaleza, es muy importante que los pueblos indígenas tengan acceso a las zonas núcleo de las áreas naturales protegidas para que puedan proseguir sus labores de experimentación entre cultivos silvestres y domesticados (Betancourt et al. 2015, 278).

Tal como lo plantea Betancourt et al. (2015) es indispensable transitar del paradigma de la conservación de la biodiversidad al paradigma de la conservación de la diversidad biocultural. Desde el paradigma de la interculturalidad, el diálogo de saberes, la ecología de saberes, la epistemología ambiental, y la memoria biocultural es insostenible la crítica de esencialismo que producen y reproducen las ciencias sociales a la epistemología indígena.

iv. Filosofías interculturales (FI)

Dentro de la perspectiva intercultural el concepto no es un universal cultural. Y ese es el meollo del asunto: no todas las culturas operan con conceptos (Panikkar 2000). Hay muchas clases de inteligibilidad y aun de ser conscientes de la realidad y de participar activamente en ella. Hay ejemplos de equivalentes homeomórficos a la filosofía occidental que no operan con conceptos. Incluso dentro de la filosofía occidental, existe una actividad filosófica del hombre que opera con símbolos y no con conceptos (Panikkar 2000). La relatividad inherente a la interculturalidad no cuestiona los descubrimientos de una cultura, pero tampoco los absolutiza (Panikkar 2000). Los relativiza, esto es, los considera válidos y legítimos en el seno de una determinada cultura y dentro de los parámetros admitidos por aquella (Panikkar 2000).

Las FI permiten una ontología distinta, otra filosofía es la que proponen las FI desde su concepción de amplitud cósmica, se plantean desde los universos, de los mundos tanto culturales como físicos, es decir desde el mundo maya o rarámuri por ejemplo hasta el cosmos, porque estas culturas poseen conciencia e identidad de pertenencia y sensibilidad de integración cósmicas, en sus cosmovisiones (Artaud 1975, 71; Dussel, 2012). Este tipo de pensamiento incluye e interpreta Mundo(s) de los relatos simbólicos y míticos que le dan sentido a la vida (que la ciencia occidental actual no puede dar), y que permiten entonces, filosófica y físicamente que florezca la vida, que se cree y se recrea la vida (como totalidad) (Panikkar 2000; Dussel 2012).

La interpretación de la realidad va en compañía y acompañada de un sentir-vivir, se considera lo que se puede reconocer desde diferentes planos, y queda abierta la comprensión desde y hasta infinitas posibilidades. La interculturalidad se asienta en la necesidad de una transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad; por eso, es eje central de un proyecto histórico alternativo

(Grosfoguel 2019). Efectivamente, sin esta transformación radical, la interculturalidad se mantiene solo en el plano funcional e individual, sin afectar en mayor medida la colonialidad de la estructuración social y, por ende, el carácter monocultural, hegemónico y colonial del Estado (Grosfoguel 2019).

Por lo tanto, para poder desarrollar una ciencia con apellido intercultural, tendríamos que dejar de hablar de etnociencias; etnomatemáticas, etnobotánica, etnozootología, etcétera: y hablaríamos de matemáticas incas, matemáticas mesopotámicas o árabes, matemáticas maya, matemáticas mexicas o mesoamericanas, astronomía maya, filosofía andina, filosofía náhuatl. Desarrollando desde la episteme original, la creación y consolidación del conocimiento autónomo y local. En toda la academia, en todas las instancias educativas, en todos los niveles (en todas las estructuras). Practicar una decolonización epistémica más allá de la educación.

La propuesta es para Otras ciencias, así como filosofías intercultural. Las FI “relativizan” la racionalidad científica no sólo en términos de épocas (ligada a la “modernidad”), sino sobre todo en términos culturales (Panikkar 2000; Fornet-Betancourt 2009, 52). Pero además de todo eso, es por la manera en que se desestabiliza la hegemonía de la lógica, dominio y racionalidad occidental. Tal como lo plantea Walsh (2008, 144) “la manera en que ponen al centro del repensar y refundar, otras lógicas y racionalidades –no unas lógicas y racionalidades más sino lógicas y racionalidades «otras»– que parten de la diferencia y dan un giro total a la monoculturalidad y uninacionalidad fundantes y aún vigentes, a la vez que inician caminos hacen un interculturalizar, plurinacionalizar y descolonizar”.

v. Diversidad epistémica: Ecología de saberes y Semiopraxis epistémica amerindia

Ecología de saberes

En las cosmovisiones ancestrales, de acuerdo a Rivera-Cusicanqui (2018, 22) se logra observar sintagmas: unidades mínimas de sentido que provienen de diversos horizontes (precolonial y colonial); actuales, en el aquí y en el ahora de sus vivencias diarias. Por ejemplo, entre otras cuestiones, los pueblos originarios expresan una política de sobrevivencia: Expresiones, que en sociología podemos llamar de micropolítica, reflejada en: economía-moral, recursos anti sistema, forma horizontal de convivencia, comunidades de vida, actos/acciones que permiten salir del sonambulismo consumista, de la competitividad y del individualismo (Rivera-Cusicanqui 2018, 72). De la misma manera el diálogo intercultural permite enraizarnos más en nuestros territorios y comunidades locales en términos de bioregiones, para construir redes de sentido y ecología de saberes como gesto vital (Rivera-Cusicanqui 2018, 73).

Por lo tanto, la ecología de saberes nos lleva a la justicia cognitiva (Rocha-Buelvas 2017), al reconocimiento de esos conocimientos otros, que son estructuras de producción de conocimiento pluriversal con diversidad epistémica, permiten replantear y plantear otros problemas, y otras soluciones. Por ejemplo Grosfoguel (2019) hace alusión a “el problema ecológico de destrucción de la vida” ...el autor considera importante el plantearlo desde cómo lo piensan los pensadores críticos del mundo musulmán, cómo lo piensan los Mapuches, cómo lo piensan los pensadores críticos de mundo budista, etcétera... como lo piensan los pensadores críticos en general, como piensan el problema y sus soluciones. De acuerdo a Grosfoguel (2019) hay que desmantelar la narrativa histórica “universal” que justifico/justifica la superioridad del hombre blanco europeo con el resto del mundo. Está narrativa ha permitido la invención de la historia universal, la historia esta saturada de mentiras.

Semiopraxis epistémica

Rivera-Cusicanqui (2018) lo plantea para los pueblos amerindios, pero en general, los pueblos originarios del mundo poseen una concepción epistémica indígena para nombrar su mundo, interpretar sus simbolismos, sus culturas con palabras propias, y ésta está en estado corporal – semiopraxis– práctica vinculada al cuerpo, significados que salen de la acción, no hay palabras ni conceptos en la gramática occidental para nombrar eso, entre otras cosas, los significados indígenas están llenos de aforismos (Rivera-Cusicanqui 2018, 123). Para poder dar cuenta de otras formas de interpretar las realidades de cada pueblo o cultura es necesario y urgente decolonizar las epistemologías (Rivera-Cusicanqui, 2018, 122). Por ejemplo el arte, en la poesía

antigua americana se expresaba tanto en símbolos (ideográfica), como en palabras, sonidos, cantos, danza, representaciones actorales multifacéticas y multi-integrales. En general, se habla de sistemas epistémicos intensamente amigables con una gran variedad de paisajes y ecosistemas (Betancourt et al. 2015).

CONCLUSIONES

Se concluye que es importante retomar la transdisciplina fuerte, y la decolonización desde el paradigma intercultural –hacer decolonial– como componentes éticos para rediseñar nuevos enfoques etnográficos. Hay una diversidad epistémica en el mundo, parafraseando a los zapatistas hay muchos mundos, y desde cada lengua, cada cultura crea y recrea sus epistemes y cogniciones. Por lo que el conocimiento no puede ser “universal”, la ciencia no puede ser hegemónica. La diversidad epistémica mundial solo puede dar una diversidad de conocimientos, y una diversidad de ciencias, la academia y las ciencias en general requieren construirse con todos los saberes. Por eso es importante decolonizar las ciencias sociales, y en particular decolonizar y transdisciplinar desde la transdisciplina fuerte la etnografía.

Es importante, en las ciencias sociales, utilizar la herramienta de transdisciplina desde el enfoque de transdisciplina fuerte (Max-Neff 2016), esto implica un componente ético e intercultural; así como la integración del diálogo de saberes, los saberes tradicionales, y otros conocimientos relacionados con los niveles de realidad social, atendiendo los siguientes elementos: Atemporal/multiescalar, complementariedad, complejidad, sistemas abiertos, integración indisoluble del sujeto y el objeto, lógica intuitiva y emocional, intuición y uso de la epistemología genética, predominancia del pensamiento relacional constructivista – Constructivismo–.

Utilizar como proceso decolonizador el hacer decolonial. Desde esta perspectiva es importante ser conscientes del proceso de pensamiento, tal como lo plantea Bohm (1997). Atendiendo las recomendaciones de Bohm el diálogo consciente puede ayudarnos a poner en funcionamiento un nuevo tipo de conciencia colectiva. Coincidiendo con las propuestas de Betancourt et al. (2015) es urgente y necesario desarrollar epistemes heterodoxas y críticas que permitan una “deconstrucción crítica de la academia”, así como la construcción de “mediaciones institucionales alternativas”

Igualmente, tal como lo plantean Betancourt et al. (2015) es imperioso transitar del paradigma de conservación de la diversidad biológica al de conservación de la diversidad epistémica y/o de la conservación de la diversidad biocultural, ya que la pluralidad de sistemas epistémicos es una premisa para la conservación de la biodiversidad. Al respecto, desde el paradigma de la interculturalidad, el diálogo de saberes, la ecología de saberes, la epistemología ambiental, y la memoria biocultural es insostenible la crítica de esencialismos que producen y reproducen las ciencias sociales occidentales a la cognición y episteme indígena.

BIBLIOGRAFÍA

ARELLANO, L. J. G., P. A. BETANCOURT, C. O. G. TIHUI Y J. E. M. CRUZ. (2015). “Lo que ya sabemos y lo que todavía no sabemos del SINAP. paradigmas y modelos de gestión sobre las ANP de México”. En *Del Monólogo a la Polifonía. Proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de áreas naturales protegidas (1990-2010)*. Coordinadores Alberto Betancourt Posada, Jessica Gabriela Arellano López, Griselda Tihui Campos Ortiz y José Efraín Cruz Marín, México. UNAM-CONACYT. pp.19-30.

ARROYO, O. A. Y S. S. ALVARADO. (2016). *Conocimiento en colabor: Reflexiones y posibilidades para la construcción de paz*. Universitas, XIV (25), pp. 121-148.

- ARTAUD, A. (1975). *Viaje al país de los tarahumaras*. SepSetentas 184. México. Secretaría de Educación Pública.
- BATESON, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires. Lohlé-Lumen.
- BETANCOURT, P. A., M. P. BOLOM, A. DÍAZ y P. L. HERNÁNDEZ. (2015). "Epistemología, multiculturalidad y conservación de la biodiversidad. Reflexiones sobre un diálogo entre sistemas epistemológicos". En *Del Monologo a la Polifonia. Proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de áreas naturales protegidas (1990-2010)*. Coordinadores Alberto Betancourt Posada, Jessica Gabriela Arellano López, Griselda Tihui Campos Ortiz y José Efraín Cruz Marín, México. UNAM-CONACYT pp. 265-282.
- BOHM, D. (1997). *Sobre el diálogo*. Barcelona, España. Editorial Kairós.
- CASTILLO, E. A. (2004). *Espacios sagrados. Una expresión de continuidad cultural*. Estudios de Cultura Otopame, 4(1).
- DUSSEL E. (03 de agosto de 2020). *Primer Encuentro del Buen Vivir 2012*. <https://www.youtube.com/watch?v=ieRwulurppo>
- ESTERMANN, J. (1998). *Filosofía Andina estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Bolivia. Instituto Superior Eucoménico de Teología.
- FALS-BORDA, O. (1989). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Colombia. Tercer Mundo Editores.
- FEYERABEND, P. (1986). *Tratado contra el método*. Madrid, España. Editorial Tecnos S. A.
- FORNET, B. R. (1998). *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*. *Utopía y praxis latinoamericana*, 3(5), 51-54.
- FORNET, B. R. (2009). *Interculturalidad en proceso de subjetivación*. México. Consorcio intercultural- Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
- GARCÍA, R. (2006). *Sistemas complejos: conceptos, métodos y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. España. Editorial Gedisa.
- GÓMEZ, S. M. (2015). *Diversidad epistémica, Axiológica y condiciones de justicia*. En *Del Monologo a la Polifonia. Proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de áreas naturales protegidas (1990-2010)*. Coordinadores Alberto Betancourt Posada, Jessica Gabriela Arellano López, Griselda Tihui Campos Ortiz y José Efraín Cruz Marín, México. UNAM-CONACYT. pp. 293-307.
- GROSGOUEL, R. (19 de julio 2022). *Curso Conocimiento transdisciplinar en América Latina, 2019*. https://youtu.be/736BsvjOJ6_P10
- HINKELAMMERT, F., E. DUSSEL, R. GROSGOUEL y L. GÓMEZ. (07 de septiembre 2021). *Conversatorio realizado en el marco del I Simposio "Diálogos anti y descoloniales, 2016*. Costa Rica. <https://youtu.be/xxb7zHPPruw>
- KRISHNAMURTI, J. y D. BOHM. (1996). *Más allá del tiempo*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Kier S.A.
- LÓPEZ, N. F. (2002). *El análisis de contenido como método de investigación*. XXI. *Revista de educación*, 4, 167-180. Universidad de Huelva: Servicio de Publicaciones.
- MATO, D. (2008). *No hay saber "universal", la colaboración intercultural es imprescindible*. *Alteridades*, 18(35): 101-116 pp.
- MAX-NEEF, M. (2016). "Los cimientos de la transdisciplinariedad". En *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo*. Editores: Freddy Delgado y Stephan Rist. AGRUCO-UMSS-CDE. pp192-213.

ORTIZ O. A., y M. I. L. ARIAS. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. Hallazgos, 16 (31), 147-166.

OVIEDO, F. A. (2014). Buen Vivir vs Sumak Kawsay (Tercera Edición). Buenos Aires: CICCUS.

PANIKKAR, R. (19 de enero 2022). Religión, filosofía y cultura, 2000. <https://them.polylog.org/1/fpr-es.htm#s6>

PANOTTO, N. (2020). "Descolonizar el saber: el pensamiento-otro como estrategia epistémica sociopolítica". En Pensar distinto, pensar de (s) colonial. Compilador José Romero Lossaco. Fundación Editorial El perro y la rana. pp 45-82.

POVEDANO, A., M. MUÑIZ, P. CUESTA y G. MUSITU. (2015). Educación para la igualdad de género. Un modelo de evaluación. Madrid: Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud, Fad. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3654344>

RIVERA-CUSICANQUI, S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón.

ROCHA-BUELVAS, ANDERSON. 2017. Pueblos indígenas y salud colectiva: hacia una ecología de saberes. Physis: Revista de Saúde Coletiva [online]. (27) 04. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312017000400015>

TOLEDO, V. M., N. BARRERA-BASSOLS y E. BOEGE. (2019). ¿Qué es la diversidad biocultural? México: Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural y Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM. Ángel Vallarta| Gran pez.

TUBINO, F. (2015). Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos. Lima: PUCP.

VALLES, M. (2003). Técnicas cualitativas en investigación. Reflexión metodológica y práctica profesional. Madrid: Síntesis Sociología.

VON BERTALANFFY, L. (1986). Teoría general de los sistemas. México. Fondo de Cultura Económica.

WALSH, CATHERINE. 2008. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. Tabula rasa, (9), 131-152.

BIODATA

Magdalena LAGUNAS-VÁZQUES, investigadora por MéxicoConacyt asignada a la Universidad Intercultural de Chiapas UNICH. Doctora en Ciencias Marinas con especialidad en Manejo sustentable por la UABCS., Líneas de investigación: Género e igualdad humana, patrimonio biocultural, sostenibilidad e interculturalidad.



Pass: ut29pr1052024