

CONGRESO MUNDIAL POR EL PENSAMIENTO COMPLEJO

Los desafíos en un mundo globalizado

París, 8 y 9 de diciembre de 2016

Saberes paganos: epistemologías otras desde los pueblos indígenas

Pagan wisdom: other epistemologies since indigenous peoples

Pablo Alarcón Cháires*

El conocimiento del conocimiento

Resumen

Se discute la importancia de localizar dentro de la vasta experiencia humana, aquellas otras formas de comprensión del mundo que permitan sortear de mejor manera la actual crisis social y ambiental que vivimos. En la discusión sobre otras apelaciones al fenómeno humano, comúnmente los conocimientos y saberes de los pueblos originarios han pasado a segundo término. En la presente ponencia se enfatiza sobre las características de este sistema cognitivo, aportándose elementos para su conceptualización y aclaramiento como conceptos claves en la epistemología y su papel como una postura contrahegemónica de occidente

Palabras clave

Epistemologías otras; conocimientos y saberes; pueblos indígenas.

Resumé o Abstract

It is discussed the importance of locating within the human experience enough, those other forms of understanding of the world that allow to better overcome the current social and environmental crisis that we live. In the discussion of other appeals to the human phenomenon, the knowledge and wisdom of the indigenous peoples have commonly passed. The present paper emphasizes the characteristics of this cognitive system, contributing elements for its conceptualization and clarification as key concepts in epistemology; its role as contrahegemonic position is discussed.

Keywords

Others epistemologies, knowledge and wisdom, indigenous peoples

1. Introducción

Cuando Ulrich Beck (1998) habló de la ‘sociedad del riesgo’ cuestionando la viabilidad de la civilización humana no sólo por su relación con el entorno natural, sino principalmente con

* Laboratorio de Etnoecología, UNAM, México; Doctor en Pensamiento Complejo en Multiversidad Mundo Real Edgar Morin. Áreas de interés: pueblos originarios y naturaleza, epistemologías otras, pobreza y naturaleza, decolonialidad y complejidad. Correo: palarcon@ies.unam.mx.

ella misma, invocó a su vez la crisis del conocimiento que Leff (2011) plantea desde la perspectiva de la complejidad ambiental. Y es que la debacle del ambiente -entendido éste más allá de un atrincheramiento ecológico- merece ser reconceptualizada como un problema de la relación de la sociedad humana consigo misma, donde el empobrecimiento del concepto de naturaleza -como refieren Sotolongo y Delgado (2006)- es esencial para definir el reajuste de las bases espiritual y material de nuestra actual sociedad. Estos autores mencionan que el problema ambiental ha sido uno de los más relevantes desde los puntos de vista epistemológico y social, pues ha demostrado las fallas de los modelos de conceptualización y los modos de articulación de lo social y lo cognitivo. Por ello, es imperante dirigir la mirada hacia esas epistemologías otras, cuya oferta en la resolución de los problemas continúa vigente.

2. Desarrollo

Todos los conocimientos y saberes son útiles, legítimos, válidos, necesarios, con mucha frecuencia verdaderos y acordes a las necesidades vitales (véase Rist y Dahdouh-Guebas, 2006). Desde esta perspectiva entonces no existe ningún pueblo ignorante.

El encuentro de la sociedad humana con la naturaleza implica conocer cómo funciona y cómo está constituida para poder crear, recrear, producir, modificar y adaptarse al ambiente (Ramírez, 2001). Refiere entonces un sistema cognitivo pertinente y contingente que responde a determinado momento histórico.

Así surgen diversas estructuras y contenidos dentro del conocimiento y el saber en perspectivas específicas del mundo (complejidades, versatilidad, pragmatismo y patrones distintivos de interpretación) que han derivado en sistemas locales como matrices de conocimiento, saberes, prácticas y representaciones los cuales tienen una antigüedad de miles de años y cuya importancia se puede dimensionar si consideramos que el conocimiento científico se remonta a no más de tres siglos.

Pero ¿Cuáles son algunas de esas otras formas y actores epistémicos que tendrían un papel trascendental en la construcción del nuevo conocimiento? Para responder esta pregunta diremos que, como producto de una interacción continua y constante con la naturaleza, los pueblos originarios poseen un sistema cognitivo sobre su entorno natural de carácter dinámico, estructurado, relacional, con un fuerte carácter utilitario y transmitido generacionalmente.

Las culturas milenarias realmente son custodias, portadoras, revitalizadoras y practicantes de este complejo integrado por conocimientos, saberes, cosmovisiones, actos, formas de

organización social, sistemas de producción, instituciones, territorialidades, etc., que persiste a pesar de las vicisitudes históricas que ha enfrentado; frecuentemente es vituperado y minimizado por el paradigma occidental que perpetúa el colonialismo.

Actualmente estas actitudes hacia el sistema de conocimientos y saberes locales están siendo replanteadas. Con la redimensión de los conocimientos y saberes locales, la artificial hondura que separaba lo social de lo ecológico, lo abstracto de lo concreto, lo espiritual de lo material, la religión del conocimiento, la cultura de la naturaleza y lo racional de lo “irracional”, está siendo cruzada por puentes que nuevos campos del saber humano están construyendo. Su mérito principal está en potenciar la transición epistemológica hacia novedosas formas de construcción del conocimiento y saber sin abdicar de la visión y bondades disciplinarias.

La principal enseñanza de estos pueblos está más cerca del concepto de ambiente como articulación de órdenes ontológicos y epistemológicos diferenciados (Leff, 2011). Naturaleza y cultura (lo eco- y lo etno-) son integradas superando su desmantelamiento teórico que las alejó conceptualmente y funcionalmente¹. Ello permite entender la sociedad como una entidad compleja, facilitando acercarla al mundo natural que también está determinado por flujos energéticos, de materiales y de información dentro de un contexto histórico y evolutivo en un espacio específico. Este redimensionamiento ha favorecido que como acto de blasfemia, el “paganismo epistémico” -conocimientos y saberes locales- que se creía exorcizado de la razón científica que devino conocimiento (científico), esté floreciendo y siendo revalorado en sus justas dimensiones (epistemológica, política y biocultural, al menos). Se apuntala el concepto de *Tierra-Patria* de Morin y Kern (1993) como imperativo que permite el acercamiento de lo humano con la naturaleza y lo humano con lo humano. Se reafirma que aún sobreviven esas apelaciones, interpretaciones y explicaciones fundamentales de la vida, del cosmos y de lo natural, a pesar de haber sufrido un proceso de resistencia (contrahegemónico) todavía doloroso y complejo, producto del inacabable choque de civilizaciones. Le toca a la sociedad humana en estos reajustes epistémicos repensarse como parte de la naturaleza. La ruptura del diálogo que tuvo con ella en los albores de la ciencia tiene que pasar a excrutino urgentemente y darle el sentido natural que nos conecta. La naturaleza no deber concebirse como extensión y movimiento, pasiva, eterna y reversible, cuyos elementos se pueden

¹ Para Hornborg (1996), la construcción de la sociedad moderna está basada en la descontextualización originada desde sistemas abstractos y totalizantes como la ciencia. Es necesario conocer estas limitaciones no en un intento místico, sino para recontextualizar la producción del conocimiento.

desmontar y después relacionar bajo formas de leyes, sin tener otra cualidad o dignidad que nos impida revelar sus misterios, un desafortunado develamiento que no es contemplativo sino activo dado que apunta a conocer la naturaleza para dominarla y controlarla (Santos, 2009). La nueva racionalidad científica está íntimamente ligada a la ética. Los retos que le tocará enfrentar están a la par de las contradicciones que caracterizan nuestra sociedad. Pero deberá estar consciente que los pueblos originarios han enfrentado, manejado y resuelto problemas complejos por mucho más tiempo que la sociedad occidental, por lo que disponen de valiosos conocimientos y saberes para hacer frente a los problemas socioambientales contemporáneos. Para ello es necesario una gestión diferente del quehacer científico alejada de la coordinación centralizada y más bien dirigida hacia una filosofía de orientación, no de control (Apgar, Argumendo y Allen, 2009). Se debe considerar que el conocimiento científico por sí sólo no puede solucionar los problemas complejos permeados de incertidumbre y particularidades (Thompson, 2012). Es necesario entonces una contextualización que implique el derribamiento de las barreras entre ciencia y sociedad facilitando la integración del conocimiento científico y el conocimiento socialmente robusto en la esfera del debate público. Solo así se podrá arribar a la adopción del nuevo concepto de la racionalidad científica, es decir, hacia el nuevo paradigma epistemológico que señala Martínez (2007).

Por otro lado, en un artificio surgido del desmedido uso de la dialéctica, conocimientos y saberes son considerados como atributos ontológicamente diferenciados. De ser así, lo que referimos como “conocimiento” estaría fuertemente enraizado a la ciencia con sus propios fundamentos teleológicos. Tendría como condición interrogar de forma sistemática a la naturaleza para depurar en ella entidades muy específicas que casi siempre terminan reducidas al "dato" pero que asegura cómo es el mundo exterior y cuáles son sus propiedades. En cambio, otras formas cognitivas no científicas como los saberes, estarían más bien en la periferia, carecerían de validez y universalidad para ser dignos de reconocerse y dependerían de la ciencia para corregirse y mejorarse (Delgado, 2012). Pero Maturana (2009) lanza una sentencia contundente: “todo hacer es conocer” lo cual remite a Villoro (1989) quien entiende el fenómeno cognitivo desde otra perspectiva: “saber” es tener una creencia verdadera y justificada; es equivalente a “percatarse”, “darse cuenta”, “aprehender” o “haber aprehendido un objeto o situación objetiva”; saber no implica una experiencia directa, conocer sí. “Conocer” entonces surge de la experiencia vivida e inmediata, del roce con el mundo, por lo que cualquier sujeto es capaz de conocer. Entonces, los pueblos originarios realmente producen conocimiento que deviene posteriormente en saberes. Por ello, a los derivados de cualquier proceso cognitivo deberíamos nombrarles y reconocerles genéricamente como

“saberes”, no como conocimiento. Los actos cognitivos son el resultado de la actividad del sujeto (Delgado, 2007), por lo que el conocimiento como campo epistémico también es expresado en el hacer, en lo práctico; el saber como acto ligado a la acción y aplicación, pero no la acción en si, sino un producto de ella. Concebir a los saberes desde esta perspectiva refiere un imperativo de pertinencia ética/moral que implicaría asumir una responsabilidad social del tipo de conocimiento y saberes que se generan. Además, la introducción de la práctica en la teoría del conocimiento es uno de los aportes del pensamiento marxista a la posterior generación de una nueva teoría del conocimiento donde la construcción epistémica del sujeto cobra relevancia al permitir trascender del conocimiento humano como acto de descubrimiento hacia el de construcción, con la implícita responsabilidad que ello conlleva (véase Delgado, 2007). Esto permitirá distinguir una categoría epistémica superior que contiene tanto al conocimiento (hacer) y saber (creer) presente tanto en la ciencia, como en otras formas de conocimientos y saberes derivadas y legitimadas desde otras vías y apelaciones a la construcción y explicación de la realidad. Se trata pues de favorecer la voluntad política –entendida ésta como el arte del diálogo para la concertación y acuerdo ante necesidades concretas- que permita la superación de conflictos teóricos venidos a ideologías cuya presencia ha dificultado el “transe de encuentro” y cuyos protagonistas principales son los egos, la intolerancia y la personalidad. Es decir, la transición epistemológica hacia la integración de conocimientos y saberes, es cuestión de voluntades que asuman el riesgo de atreverse a salir de la zona del confort epistemológico. Debe visualizarse la contradicción de que el conocimiento, en sus diferentes manifestaciones, no puede ser junto, pero tampoco separado. Como dice Santos (2009, p. 50): “La tolerancia discursiva es el otro lado de la pluralidad metodológica”. Sin caer en radicalismos que desde las “ciencias sociales” “ y las” ciencias naturales” han contrariado su propia integración, estos nuevos enfoques del conocimiento y saber, independientemente de su nombre, inauguran sueños de transición epistemológica hacia nuevas formas de reencuentro y redescubrimiento de los saberes humanos. En este intent no debemos olvidar que el conocimiento (occidental) está íntimamente vinculado a las relaciones de poder. Demuestra que la dominación social y política, y la dominación cognitiva son inseparables, por lo que el conocimiento absoluto oculta las relaciones de dominio a favor del opresor cuyo “conocimiento” coincide con el conocimiento dominante (Delgado, 2012). En la discriminación hacia los conocimientos y saberes locales cabe una analogía con el concepto “centro-periferia” que se describe como los procesos de estructuración y desestructuración de las desigualdades en el emergente “tipo de sociedad” (Sevilla y Alonso, 1994). Así, de la misma manera en que se ha identificado a la

ciencia con el progreso y la modernidad y que se le posiciona como centro de la discusión del actual momento civilizatorio, también se ha marginalizado y opacado al sistema de conocimientos y saberes locales –ubicado en la periferia- cuyo orden epistemológico de importancia, emula el actual “orden social moderno”. Lo que está en juego entonces no es únicamente la oposición entre sistemas de conocimientos y saberes cuya discusión superficial distrae de las discusiones profundas. Lo que está en juego tampoco es la victoria del “primitivo” vs. “el moderno”; o “el nosotros” y “otros”, o “ganadores” y “perdedores” (véase Buchowski, 2003). Lo que realmente está pendiente es la viabilidad del concierto humano para superar el actual trance en sus diferentes dimensiones. De acuerdo Berkes (1999) existe una ecología política derivada de estos conocimientos y saberes de los pueblos indígenas cuyo papel en su empoderamiento y de otros grupos marginalizados está en función de los recursos locales. Esto significa que su uso tiene un carácter político debido a que determina los cambios en las relaciones de poder entre dos visiones del mundo.

3. Conclusiones

Los pueblos originarios y el quehacer científico generan conocimientos y saberes, ambos desde sus prácticas acotadas a las circunstancias que las definen en su contexto. En esta discusión hay un problema de origen: la disertación sobre lo que es conocimiento y saber, discusión que cae en el recurrente fraccionamiento de un fenómeno que es complejo lo que lleva incluso a anteponerlos antagónicamente, cuando realmente debería verse como un continuo. No se trata de la generación de conocimiento *per se* ni su sistematización, como ocurre en la ciencia. Lo que se pretende es replantearnos la dialéctica basada en las diferencias como acto de comparación entre dos formas de aprehensión del mundo con sus características propias. Hacerlo permitirá transitar hacia una epistemología de la diversidad donde el reconocimiento de dichas características no sea producto de la comparación sino de la identificación de esencias. Para ello se precisa el reconocimientos de objetivos otros y desarrollos otros. En los pueblos originarios se trata de conocimientos con una intencionalidad no epistémica sino práctica que se convierten en saberes en la medida en que son puestos en movimientos en la cotidianidad para derivar en creencias comprobadas. Finalmente, es notable que el sistema de conocimientos y saberes locales se convierten en un símbolo de resistencia que permitiría retomar el control de su propia esencia y su vida.

4. Bibliografía

- Apgar, J.M., Argumedo A. & Allen, W. (2009). Building Transdisciplinary for Managing Complexity: Lessons from Indigenous Practice. *International Journal of Interdisciplinary Social Sciences* 4(5), 255-270.
- Barrera-Bassols, N. (2008). Symbolism, knowledge and management of soil and land resources in indigenous communities: ethnopedology at global, regional and local scales. The Netherlands: *ITC Dissertation Series* 102(2).
- Berkes, F.C. (1999). *Sacred Ecology: traditional knowledge and resource management*. Quebec: Taylor & Francis.
- Buchowski, M. (2003). “‘The Other’ in Orientalizing and Liberal Discourses”. En Mróz L. & Sokolewicz, Z. (eds.), *Between Tradition and Posmodernity: Polish Ethnography at the Turn of the Millenium* (pp. 111-136). Varsovia: Universitas Vasoviensis /Wydawnictwo.
- Delgado, C.J. (2007). Hacia un nuevo saber: La bioética en la revolución contemporánea del saber. *Revista Colombiana de Bioética*, 3(2), 163-168.
- _(2012). Conocimiento, conocimientos, diálogo de saberes. *Ruth*,10, 159-180.
- Hornborg, A. (1996). “Ecology as semiotics: Outlines of a contextualist paradigm for human ecology”. En Descola, P. & Pálsson, G. (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (pp. 45-81). London: Routledge.
- Martínez, M. (2007). Conceptualización de la transdisciplinariedad. *Polis*, 16, 2-16.
- Maturana, H. (2009). *La realidad: ¿objetiva o construida?*. España: Anthropos/UI/ITESO.
- Morin, E. y Kern, A.B., (1993). *Tierra-Patria*. Barcelona, Kairós.
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur*. México: CLACSO/Siglo XXI.
- Sevilla-Guzmán, E. y Alonso, A.M. (1994). *Para una etnoecología centro-periferia desde la Agroecología*. España: I Congreso de la Sociedad Española de Agricultura Ecológica.
- Thompson, J. (2012). Transdisciplinariedad: Discurso, Integración y Evaluación. México: *Debate MOST*.
- Villoro, L. (1989). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.