



CAMINO AL CIELO. Fotografía: Juan Mesías Vásquez Mosquera.  
Muy temprano por la mañana esta mujer sale de su casa con sus ovejas  
para dejarlas en el lugar en donde pastarán durante el día.  
Lugar: Victoria del Portete – Ecuador

## CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO Y SABERES CRÍTICOS PARA EL TRABAJO SOCIAL

# El pluralismo crítico decolonial y la ecología de saberes en América Latina: Correlaciones, atributos y usos creativos

## Resumen

En el artículo se establecen las relaciones entre la ecología de saberes y el pluralismo crítico decolonial, el contexto que condujo a la formulación de la ecología de saberes por parte del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos y los principales atributos de esta perspectiva de justicia cognitiva. Así, me ocuparé de sus derivas en América Latina. Para ello, en primer lugar, me propongo comprender sus correlaciones pragmáticas con lo que denomino el pluralismo crítico decolonial. En segundo lugar, me interesa caracterizar las convergencias interpretativas que condujeron a la emergencia de aquella perspectiva de justicia cognitiva. Luego, paso a analizar el diagnóstico del “pensamiento moderno occidental” que le sirve como fundamento y horizonte de sentido. En tercer lugar, voy a explorar algunos de los atributos que constituyen la particularidad de dicha perspectiva de saber-poder. Por último, presentaré un panorama de los diversos campos de conocimiento en los que la ecología de saberes ha sido usada en América Latina durante lo que va corrido del siglo XXI.

**Palabras clave:** Pluralismo crítico decolonial; Ecología de saberes; Crítica de la colonialidad; América Latina.

## Decolonial critical pluralism and the ecology of knowledge in Latin America: Correlations, attributes and creative uses

### Abstrac

The ecology of knowledge is a gnoseological and political perspective that was formulated by the Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos. In this article I will deal with its drifts in Latin America. To do this, first, I intend to understand its pragmatic correlations with what I call decolonial critical pluralism. Secondly, my interest will focus on characterizing the interpretive convergences that led to the emergence of that perspective of cognitive justice, to later give way to analyze the diagnosis of “modern Western thought” that serves as its foundation and horizon of meaning. Thirdly, I am going to explore some of the attributes that constitute the particularity of said knowledge-power perspective. Finally, I will present an overview of the various fields of knowledge from which the ecology of knowledge has been used in Latin America during the 21st century so far.

**Keywords:** Decolonial critical pluralism; Ecology of knowledge; Critique of coloniality; Latin America

**Dairo Sánchez-Mojica:** Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, Magister en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central (Colombia), Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Miembro del Grupo de Estudios Inter-culturales y Decoloniales de la Universidad de Antioquia. Docente de la dirección de investigaciones de Uniagustiniana.

## El pluralismo crítico decolonial y la ecología de saberes en América Latina: Correlaciones, atributos y usos creativos<sup>1</sup>

---

*Dairo Sánchez-Mojica*

### El pluralismo crítico decolonial y la ecología de saberes

La ecología de saberes es una de las siluetas gnoseológicas inscritas en el registro pragmático de un campo discursivo de ejercicio del poder, el cual cuenta con una genealogía de “larga duración” en el Sur global, a la cual volveré más adelante para presentar algunos ejemplos ilustrativos de su dinamismo. Por ahora, me interesa enfatizar en que esta genealogía se nos presenta de manera específica por medio de una cartografía heterogénea, que resulta ser, a la vez, tanto disruptiva como afirmativa. Es, por tanto, una trayectoria que comporta múltiples localizaciones geopolíticas e irrupciones de sentido, que operan en función de la voluntad de saber emancipadora. Me refiero, por tal cartografía, al lo que aquí denomino el pluralismo crítico decolonial.

---

1 El artículo es resultado de la investigación *Escenarios creativos, saberes comunes y sociabilidades otras*, desarrollada en 2020 por el grupo de investigación Socialización y violencia de la Universidad Central (Colombia). Preparé una versión preliminar por invitación del profesor Mario Rufer de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco (México), como contribución al libro *La colonialidad y sus nombres: Conceptos clave*, editado por Siglo XXI y CLACSO (2022). Agradezco al profesor Carlos Valderrama de la Universidad Central por sus valiosos comentarios para la elaboración de este artículo.

No sobra decir que el carácter pragmático del pluralismo crítico decolonial tiene que ver con que, en sí mismo, este campo discursivo de ejercicio del poder no denota la ipseidad específica o el contenido figurativo excepcional de un periodo histórico determinado, pues no son las proposiciones de ciertos agentes históricos las que lo designan en cuanto tal. Más bien, es indicativo de un modo de operatividad del saber que, en momentos históricos distintos, ha venido dislocando ciertas totalidades imaginarias, inspiradoras de algunas de las representaciones epistemológicas dominantes acerca del conocimiento. Es un campo que involucra en su dinamismo todo, menos una estructura univoca de funcionamiento o una función referencial de representación. En consecuencia, la comprensión contemporánea del pluralismo crítico decolonial supone, de una u otra forma, poner en juego una interpretación de carácter anacrónico, que permita captar su singularidad. Tal comprensión involucra, entonces, una interpretación discontinua de aquel campo discursivo de ejercicio del poder.

Por este motivo, más que el contenido de sus modalidades concretas de significación histórica o las mutaciones de su secuencia progresiva de producción, aquí me interesa analizar el acontecer performativo del pluralismo crítico decolonial. Por acontecer performativo me refiero a lo que en términos abstractos –y no meramente empíricos o formales– hacen aquellas prácticas de saber, es decir, lo performativo se relaciona con sus efectos ilocucionarios. En otras palabras, significa más de lo que dice. Pues, en realidad, tal campo se conforma a partir de una distribución espacio-temporal de prácticas diferenciales y variadas, que no se articulan en función de un contenido consustancial o paradigmático que, de algún modo, establecería relaciones ontológicas de identidad entre ellas. Tal vez, porque su afinidad no es necesaria, sino contingente. Su potencia radica, pues, en la hibridación y no en la consustancialidad.

Con esto quiero decir que es en el plano de la abstracción –y, como mencioné antes, no por medio de algún contenido denotativo particular– que se dispone la singular serie de significantes agenciados en su conjunto por estas prácticas irregulares, a la manera de *trayectorias gnoseológicas insubordinadas*, frente a las jerarquías epistemológicas que fundamentan y legitiman los proyectos coloniales e imperiales de gobierno y dominio. En consecuencia, puede decirse que la abstracción opera a la manera de un principio regulador del pluralismo crítico decolonial, debido a que este campo discursivo de ejercicio del poder apunta a subvertir los proyectos coloniales e imperiales que, aunque comparten elementos semejantes, como su inscripción en el registro enunciativo del eurocentrismo y sus ramificaciones globales asimétricas, también poseen una considerable

diversidad de formulaciones particulares. No son un mero “tigre de papel”, para utilizar en un sentido inverso la conocida expresión de Mao Tse Tung.

Con todo, hay que decir que las *trayectorias gnoseológicas insubordinadas* a las que me he referido apuntan a interrumpir, contradecir y difuminar performativamente la voluntad de verdad que opera en dichos proyectos. Tal voluntad escenifica las esferas totalitarias de univocidad epistémica, útiles tanto para su legitimación retórica como para fundamentar relatos que disponen sistemas de representación sobre aquellas alteridades antropológicas y biológicas que se pretende administrar o, directamente, exterminar. Entonces, no cabe duda de que, para realizar una analítica del pluralismo crítico decolonial, se requiere echar mano de un ejercicio de abstracción que permita comprender las conexiones discontinuas y disgregadas que movilizan su funcionamiento específico. Porque, como vimos, su principio regulativo es justamente la abstracción, ya que es un campo discursivo de ejercicio del poder que opera por medio del ensamble de múltiples fragmentos y huellas de rebeldía.

Por otra parte, como puede inferirse de lo que he planteado, la ecología de saberes no es la única silueta gnoseológica formulada en el marco de aquella tipología insumisa de pluralismo. Hay muchas más. Así las cosas, la novedad de esta perspectiva de saber-poder –me refiero a la ecología de saberes– no se ubica en el horizonte de la originalidad prerrogativa o en el plano de la exclusividad fundacional. Nada de eso. Sin embargo, es necesario no perder de vista que, en su formulación particular, aquella perspectiva de saber-poder establece ciertos intervalos de equivalencias y divergencias con otras de las siluetas gnoseológicas que han ensamblado históricamente el pluralismo crítico decolonial en la “larga duración”, como veremos más adelante.

A esto se añade que, de forma similar a las múltiples manifestaciones de esta tipología de pluralismo, la ecología de saberes afirma la diversidad ontológica del mundo como manifestación primaria de la vida misma. Porque, de todas formas, el pluralismo crítico decolonial interpreta tal diversidad ontológica como una condición primordial de su devenir. De esta manera, moviliza una valoración de carácter vitalista, la cual apunta a agrietar el estatuto de verosimilitud unidireccional que otorga principio de razón suficiente a los fundamentos metafísicos y a las jerarquías epistemológicas que hacen parte constitutiva de la articulación material que soporta los proyectos coloniales e imperiales de gobierno y dominio. Es decir que sospecha de los repartos asimétricos de los entes que estos proyectos configuran por medio del recurso a una fantasmagoría despótica, pues aquellos repartos operan a la manera de efectos materiales que se de-

rivan de los regímenes de signos instalados en el cuerpo social por los proyectos coloniales e imperiales.

De otro lado, el agrietamiento de este estatuto de verosimilitud es realizable debido a que el pluralismo crítico decolonial activa una fuerza plástica (no sólo referencial o de adecuación asintótica a “lo real”) que afirma la multiplicidad, por medio de la abstracción. Porque, como sugerían el filósofo francés Gilles Deleuze y el psicoanalista, también francés, Félix Guattari, “la producción deseante es multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad” (Guattari y Deleuze, [1972] 1995: 47). Sobre todo, en escenarios donde los sujetos que detentan los sistemas monopólicos de privilegios apuntan a codificar unidades despóticas de interpretación que hacen viables tales monopolios. Las cuales, como contrapunto, les resultan favorables a dichos sujetos privilegiados, para movilizar tecnologías tanto de gobierno como de dominio. Sin estas unidades despóticas de interpretación, en todo caso, no podrían tener lugar el ejercicio vertical de la potestad y la instancia de consentimiento que aquella demanda. Puesto que dichas cadenas significantes movilizan la disposición de economías del deseo que interpelan a los sujetos coloniales, para capturar y sobrecodificar en el orden social tanto sus potencias imaginarias como sus fuerzas sociales productivas.

No cabe duda de que tal mecanismo micropolítico hace posible el consenso gubernamental que configura la *hegemonía epistemológica* del poder dominante global, al implantar una semiótica de prestigio y “necesidad incuestionable”, respecto de los mecanismos de conducción de las conductas de los sujetos colonizados. También, porque fundamenta las tecnologías de exterminio de aquellos sujetos, que devienen disfuncionales o disidentes frente al mandato establecido. Astucia del despotismo colonial e imperial. De esta forma, el gobierno y la dominación son dotados de cierta aura sagrada, con la que se instauran en el cuerpo social, como si su operatividad se tratara de una cuestión de sentido común. En otras palabras, terminan por adquirir la connotación de algo que “se da por sentido”, incluso por parte de los mismos sujetos que son subalternizados en el marco de aquella *hegemonía epistemológica* global, pues no cabe duda de que siempre se apunta a movilizar su consentimiento.

Por tal razón, como formación antifona de poder (no únicamente reactiva o de resistencia), el *pluralismo crítico decolonial* involucra una afirmación performativa de la multiplicidad. En especial, en contextos en los que se instala la primacía de lo trascendente por sobre el acontecer de la inmanencia, así como el imperio de la metafísica de lo Uno, por sobre las ontologías relacionales de

lo diverso. De modo que, esta tipología de pluralismo afirma el horizonte imprevisto de lo posible y, a la vez, las potenciales articulaciones inéditas entre las culturas, frente a los diseños gubernamentales y genocidas, que movilizan las tecnologías biopolíticas y necropolíticas de poder. Porque, como afirmaba el poeta y militante anticolonial martiniqueño Aimé Césaire, no cabe duda de que la práctica, tanto del colonialismo como del imperialismo, conduce a una supresión de la pluralidad de las posibilidades de ser, que acarrea la erosión de la diversidad ontológica del mundo. Esto como derivación concreta de su expansión planetaria, que arroja como resultado irreversible de su funcionamiento una serie de “extraordinarias *posibilidades* suprimidas” (Césaire, [1950] 2006: 20).

Frente a esta ontología absolutista, que en la variación de sus siluetas particulares establece una paradójica práctica vital, supresora de las posibilidades diferenciales constitutivas de la vida misma (no solo de la existencia de los entes particulares que son sujetados o destruidos en nombre de la civilización), el *pluralismo crítico decolonial* moviliza las potencias de la divergencia gnoseológica, activando relaciones cognoscitivas que son transgresoras de la colonial modernidad y, también, posicionamientos políticos fronterizos que desafían aquella ontología absolutista. Esto para desestabilizar las jerarquías epistemológicas instituidas en el sentido común. Además, para desatar, en virtud de ello, modalidades de desacato que se constituyen como prácticas creativas e insurgentes frente al orden establecido. Por este motivo, desde una inspiración nómada, el campo pragmático del *pluralismo crítico decolonial* no funda sus siluetas gnoseológicas en una “exterioridad absoluta” frente al sistema global de poder, ni tampoco en el recurso a ciertas “identidades esenciales” romantizadas. Pues siempre involucra una *perspectiva liminal* de interpretación del mundo que, en ocasiones específicas –invariablemente subsidiarias de la correlación de fuerzas existente en cada contexto histórico y geográfico– desemboca en la posibilidad de adelantar diálogos interculturales en perspectiva de liberación.

De manera que, en su operatividad performativa, el campo del *pluralismo crítico decolonial* erosiona “desde abajo” las cadenas significantes de la *episteme* colonial moderna. Lo anterior, por medio del despliegue de una forma de irreverencia que configura el irreductible paisaje vernáculo de los saberes locales. Al mismo tiempo, posiciona dicha situacionalidad como condición histórica de posibilidad del ejercicio agonal de ciertos contrapoderes gnoseológicos globales. En consecuencia, por medio del recurso a la suspensión de la ontología absolutista –que troque la voluntad de verdad dominante–, la pragmática del *pluralismo*

*crítico decolonial* difumina el estatuto de verosimilitud universalista de las racionalidades que operan en las geopolíticas del conocimiento, como fundamento de las jerarquías epistemológicas coloniales e imperiales. Esto sucede al amplificar tanto los lugares de irrupción del saber, como la potencia de su tesitura de sentido, trastocando los “esquemas trascendentales” de tiempo, espacio y causalidad, que hacen posible sus relatos y formulaciones empíricas. Se trata, entonces, de una apertura gnoseológica de sentido que se posiciona, en cuanto voluntad de saber emancipadora, frente al cierre epistemológico decretado desde el Norte global como la única forma legítima de conocimiento.

Ahora bien, como dije antes, el *pluralismo crítico decolonial* cuenta con una heterogénea genealogía, cuyos fragmentos y huellas performativas de rebeldía y creatividad pueden rastrearse –en su opacidad discontinua– a partir de los cronistas indígenas que entre finales del siglo XVI y la primera mitad del XVII realizaron interpretaciones historiográficas en función de sus propios legados cosmológicos, referentes interculturales e intereses políticos situados frente a la potestad de la monarquía católica, como Hernando de Alvarado Tezozomoc, Domingo Francisco Cimalpahin y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en la Nueva España. También, Titu Cusi Yupanqui, Juan de Santa Cruz Pachacuti y Guamán Poma de Ayala en el Perú.

De otro lado, el espectro performativo del pluralismo crítico decolonial puede rastrearse en las prácticas espirituales afrocubanas, afrobrasileñas y en el vudú haitiano. Estas irrumpieron como modos subversivos de saber a partir del siglo XVIII, en función de la compleja matriz intercultural del pensamiento yoruba, los diversos legados panteístas amerindios y el uso estratégico del cristianismo popular, la más de las veces no eclesiástico, tal como lo señaló el intelectual, novelista y ensayista cubano Antonio Benítez Rojo (1998). De la misma manera, el despliegue de la derivación pragmática del pluralismo crítico decolonial podría considerarse como una forma de “artimaña” que, en diálogo con el novelista, poeta y ensayista martiniqueño Édouard Glissant ([1981] 2010), constituye parte de la gramática tanto del creole como del pensamiento de la creolización. Por ello mismo, afirma la “poética de la relación” por sobre el “pensamiento de lo Uno”.

Más recientemente, la genealogía performativa del pluralismo crítico decolonial irrumpe, por ejemplo, en siluetas gnoseológicas como la antropofagia propuesta por el artista brasileño Oswald Andrade, el pensamiento fronterizo de la feminista chicana Gloria Anzaldúa o, también, en la afirmación radical del “diálogo de saberes”, que opera como fundamento ontológico de la teología de la

liberación, la educación popular y la investigación acción participativa. Un conjunto de intervenciones desobedientes que destituyen el monopolio hermenéutico de la autoridad canónica hiperbórea, respecto de esferas como la estética, la espiritualidad, la geografía del Estado-Nación, la educación y la investigación social. Asimismo, pueden explorarse sus fragmentos y huellas performativas de rebeldía en las apropiaciones contemporáneas, tanto del filósofo marxista italiano Antonio Gramsci –y su concepción de la existencia de múltiples lugares de ejercicio de la “facultad intelectual” – como del político, pensador y periodista peruano José Carlos Mariátegui, y su valoración del mito como perspectiva gnoseológica, que conlleva el despliegue revolucionario de la imaginación política. Tales derivas han movilizado potentes narrativas interculturales como la que realizó, en su maravillosa obra literaria, el novelista peruano José María Arguedas. De otro lado, es posible rastrear sus efectos performativos en la categoría de abigarramiento, que formuló el sociólogo boliviano René Zabaleta Mercado, con el propósito de poner el acento en la heterogeneidad de modos de producción, historicidad y formaciones de poder que existen en el altiplano boliviano y, por supuesto, en otros lugares de América Latina que no han sido subsumidos del todo en la forma Estado, en el antropocentrismo o en la gramática acumulativa del capital. Se trata de una poderosa categoría analítica que han profundizado y recreado en sus propios estudios la socióloga y activista boliviana Silvia Rivera Cusicaqui y el filósofo boliviano Luis Tapia.

Como se ve, la ecología de saberes es una más de las siluetas gnoseológicas que afirman la pluralidad como perspectiva liberadora, frente a la voluntad de verdad de las geopolíticas coloniales e imperiales del conocimiento. Por eso, mantiene equivalencias y divergencias con otras de las siluetas gnoseológicas que configuran el campo pragmático del pluralismo crítico decolonial. De esta forma, constituye su propia singularidad. En consecuencia, lo que *hace* la ecología de saberes, en su dimensión performativa –es decir, los significados que ensambla a partir de sus prácticas situadas de saber– es actualizar y recrear una genealogía que, desde hace siglos, se ha venido desplegado de forma insubordinada, disfuncional y creativa en el Sur global, con particular énfasis en América Latina.

### La doble dialéctica de la modernidad

Dicho esto, hay algunos elementos que vale la pena tener en cuenta para comprender el contexto histórico en el que emergió la ecología de saberes. En

primer lugar, es importante destacar que su aparición se inscribe en el debate global sobre la modernidad que tuvo lugar entre las dos últimas décadas del siglo XX y la primera del siglo XXI. Este fue un debate que se movilizó por medio de focos de discusión ubicados en diferentes lugares del mundo. Tal vez, por eso mismo, influyó de forma significativa en las actuales agendas y modalidades de acción política de múltiples colectivos, organizaciones y movimientos sociales; así como en los mapas cognitivos del pensamiento social contemporáneo.

Puesto que, de cierta forma, los repertorios simbólicos de tales prácticas –así como las “grillas de intelección” que funcionaron a la manera de su condición de posibilidad y, a la vez, como claves para su interpretación– se produjeron como consecuencia de los diversos enunciados que se programaron en dicho debate. También, debido a las posiciones de sujeto emergentes en el marco de los conflictos sociales que tuvieron lugar en este momento. En segundo lugar, puede decirse que la ecología de saberes se formuló por Santos como una perspectiva potencial, frente al diagnóstico de lo que él mismo caracterizó como el “pensamiento moderno occidental”. En otras palabras, es una tipología de producción de saber en la que se activa una alternativa singular frente a la *episteme* de la colonial modernidad. En tercer lugar, cabe destacar que se trata de una propuesta que fue elaborada en función de un giro interpretativo que Santos realizó respecto de su propia obra. Esto le condujo a ampliar su diagnóstico del pensamiento moderno.

Ahora bien, ¿en qué consiste el diagnóstico del pensamiento moderno propuesto por Santos? En un primer momento, en su libro de 1995 *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*, el sociólogo portugués sugirió que el paradigma de la modernidad no podía caracterizarse como un fenómeno homogéneo y unívoco. Es decir, que no era posible comprenderlo desde una perspectiva totalizante respecto de su constitución. Porque, a su modo de ver, se trata de un paradigma rico y complejo. En este sentido, es “capaz de una inmensa variabilidad que lo hace propenso a desarrollos contradictorios” (1995: 2).<sup>2</sup> Por este motivo, según Santos, para realizar de forma apropiada la crítica del paradigma de la modernidad, habría que tener en cuenta que aquel paradigma se organizó por medio de una disposición dialéctica. Es decir, a través de una contradicción originaria que ha enmarcado sus

---

2 Traducción propia.

alcances y limitaciones. Se trata, en concreto, de la tensión entre los dos polos que él denomina como el pilar de la emancipación y el pilar de la regulación.<sup>3</sup>

Por un lado, al parecer de Santos, el pilar de la emancipación estaría conformado por tres lógicas identificadas por Max Weber: primero, la racionalidad estético-expresiva presente en las artes y la literatura, segundo, la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y la tecnología y, por último, la racionalidad práctico-moral, propia del imperio de la ley. Mientras que, por su parte, el pilar de la regulación estaría constituido por tres principios. En primer lugar, el principio del Estado, que comporta una “obligación política vertical” entre los ciudadanos y el Estado, cuya formulación más sobresaliente se puede encontrar en Hobbes. En segundo lugar, el principio de mercado que consiste en el horizonte del interés propio o la “obligación política antagónica” entre los socios del mercado; desarrollado en particular por Adam Smith. Finalmente, el principio de la comunidad que consiste en la “obligación política horizontal y solidaria” entre los miembros de la comunidad y sus asociaciones, que puede encontrarse en la teoría social y política de Rousseau. De manera que la contradicción permanente entre emancipación y regulación –expresada en estas lógicas y principios– es la que, en ese momento, definía para Santos el espectro paradigmático de la modernidad.

Ahora bien, es cierto que esta conceptualización dialéctica no dejaba de ser interesante, porque apuntaba a superar ciertas interpretaciones esquemáticas que definían la modernidad como un “bloque unitario”, pero también lo es que implica una comprensión eurocentrada de la cuestión. Desde este punto de vista, la modernidad sería un fenómeno exclusivamente intraeuropeo. Por eso, tanto los referentes de la emancipación, como los de la regulación, son inscritos por el sociólogo portugués en los repertorios epistemológicos, estéticos y tecnológicos del imaginario eurocéntrico. En este sentido, el proyecto de la moder-

---

3 Un importante antecedente para la comprensión dialéctica de la modernidad se encuentra en la *Dialéctica de la ilustración*, publicada en 1944 por Theodor Adorno y Max Horkheimer ([1944] 2007), donde la unión de los contrarios, en especial entre razón e irracionalidad, juega un papel fundamental. Así como la obra publicada en 1982 por Marshall Berman ([1982] 2011): *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. En este trabajo, la modernidad es interpretada, al mismo tiempo, como una promesa y como una amenaza. Después de la formulación de Santos, la comprensión dialéctica de la modernidad ha sido trabajada desde una perspectiva spinozista por Michael Hardt y Antonio Negri ([2000] 2007) en su obra *Imperio*, publicada en el 2000. Para ellos existen dos modernidades en la experiencia europea, las cuales activan una dialéctica entre inmanencia revolucionaria y trascendencia conservadora, que converge en la aparición de la soberanía estatal moderna.

nidad –junto con su contradicción dialéctica entre el polo de la regulación y el polo de la emancipación– habría surgido inicialmente en Europa, para solo luego difundirse por el resto del mundo.

Es por este motivo que, en su libro de 2009, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Santos adelanta un ejercicio de autocrítica frente a su primera formulación de la dialéctica de la modernidad. Tal ejercicio le condujo a plantear un giro interpretativo, donde el vector geopolítico juega un papel importante. Esta nueva formulación le permitió caracterizar el “pensamiento moderno occidental” a la manera de un sistema óptico de visibilidades e invisibilidades, que se ordena por medio de una doble dialéctica. Esta opera en función de las relaciones geopolíticas que fueron trazadas en el sistema mundo entre los territorios metropolitanos y coloniales desde finales del siglo XV. Tal asimetría territorial se condensa de forma específica en la disposición de una “línea abismal global”, que delimita dos modos de operatividad de la dialéctica de la modernidad.<sup>4</sup> Mientras que en los territorios metropolitanos funciona la dialéctica entre emancipación y regulación –ya analizada en su obra de 1995–, en los territorios coloniales opera la dialéctica entre apropiación y violencia. En este segundo escenario de la modernidad, “la apropiación implica incorporación, cooptación y asimilación, mientras que la violencia implica destrucción física, material, cultural y humana” (2018, p. 591). De este modo, según su ampliación del diagnóstico, el colonialismo dispone la apropiación de los sujetos coloniales –es decir, su captura en el orden colonial– y, al mismo tiempo, ejerce violencia contra los sujetos que son sacrificados para

---

4 El recurso analítico a una línea de distinción ontológica, que implica distribuciones espaciales asimétricas, ha ocupado un lugar importante en el pensamiento antirracista, a partir del análisis que realizó W. E. B. Du Bois en su obra de 1903 *The souls of black folk*, donde explica la conformación racista de la sociedad estadounidense por medio de una “línea de color”. Esta figura también puede encontrarse en la perspectiva interpretativa que Frantz Fanon formuló en *Los condenados de la tierra*, obra de 1961, donde por medio de una línea de diferenciación ontológica analiza la distribución urbana colonial en Argelia, introduciendo la categoría de zona de no-ser en función de la distinción espacial que establece dicha línea racial. Además, la imagen de la línea de distinción ontológica se utilizó por parte del intelectual nacionalsozialista Carl Schmitt, en su obra de 1950 *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»*. En este caso, la línea de distinción ontológica está relacionada con la esfera territorial de la cristiandad y con el funcionamiento diferenciado del derecho, fuera de las fronteras culturales europeas. Más recientemente, la organización de un patrón global de ordenamiento del sistema mundo moderno/colonial, en función de una línea racial –o patrón global–, ha sido conceptualizado por Aníbal Quijano (2014), por medio de la categoría de colonialidad del poder.

conseguir la instauración de dicho régimen o, también, contra aquellos que se oponen a su persistencia.

Ahora bien, cabe destacar que una de las características de esta cartografía abisal es la “imposibilidad de la copresencia” de los entes que se encuentran ubicados a ambos lados de la línea. Sin embargo, al parecer de Santos, “la tensión entre apropiación y violencia del otro lado de la línea no contradice la universalidad de la tensión entre regulación y emancipación de este lado de la línea” (2018, p. 591). Hay algo más que las conecta. En otras palabras, las dos dialécticas de la modernidad no funcionan de forma independiente, como si cada una estuviera aislada operativamente en su propia zona de poder. En cambio, existe una implicación constitutiva entre estas dos dicotomías y, a su vez, por medio de tal modo de implicación, la línea abisal termina por programar una jerarquía global de carácter triangular: al mismo tiempo ontológica, epistemológica y cronológica.

En términos ontológicos, la “imposibilidad de la copresencia”, supone la negación explícita de la existencia de los entes que se encuentran del otro lado de la línea. Según Santos, su presencia “se desvanece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho se produce como inexistente. No existente significa que no existe de ninguna forma relevante o comprensible de ser” (2018, p. 585). Por otra parte, en términos epistemológicos, esta jerarquía significa que, del otro lado de la línea, en realidad “no existe verdadero conocimiento; hay creencias, opiniones, interpretaciones intuitivas o subjetivas que, en el mejor de los casos, se pueden convertir en objeto o materia prima de la indagación científica” (2018, p. 587). Por último, en términos cronológicos, el “ser actual creado al otro lado de la línea se hace visible al ser reconceptualizado como el pasado irreversible de este lado de la línea. El contacto hegemónico convierte la simultaneidad en no-contemporaneidad. Fabrica pasados para dejar sitio a un único futuro posible” (2018, p. 590).

De manera que la relación entre las dos dialécticas de la modernidad no es disyuntiva. Esto quiere decir que no opera por medio de una lógica de exclusión mutua. Por el contrario, la existencia de una dialéctica es condición de la existencia de la otra. De tal modo que la presencia de la humanidad, en los territorios metropolitanos, es subsidiaria, en términos materiales, de la no existencia de la humanidad plena del otro lado de la línea. Dicha situación, sin duda, dispone la gramática preponderante de la sobreexplotación colonial e imperial. Por eso, para Santos, la “humanidad moderna es inconcebible sin la subhumanidad moderna. La negación de una parte de la humanidad es sacrificial en el sentido

de que es la condición de la afirmación de la otra parte de la humanidad que se considera universal” (2018, p. 592).

Añádase a esto que, para el sociólogo portugués, el conocimiento moderno occidental es únicamente posible en cuanto moviliza una proyección que posiciona su estatuto de verosimilitud por sobre el reverso de la irracionalidad esencial del otro. Por tanto, deriva en la negación concreta del acceso a la verdad por parte de los sujetos que se ubican en los territorios colonizados, quienes por antonomasia “no tienen la razón”. Esto involucra una diferenciación fundamental entre *episteme* y *doxa* que activa el principio de distribución planetaria de las geopolíticas del conocimiento. Es decir que tal diferenciación entre *episteme* y *doxa* constituye el espectro de las *hegemonías epistemológicas* globales. Por este motivo, “lo colonial es el punto ciego sobre el que se construyen las ideas modernas de conocimiento” (2018, p. 590).

De otra parte, la negación de la copresencia realmente existente en ambos lados de la línea abisal, significa que los entes ubicados “del otro lado de la línea” no son coetáneos, frente a los que se encuentran en las metrópolis. Por medio de una norma temporal evolutiva, aquellos terminan por ser localizados como el pasado primitivo que, presuntamente, estos últimos hace mucho tiempo habrían dejado atrás para consumir la obra de la civilización. En este sentido, la negación de la contemporaneidad “del otro lado de la línea” desplaza la ubicación temporal de las sociedades y paisajes del Sur global a la “edad primera”, a un escenario primigenio en el que presuntamente la evolución se encontraría aún en sus primeros pasos. Tal norma temporal termina por fundamentar y justificar un principio de tutelaje de los pueblos no europeos y los territorios coloniales, por parte de las sociedades y estados metropolitanos. Así, se trata de conducir al estadio de civilización a las entidades antropológicas y biológicas que habitan los territorios coloniales y que, por ello mismo, son tipificadas como arcaicas. Por todo esto, según Santos, “tanto la creación como la negación del otro lado de la línea es un elemento constitutivo de los principios y las prácticas hegemónicas” (2018, p. 593).

### Tres atributos de la ecología de saberes

A continuación, presentaré tres de los atributos que considero más significativos de la ecología de saberes, con el propósito de indagar su horizonte de singularidad en el marco del *pluralismo crítico decolonial*. Estos tres atributos son: primero, el cosmopolitismo insurgente subalterno, segundo, la validación

de los saberes oprimidos y excluidos, y tercero, la pragmática de la participación vinculante y la traducción cultural.

El primer atributo tiene que ver con que la ecología de saberes moviliza una alternativa frente al pensamiento abisal. Un pensamiento que, como vimos, se enmarca en el pasaje de la doble dialéctica de la modernidad. Por ello, según Santos, esta alternativa se opone a la monocultura y “se asienta en la idea de copresencia radical” (2018b, p. 233), para conformar un cosmopolitismo insurgente subalterno. Este “se refiere a la aspiración de los grupos oprimidos a organizar su resistencia y consolidar coaliciones políticas a la misma escala que los opresores emplean para oprimirlos, es decir, la escala global” (2018b, p. 601). En este sentido, apunta a establecer articulaciones oposicionales, a partir tanto de la lucha por la igualdad como del reconocimiento de la diferencia, con lo que se aleja de las políticas multiculturales de la identidad y de la noción vanguardista, que privilegia la idea de un único “sujeto histórico” como agente preponderante de la transformación social. Se trata, en consecuencia, de “unir a los grupos sociales sobre una base tanto de clase como de no clase, a las víctimas de la explotación y a las víctimas de la exclusión social, de la discriminación sexual, étnica, racista y religiosa” (2018b, p. 608). En este sentido, su voluntad de saber está relacionada de forma explícita con una voluntad de poder, pues “se centra en las relaciones concretas entre los saberes y en las jerarquías y fuerzas que se generan entre ellos” (2018b, pp. 231-232). Por este motivo, más que una función representacional, descriptiva o referencial del mundo, la ecología de saberes envuelve una apuesta por su transformación radical.

El segundo atributo es que la ecología de saberes aspira a la validación de los saberes de los oprimidos y excluidos, quienes fueron destituidos del estatuto de ser sujetos de saber, con base en la disposición de las ontologías de la colonialidad y modernidad. Por esta razón, supone una ruptura con dichas ontologías que se moviliza “desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable de la modernidad occidental” (2018, pp. 606-607). Sin embargo, esta validación de los saberes oprimidos y excluidos no se configura como un rechazo absoluto de los saberes científicos, que desembocaría en una nueva forma de negación binaria: el anti-cientificismo. Debido a que la validación de los saberes excluidos, no significa necesariamente una nueva forma de exclusión. Según Santos, en “la ecología de saberes, buscar credibilidad para los conocimientos no científicos no conlleva desacreditar el conocimiento científico. Implica, más bien, utilizarlo en un contexto más amplio de diálogo con otros conocimientos” (2018b, p. 230).

En consecuencia, desde la ecología de saberes, la ignorancia no se asume como algo que “debe eliminarse progresivamente”, para aspirar asintóticamente al conocimiento total (utopía de la ciencia moderna predominante), sino como un elemento que es inherente a todas las formas de saber. No hay saber que excluya completamente la ignorancia, ni es deseable que lo haga, pues todos los saberes están constituidos por grados relativos de ignorancia. De manera que ninguno representa de forma exclusiva una idea fidedigna de lo absoluto. En realidad, puede decirse que la diferencia ontológica y la convergencia de los contrarios es el devenir de lo absoluto. Por lo demás, esta dinámica gnoseológica que es inacabada e inacabable y, por tanto, siempre inconclusa, permite el ejercicio del desaprender, que es necesario realizar para que exista un diálogo eficaz entre diferentes formas de saber. Debido a que, para establecer la ecología de saberes como principio regulador de la justicia cognitiva, se requiere problematizar los privilegios asociados a las jerarquías epistemológicas del conocimiento y abrirse a la novedad del acontecimiento que subyace al encuentro radical con y en la diferencia.

El tercer atributo de la ecología de saberes es que esta perspectiva de saber-poder implica una pragmática, en la que las decisiones colectivas sobre qué saberes son más adecuados para abordar un problema específico (ubicado en un contexto económico, político y cultural particular), deben tomarse por medio del ejercicio de la democracia radical y, a la vez, a partir de un trabajo de traducción. En este sentido, la pragmática de la ecología de saberes articula participación vinculante y traducción intercultural, como elementos que constituyen una dialéctica fundamental de la voluntad de saber emancipadora. Por tal motivo, no hay que perder de vista que este singular ejercicio pragmático, que moviliza la ecología de saberes, demanda sopesar la correlación de fuerzas implicada en cada problema que se somete a debate. En todo caso, las decisiones que se acuerden, a partir de la discusión, deben ser aquellas que sean resultado de un debate plural que contribuya de manera explícita a la emancipación.

En otras palabras, las decisiones que se tomen sobre el problema considerado, a partir de la ecología de saberes, deben ser aquellas que contribuyan a la emancipación de los sujetos históricamente subalternizados en el marco de las intersecciones coloniales entre capitalismo, colonialismo, racismo y patriarcado. Porque, en todo caso, el criterio de validación pragmático en la ecología de saberes supone que todo saber involucra prácticas específicas en el mundo, produce determinadas posiciones de sujeto y, a la vez, relaciones intersubjetivas entre quienes están involucrados en dichas prácticas. En este sentido, no es posible la existencia de un saber que no tenga implicaciones políticas, ni tampoco micro-

políticas. De manera que la “ecología de saberes se basa en la idea pragmática de que es necesario reevaluar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los distintos saberes puedan ofrecer” (2018b, p. 221).

### Usos de la ecología de saberes desde América Latina

Para finalizar este artículo, a continuación me ocuparé de presentar un panorama de los tres principales campos del conocimiento en los que ha sido usada la ecología de saberes en América Latina. Esto con el propósito de explorar sus derivas concretas y, a la vez, sus trayectorias específicas. Además, por medio de este panorama me interesa sugerir posibles rutas empíricas de exploración de las correlaciones entre el *pluralismo crítico decolonial* y la ecología de saberes en la región. Esta cartografía aún está por realizarse de manera detallada y supone analizar las variaciones de los diferentes escenarios donde en América Latina dichas correlaciones han sido usadas de manera prolífica y creativa.

El primer campo de conocimiento en el que se ha hecho un uso creativo de la ecología de saberes es el de la agroecología y el medio ambiente. Esto con el propósito de hacer frente a la monocultura de los agrotóxicos y de los agronegocios, para formular alternativas que conduzcan a la defensa y afirmación de prácticas y saberes agrícolas tradicionales. Se considera que aquellas tecnologías capitalistas –los agrotóxicos y los agronegocios– hacen parte del conjunto de los diversos factores políticos, económicos y culturales que, de forma específica, componen la crisis civilizatoria a escala global. Lo anterior, desencadena efectos materiales que se traducen tanto en la depredación ambiental de los ecosistemas locales, como en el acelerado avance de procesos de despojo y destierro que son implementados contra las comunidades rurales. Asimismo, se considera que dicha monocultura es un eslabón fundamental de la matriz capitalista, ensamblada directamente con la crisis ambiental, energética y alimentaria, la especulación financiera sobre los *commodities* y los mal llamados “recursos naturales”, la concentración de la propiedad de la tierra, la expansión desordenada –y en no pocos casos mafiosa e ilegal– de la frontera agraria, la privatización del agua y el establecimiento de monopolios sobre el acceso a los afluentes hídricos, así como con la violencia genocida de “larga duración”, que se ejerce hoy en día contra las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes (Campos; Ferreira; Friedrich; Gisraldo da Silva; Rigotto, 2015).

Esta práctica contenciosa de la ecología de saberes se desarrolla por medio de equipos locales de investigación, capaces de producir una ciencia que valora

los saberes y experiencias situadas, ante todo como elementos potenciales para la transformación del mundo. Por esto mismo, el uso de la ecología de saberes, en el campo de la agroecología y el medio ambiente, apunta a diseñar, fortalecer y articular procesos organizativos orientados al fortalecimiento cultural de formas tradicionales de producción agrícola de alimentos, basadas en prácticas interculturales de cultivo. Así como en el recurso a saberes agroecológicos, que no fundamentan su estatuto de validez en jerarquías epistemológicas, sino en diálogos “desde abajo” que se realizan entre sujetos pertenecientes a diferentes comunidades de saber (Carcellen; Cardoso; Abreu Sá; Irene; Laranjeira; Miranda; Trento, Gabriel; Santos de Sousa, 2019; Buchmann, 2009).

Es por esto que, en varios casos, se han realizado alianzas entre universidades y comunidades rurales, creando equipos plurales de investigadores. Tales equipos han estado conformados tanto por académicos universitarios, que reconocen el valor, importancia y pertinencia de los saberes populares y las cosmovisiones ancestrales de procedencia campesina, indígena y afrodescendiente, así como por investigadores comunitarios –muchos con formación universitaria y otros con amplio conocimiento de saberes vernáculos de alta complejidad– interesados en las prácticas científicas que no se posicionan en función de discursos excluyentes. Por el contrario, se abren a la diversidad gnoseológica del mundo, para enfrentar de manera conjunta problemas globales inminentes, fortalecer sus iniciativas agroecológicas locales y dar a conocer sus propias trayectorias organizativas en escenarios universitarios y en el marco de la opinión pública (Aguiar; Bittencourt; Cántuario; Costa; Olivera, 2019).

Desde luego, este diálogo de saberes involucra, como condición de posibilidad, discutir las posibles equivalencias del estatuto de verosimilitud de los saberes populares y ancestrales, frente a los saberes científicos más convencionales. Por esta razón, se trata de diálogos en los que se opta por el diseño de metodologías participativas y colaborativas, para la producción de pensamiento crítico y la sistematización de experiencias, sin que esto signifique, de forma alguna, desestimar los aportes de los saberes científicos. En particular de los saberes multidisciplinares y transdisciplinares que se producen con base en prácticas que articulan sensibilidad, racionalidad e imaginación y que, en algunos casos, entran en relacionamiento explícito con el campo de las artes (Rozenino y Gomes, 2011). En este sentido, por medio de aquellos diálogos y con la participación de comunidades rurales, se favorecen discusiones públicas acerca de la relevancia y utilidad de los saberes científicos, sobre la dimensión planetaria de la crisis civilizatoria y, también, acerca de los impactos y desafíos que esta crisis

desencadena a nivel local (Lague, 2015). Esto para pensar las relaciones contemporáneas entre humanidad y naturaleza, desde una ecología de saberes que realiza de forma reflexiva el trabajo de traducción intercultural entre diversas cosmovisiones, experiencias colectivas y trayectorias organizativas, en torno a la agroecología y el medio ambiente (Latif y Niño, 2020).

El segundo campo de apropiación creativa de la ecología de saberes en América Latina es el de la educación. En particular, en el ámbito de la educación universitaria se han explorado algunas posibilidades de transformación de las relaciones de saber-poder, que hoy en día conforman los ordenamientos epistemológicos de los modelos de formación profesional. Tales posibilidades de transformación son fundamentadas en la ecología de saberes, con el propósito de favorecer una metamorfosis de los cánones que codifican el funcionamiento de la universidad moderna, en especial, aquellos que establecen el régimen epistemológico de las disciplinas del conocimiento.

Inicialmente, en relación con la educación teológica, se ha planteado la necesidad de realizar una autocrítica que responda con honestidad a las demandas sociales, académicas y eclesiales para hacer “cambios radicales” en su razón de ser, ante el diagnóstico de la falta de pertinencia contemporánea de la educación teológica tradicional. De manera que tal autocrítica derive en una deconstrucción de los modos dogmáticos desde los cuales se ha comprendido la experiencia de la espiritualidad y la economía de lo divino, así como los diseños curriculares y las prácticas pedagógicas que se asocian comúnmente a la religión (Panotto, 2016). En segundo lugar, otro campo de conocimiento disciplinar que ha tenido interpelaciones desde la ecología de saberes es el del derecho. En este sentido, se ha formulado la necesidad de realizar un cuestionamiento de las orientaciones y metodologías que se usan para su enseñanza, a partir de la interculturalidad y la perspectiva de género. Para ello, se parte de la constatación de que las verdades que conforman el campo disciplinar del derecho están relacionadas con el control del poder político por parte de quienes crean, interpretan y aplican las normas jurídicas. Frente a este monopolio se insta a la superación del “monolitismo jurídico”, para abrir los procesos formativos de los abogados al pluralismo jurídico (Córdova, Paúl, 2020). En tercer lugar, la ecología de saberes ha sido usada como referente de la formación universitaria en enfermería. Así, se sospecha de la legitimación de los saberes a partir de mecanismos que ubican a los estudiantes como meros receptores de la racionalidad clínica, incorporando, al mismo tiempo, los saberes que proceden en los contextos a los que los estudiantes pertenecen, para fomentar posiciones críticas y aprendizajes significativos,

que conduzcan al desarrollo de prácticas de asistencia en salud efectivas y de calidad, por medio de habilidades profesionales pluralistas asociadas al quehacer de la enfermería (Oliveira, 2016). Por último, la ecología de saberes ha sido una perspectiva utilizada en el campo de la comunicación por medio de programas universitarios que se proponen dar respuesta a la diversidad social de los territorios donde están localizados dichos programas, especialmente, a partir de considerar las coordenadas geopolíticas y geoculturales particulares de sus contextos de actuación. Esto con el propósito de formar profesionales con la capacidad de interpretar, elaborar y hacer circular piezas comunicacionales y bienes simbólicos basados en la traducción intercultural de múltiples saberes y la crítica de las jerarquías regionales, que atraviesan los procesos de conformación y consolidación de los estados nacionales (Arancibia y Cebrelli, 2015).

En segundo lugar, la ecología de saberes ha sido apropiada en el campo de la educación universitaria, en procesos de formación de docentes. En este sentido, esta perspectiva se ha usado en relación con la enseñanza del inglés como segunda lengua, con el propósito de que los maestros en formación valoren los saberes de los estudiantes que transitan las “zonas de contacto” entre la educación primaria y secundaria. Esta iniciativa se realiza por medio del recurso a tecnologías informáticas, que permiten realizar articulaciones concretas entre el mundo de la vida de los estudiantes y su experiencia formativa en las aulas de clase (Alcantara y Mizan, 2019). De igual forma, ha sido articulada con la formación de docentes de español, por medio del recurso a relatos autobiográficos, que permiten el desarrollo de procesos de alfabetización crítica con los futuros maestros. Tales procesos se basan en una serie de interpelaciones de las *formas de estar en el mundo*, que valoran la diversidad de experiencias y los saberes vinculados con dichas trayectorias vitales (Moura, 2018). A la vez, ha sido usada en experiencias de investigación autobiográfica que buscan problematizar, en el marco de las universidades, la expulsión de los saberes experienciales respecto de las modalidades dominantes de la racionalidad científica y del pensamiento moderno, para desarrollar una conciencia histórica respecto de la importancia de dichos saberes. Esta conciencia de los saberes experienciales se relaciona, de forma significativa, con los lugares del encuentro democrático para la acción política y, por lo tanto, con la apertura a su ejercicio pluralista (Lechner, 2012).

En tercer lugar, la ecología de saberes ha sido usada en el campo de la educación universitaria para diseñar e implementar procesos de inclusión de personas en condición de discapacidad en las instituciones de educación superior. De esta forma, se reconoce que la comprensión de los saberes y prácticas de los

grupos históricamente considerados como minoritarios es un elemento necesario para la construcción de “justicia curricular” (Correa, 2020). Al mismo tiempo, se considera que la presencia diferenciada de las personas en condición de discapacidad en las universidades confronta la posición de privilegio del sujeto universal, exigiendo la eliminación de la monocultura del saber, para conducir al diseño de escenarios pedagógicos donde se incorpore el amplio espectro de las experiencias sensoriales, como base de una formación universitaria integral (Costa-Renders, 2017).

En cuarto lugar, la ecología de saberes ha tenido un prolífico uso en lo que tiene que ver con las relaciones entre universidad y movimientos sociales. Al respecto se parte del interés por diseñar experiencias de articulación entre estas dos instancias. Se trata, entonces, de ejercicios que permiten problematizar los estereotipos sobre la diversidad que, en cuanto tales, la encasillan como un factor que fomenta fragmentación o aislamiento –elementos que amenazarían la unidad política de las luchas sociales–, para abrir caminos de interlocución conducentes a convertir la diferencia en un espacio de encuentro y solidaridad (Diniz y Gonçalves, 2014).

De todas formas, este no es un proceso sencillo. Porque, durante su desarrollo, aparecen las tensiones, contradicciones y divergencias propias de la interacción entre los saberes universitarios y los saberes de los movimientos sociales. Se trata de experiencias que, sin duda alguna, acarrearán consecuencias específicas tanto para la universidad como para los movimientos sociales mismos. Por este motivo, aún asumiendo las dificultades que conlleva el rumbo trazado, estos ejercicios promueven la convivencia de saberes bajo el supuesto de que todos ellos, incluido el saber científico, pueden enriquecerse por medio de la ecología de saberes. Lo anterior implica cuestionar los sistemas de monopolios epistemológicos, en favor de la justicia cognitiva (Moraes, 2014).

El tercer campo de apropiación creativa de la ecología de saberes en América Latina es el campo de la salud. En este sentido, se han venido posicionando una serie de críticas a los monopolios epistemológicos sobre la atención médica. Por un lado, dichas críticas señalan que, aunque las personas y comunidades que son usuarias de los programas de atención médica valoran tanto los saberes populares relacionados con la medicina, como los saberes científicos sobre la salud, en su mayoría los profesionales que tienen a su cargo el diseño, implementación y evaluación de programas al respecto toleran de “mala gana” la presencia de saberes populares o ancestrales en las comunidades con las que trabajan. Por

lo que no los valoran como elementos que podrían articularse en sus propias prácticas médicas. Más bien terminan por tipificarlos como elementos supersticiosos, que poco y nada contribuyen a la promoción de la salud. Incluso, en algunos casos, los sistemas de salud que han pretendido incorporar, desde una perspectiva integral e intercultural, los saberes de la medicina popular y ancestral, se ven abocados a estas dificultades relacionadas, en términos prácticos, con hábitos que desde la ciencia médica se consideran como los más adecuados para el desempeño profesional de los promotores de salud. Esto a pesar de que uno de los elementos más importantes de tal promoción tiene que ver con la participación social, con el propósito de conseguir la asunción de formas de vida que conduzcan al bienestar individual y colectivo. Para superar esta brecha entre la medicina científica y los saberes médicos populares y ancestrales se requiere una apertura que permita comprender la relación entre salud y enfermedad, con base en modelos interculturales que trasciendan la ausencia de enfermedad como referente de la salud. Con el fin de que la relación entre salud mental y física esté asociada con la experiencia de prácticas de salud que se fundamenten en la integralidad de los factores que atraviesan los contextos locales (Ferraz; Giatti; Landin y Rubens, 2014; Chêne; Germano; Gonçalves; Machado, 2016).

De otro lado, las críticas a los monopolios epistemológicos en la atención médica también señalan que el modelo biométrico establecido como referente dominante de la salud convencional se relaciona directamente con el sistema capitalista y, por este motivo, excluye otras formas de saber. En particular, este modelo hegemónico no propicia relaciones horizontales entre los profesionales de la medicina y los usuarios de los sistemas de salud (De Miranda, 2019). En contraposición, un modelo de salud que parta de la ecología de saberes debe fundamentarse en una lógica que explore las relaciones entre los seres vivos, los espíritus ancestrales y los objetos físicos, tal como la salud es concebida desde las cosmologías campesinas, indígenas y afrodescendientes. Para construir este modelo intercultural de salud se vienen adelantando una serie de luchas por la justicia cognitiva, que no se reducen al “acceso al modelo clínico de salud”, pero que por supuesto no lo minusvaloran. Estas luchas involucran concepciones integrales de la salud y, a la vez, la articulación de saberes relacionados con el uso de plantas medicinales, que durante milenios han hecho parte del equipamiento intercultural de las sociedades campesinas, indígenas y afrodescendientes (Müller, 2018; Rocha-Buelvas, 2017; Santos, 2014).

Asimismo, el uso de la ecología de saberes en relación con la promoción de la salud ha tenido una particular expresión en el diseño de estrategias de pre-

vención de enfermedades tropicales. En este sentido, se ha problematizado la idea de procedencia colonial que recomienda imponer a las comunidades –potencialmente en riesgo de ser afectadas por estas enfermedades– prácticas de prevención alejadas de sus propias interpretaciones situadas de los ecosistemas y el entorno ambiental en el que viven. Se trata, entonces, de sospechar de la noción de ignorancia que se suele atribuir a dichas comunidades, para justificar su tutelaje gubernamental. En este sentido, se ha planteado la necesidad de desarrollar procesos participativos, que permitan el control de los vectores biológicos de transmisión de los virus, además del manejo apropiado de los elementos bacteriológicos, que propician la aparición de patógenos en las comunidades. De manera que pueda evitarse la expansión de factores epidemiológicos que las afectan, pero siempre desde un diálogo con sus propios saberes y, en todo caso, a partir del desarrollo de procesos colaborativos que las involucren en el análisis del paisaje al que pertenecen y, por supuesto, en la toma de decisiones para el manejo de las enfermedades tropicales (Araújo-Jorge; Machado; Ribeiro; Todor, 2018).

Por último, el uso de la ecología de saberes en el campo de la salud también ha tenido desarrollos interesantes relacionados con la caracterización de los impactos de los conflictos ambientales en las comunidades locales. En este sentido, se ha puesto el acento en la necesidad de desarrollar procesos participativos, para dimensionar los impactos de proyectos relacionados con la agroindustria, los megaproyectos, la explotación de hidrocarburos y la megaminería. Se parte de una tipificación de dichas afectaciones que asuma, de manera decidida, la ecología de saberes que implica tomar en serio las concepciones de salud y bienestar de dichas comunidades, para ponerlas en diálogo con los saberes médicos que se inscriben en las tradiciones científicas convencionales. De forma que puedan valorarse dichos impactos desde los saberes de la experiencia y, a la vez, desde las cosmovisiones propias de las comunidades afectadas en el marco de dichos conflictos, sin dejar de lado los desarrollos de la ciencia médica contemporánea (Da Silva y Gomes, 2016).

## Bibliografía

- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max ([1944] 2007). *Dialéctica de la ilustración*. Akal.
- Aguiar, Vinicius; Bittencourt, Flora; Cántuario, Raimundo; Costa, Kênia; Olivera, Felipe Reis (2019). “Agroecology community and ecology of knowledge: a training experience based on the partnership between quilombo, pastoral land commission and university”, en *Participativa: Ciência aberta em Revista*, (10), pp. 1-8.

- Alcantara, Yan; Mizan, Souza (2019). "Ecology of knowledges in language teacher education: the use of new technologies in the contact zones between basic and higher education" en *Revista Letras Raras*, 8(3), pp. 168-197.
- Arancibia, Víctor; Cebrelli, Alejandra (2015). "Saberes descentrados y ecología de saberes. Una mirada decolonial sobre una carrera de comunicación" en *Revcom*, 1(1), pp. 28-38.
- Araújo-Jorge, Tania; Machado, Rita; Ribeiro, Luciana; Todor, Roberto (2018). "Uso e produção de imagens em oficinas de CienciArte com Ecologia de Saberes para a promoção da saúde" en *Aberto*, 31(103), pp. 107-124.
- Benítez Rojo, Antonio (1998). *La isla que se repite. Edición definitiva*. Casiopea.
- Berman, Marshall ([1982] 2011). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI.
- Buchmann, Daniela (2009). *A comunidade quilombola kalunga do engenho ii: cultura, produção de alimentos e ecologia de saberes*. Tesis de maestría. Brasília. Universidade de Brasília.
- Campos Búrigo Andre , Ferreira Carneiro Fernando, Friedrich Karen, Giraldo da Silva Augusto Lia, Rigotto Raquel Maria (2015). *Dossie Abrasco: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde*. Rio de Janeiro/Sao Paulo.
- Carcellen, Sebastien; Cardoso, Deane; Abreu Sá, Tatiana; Irene, María; Laranjeira, Paul; Miranda, Denise de; Trento, Gabriel; Santos de Sousa, Tahis (2019). "Para uma ecologia de saberes: trajetória da construção do conhecimento agroecológico na Associação Brasileira de Agroecologia (ABA)" en *Revista Brasileira de Agroecologia*, 14(2), pp. 65-79.
- Césaire, Aimé ([1950] 2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.
- Correa, Jorge Iván (2020). "Ecología de saberes de estudiantes con discapacidad: un paso para construir justicia curricular en educación superior" en *Saberes producidos en torno a la discapacidad*. Tecnológico de Antioquia, pp. 7-27.
- Costa-Renders, Elizabete (2017). "La inclusión de personas con discapacidad: la ecología de los saberes en la universidad" en *Innovación educativa* No. 27; pp. 219-234
- Chêne, Guilherme; Germano, Jose; Gonçalves, Lourdes; Machado, Denise (2016). "A ecologia dos saberes e o sistema de saúde no município de curuça /pa" en *Vivência: Revista de Antropologia*, (47), pp. 51-71.
- Da Silva, Jose ; Giraldo, Lia; Gomes, Idé (2016). "Saúde, ecologia de saberes e estudos de impactos ambientais de refinarias no Brasil" en *Interface*, 20(56), pp. 11-22.
- De Miranda, Jane (2019). *O processo de trabalho dos agentes comunitários de saúde e a vigilância em saúde do trabalhador na perspectiva da ecologia de saberes*. Tesis de Maestría. Rio de Janeiro. Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix ([1972] 1995). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Diniz, Fabio; Gonçalves, Isabella (2014). "Ecologia de saberes na prática: O trabalho da tradução no Fórum Social Mundial e na Universidade Popular dos Movimentos Sociais" en *Tempus*, 8(2); pp. 257-273.
- Du Bois, W. E. B. ([1903] 2007). *The souls of black folk*. Oxford University Press.
- Ferraz, Renata; Giatti, Leandro; Landin, Rubens (2014). "Aplicabilidade da ecologia de saberes em saúde e ambiente e sua permeabilidade na produção acadêmica" en *Ciencia & saúde colectiva*, 10(19), pp. 4091-4102.
- Glissant, Édouard, ([1981] 2010). *El discurso antillano*. Casa de Las Américas.

- Guilherme, Chêne (2014). *Conhecimentos alternativos e ecologia dos saberes: o difícil diálogo no sistema de saúde oficial*. Tesis de maestría. Natal. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio ([2000] 2007). *Imperio*. Paidós.
- Quijano, Aníbal. 2014. “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder*. CLACSO, pp. 285-330.
- Lague, Ana Lucía (2015). “Estudos CTSA: ecologias de práticas científicas e ecologia de saberes na abordagem de questões climáticas” ponencia presentada en III *Encontro brasileiro de investigação em cultura. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências* Universidade Federal da Bahia (IHAC/UFBA).
- Latif, Soraya; Niño, Yesid (2020). “La ecología de saberes como impulso teórico a proyectos económicos regionales. Estudio de caso: las potencialidades ecoturísticas de la ciudad de Ipiales, Colombia” en *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas*. Universidad de Nariño, 21(2), pp. 167-190.
- Moura, Jade de (2018). *Formação inicial de professores de espanhol no projeto Casas de Cultura no Campus: ecologia de saberes e letramento crítico*. Tesis de maestría. Maceió. Programa de pós-graduação em letras e linguística.
- Lechner, Elsa (2012). “Oficinas de Trabalho Biográfico: pesquisa, pedagogia e ecologia de saberes” en *Educação & Realidade*, 37(1), pp. 71-85.
- Moraes, Marcos (2014). *Ecologia de saberes e justiça cognitiva o movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST) e a universidade pública brasileira: um caso de tradução?* Tesis de doctorado. Coimbra. Universidade de Coimbra. Aguiar, Iraci (2013). *Ecologia de saberes? Um estudo da experiência de interação da universidade com o movimento indígena*. Tesis de doctorado. Campinas. Universidade Estadual de Campinas.
- Müller, Alessandra (2018). *Ecologia de saberes e práticas na produção de saúde no assentamento da antiga fazendaannoni, no município de pontão/rs*. Tesis de maestría. Santa Maria. Universidade Federal De Santa Maria.
- Oliveira, Pétala de (2016). “Ensino inovador de enfermagem a partir da perspectiva das epistemologias do Sul” en *Escola Anna Nery*, 20(20), pp. 384-389.
- Panotto, Nicolás (2016). “Decolonizar la educación teológica: hacia una ecología de saberes teológicos en América Latina” ponencia presentada en *Consulta Reformation-Education-Transformation*. Halle. Alemania.
- Rocha-Buelvas, Anderson (2017). “Pueblos indígenas y salud colectiva: hacia una ecología de saberes” en *Physis Revista de Saúde Coletiva*, 4(27), pp. 1147-1161.
- Rozentino, Gelsom y Gomes, Ricardo (2011). “Ecomuseu ilha grande: ecologia de saberes”, ponencia presentada en el II *Encontro de museos universitarios de Mercosur*. Santa Fe (Argentina).
- Rufer, Mario (edit.) (2022). *La colonialidad y sus nombres: Conceptos clave*. SigloXXI y CLACSO.
- Santos, Boaventura de Sousa. (1995). *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*. Rutledge.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI y CLACSO.

- \_\_\_\_\_ (2018). “Más allá del pensamiento abisal: de las líneas globales a las ecologías de saberes”, en *Construyendo las epistemologías del Sur. Antología esencial*. Volumen I, CLACSO/ Fundación Rosa Luxemburgo.
- \_\_\_\_\_ (2018b). “Las ecologías de saberes”, en *Construyendo las epistemologías del Sur. Antología esencial*. Volumen I. CLACSO–Fundación Rosa Luxemburgo, pp. 231-232.
- Santos, Luciana (2014) “Ecología de saberes: a experiênciã do diálogo entre conhecimento científico e conhecimento tradicional na comunidade quilombola da Rocinha” en *Tempus*, 8(2); pp. 243-256.
- Schmitt, Carl ([1950] 2003). *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»*. Comares.