

PRAXIS

educativa

Universidad Nacional de La Pampa
Facultad de Ciencias Humanas
Instituto de Ciencias de la Educación
para la investigación interdisciplinaria



ICEII

Instituto de Ciencias de la Educación
para la Investigación Interdisciplinaria



EdUNLPam



REUN
RED DE ESPACIOS
DE UNIVERSIDADES
NACIONALES

ISSN 2313-934X
SANTA ROSA, LA PAMPA, ARGENTINA
Correo electrónico: iceii@humanas.unlpam.edu.ar
Disponible en <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/praxis>

Universidad, movimientos populares y Diálogo de Saberes. Artículo de Félix Pablo Friggeri. Praxis educativa, Vol. 27, No 2 mayo-agosto 2023. E - ISSN 2313-934X. pp. 1-17. <https://dx.doi.org/10.19137/praxiseducativa-2023-270203>

Esta obra se publica bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
CC BY- NC- SA Atribución, No Comercial, Compartir igual



Universidad, movimientos populares y Diálogo de Saberes

University, popular movements and Dialogue of Knowledge

Universidade, movimentos populares e Diálogo de Saberes

Félix Pablo Friggeri

Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Brasil
fpfriggeri@hotmail.com
ORCID 0000-0001-9365-6698

Recibido: 2023-01-29 | Revisado: 2023-04- 11 | Aceptado: 2023-04-15

Resumen

Presento aquí el tema del Diálogo de Saberes como estructuración de una alianza política entre el mundo universitario y los movimientos populares. Comienza haciendo una breve memoria de algunos elementos que han estado presentes a lo largo de la historia regional latinoamericana-caribeña en este esfuerzo que no es nuevo, pero ha tenido importantes aportes entre el final del siglo XX y lo que va del XXI. Analizo las características y los componentes de este Diálogo de Saberes desde los principios de la interculturalidad, la unidad de lo político y lo epistémico y desde la propuesta de partir de la opción por un lugar epistémico-político concreto: las praxis de luchas populares por la vida. Finalmente resalto la importancia de profundización de este camino en el fortalecimiento de las organizaciones y las luchas populares y para la realización de un camino popular y descolonizador para nuestras universidades.

Palabras clave: Diálogo de Saberes; universidad y movimientos populares; interculturalidad; lugar epistémico-político; praxis de luchas populares por la vida

Abstract

I present here the topic of the Dialogue of Knowledge as the structuring of a political alliance between the university world and the popular movements. It begins with a brief memory of some elements that have been present throughout the Latin American-Caribbean regional history in this effort that is not new, but has had important contributions between the end of the 20th century and so far in the 21st. I analyze the characteristics and components of this Dialogue of Knowledge from the principles of interculturality from the unity of the political and the epistemic and from the proposal to start from the option for a specific epistemic-political place: the praxis of popular struggles for the life. Finally, I highlight the importance of deepening this path for the strengthening of popular organizations and struggles and for the realization of a popular and decolonizing path for our universities.

Key-words: Knowledge Dialogue; university and popular movements; interculturality; epistemic-political place; praxis of popular struggles for life

Resumo

Apresento aqui o tema do Diálogo do Saber como estruturação de uma aliança política entre o mundo universitário e os movimentos populares. Inicia-se com uma breve memória de alguns elementos que estiveram presentes ao longo da história regional latino-americana-caribenha nesse esforço que não é novo, mas teve importantes contribuições entre o final do século XX e até agora o XXI. Analiso as características e componentes deste Diálogo do Saber a partir dos princípios da interculturalidade a partir da unidade do político e do epistêmico e da proposta de partir da opção por um lugar epistêmico-político específico: a práxis das lutas populares pela vida. Por fim, destaco a importância do aprofundamento desse caminho para o fortalecimento das organizações e lutas populares e para a concretização de um caminho popular e descolonizador para nossas universidades.

Palavras chave: Diálogo de Saberes; universidade e movimentos populares; interculturalidade; lugar epistêmico-político; práxis de lutas populares pela vida

Introducción

El camino hacia una universidad popular en nuestra región latinoamericana y caribeña tiene una larga historia, enormemente rica en sus contenidos, pero con resultados que me animo a calificar de limitados. Entiendo que esto es así porque, en general, no se ha logrado con fuerza un compromiso abarcativo y estructural de las universidades junto a los movimientos populares, aunque existieron y existen experiencias enormemente ricas, aunque fueron y siguen siendo, generalmente, parciales y, en muchas ocasiones, su duración también fue limitada. La universidad como institución sigue siendo entendida, por muchos y aunque no lo expresen abiertamente, como un lugar de elite y como algo que tiene que estar asociado al “mercado”, y, consecuentemente, a sus criterios de valoración.

El encuentro entre universidad y movimientos populares, comprendido desde un imperativo por la justicia y desde la necesidad de descolonización del ámbito académico, necesita la decisión de comprometerse en alianza política con estos movimientos por parte de los sectores universitarios. Solamente una alianza de este tipo puede crear la base de confianza para que se produzca un Diálogo de Saberes fructífero para ambas partes. Y este Diálogo necesita hacerse desde una actitud donde el aprendizaje corresponda fundamentalmente a los sectores académicos, contrariamente a lo que muchas veces se planteó. Desde estos presupuestos corresponde una revisión crítica de algunos conceptos como los de “extensión” y de “inclusión” que mantienen el imaginario de una supremacía epistémica del ámbito universitario.

Presento aquí el tema del Diálogo de Saberes como estructuración de una alianza política entre el mundo universitario y los movimientos populares. Comienzo haciendo una breve memoria de algunos elementos que han estado presentes a lo largo de la historia regional latinoamericana-caribeña en este esfuerzo que no es nuevo, pero ha tenido importantes aportes entre el final del siglo XX y lo que va del XXI. Analizo las características y los componentes de este Diálogo de Saberes desde los principios de la interculturalidad; desde la unidad de lo político y lo epistémico; y desde la propuesta de partir de la opción por un lugar epistémico-político concreto: las praxis de luchas populares por la vida. Finalmente resalto la importancia de profundización de este camino para el fortalecimiento de las organizaciones y las luchas populares y para la realización de un camino popular y descolonizador para nuestras universidades. En la bibliografía y en el material de campo utilizado ocupa un lugar central la palabra de dirigentes de los movimientos indígenas de la región.

Esfuerzos históricos

El encuentro entre universidad y movimientos populares cuenta con una larga y digna historia, a pesar de la predominancia elitista en la vida de las universidades. Existieron y existen valiosas experiencias en este sentido. Una de ellas, sin duda, ha sido el esfuerzo, bastante extendido por toda la región, de las llamadas “universidades populares”, que a veces tuvieron otros nombres. No voy a describir aquí esas experiencias, aunque sí utilizo valiosos elementos de sus contenidos. Sin duda, investigarlas y analizarlas es uno de los componentes relevantes de esta temática.

Desde el comienzo estas experiencias se confrontaron con el concepto de “extensión”, una de las prácticas más cercanas a lo que se buscaba. A veces las iniciativas se relacionaban y se justificaban en cierta sintonía con este concepto, aunque también se lo cuestionaba expresando sus límites. Sobre la experiencia de las Universidades Populares Manuel González Prada en Perú, decía José Carlos Mariátegui (2010), en 1923, que “no son institutos de agnóstica e incolora extensión universitaria” (p. 349). La distinción que hace el Amauta está en la línea de la función que entendía correspondiente a las universidades populares, función que no es “la simple

digestión rudimentaria de la cultura burguesa” sino que ellas son “escuelas de cultura revolucionaria” y existen para “la elaboración y la creación de la cultura proletaria” (2010, p. 349).

En 1971, Paulo Freire (1984), realizaba un análisis crítico sobre el concepto de extensión - trabajándolo desde la problemática de la capacitación campesina- ya que este implicaba la existencia de un “sujeto activo (el que extiende)” que “entrega” una determinada actividad o contenido suponiendo la superioridad del que entrega y la inferioridad de los que reciben lo cual significa que existe una “invasión cultural” porque el “contenido llevado (...) refleja la visión del mundo de aquellos que llevan, que se superpone a la de aquellos que, pasivamente reciben” (p. 20-21). Si bien el espacio de extensión, en el ámbito universitario, había posibilitado contactos y experiencias importantes en la relación entre el mundo académico y el popular, el límite principal del concepto y de gran parte de su práctica era el de mantener esta supremacía epistémica del primero sobre el segundo.

Frente a esto, todo lo que significó, la valoración de las culturas populares, de sus praxis políticas y de las riquezas de sus sabidurías, fue cuestionando aquel supuesto. La valoración de las culturas populares, no a un nivel folclórico, sino de la calidad y potencialidad de sus prácticas y de los conocimientos que contienen, es un tema de antigua discusión en los ámbitos políticos y académicos. Su desvalorización es prácticamente unánime en las derechas procapitalistas, pero, lamentablemente también está presente en el pensamiento de izquierda, principalmente en sus tendencias más burguesas y “progresistas”ⁱ, asociado, a veces, al tema de las “vanguardias”. La necesidad de conocimiento y valoración de las sabidurías populares para la construcción de pensamiento científico fue destacada repetidas veces en el pensamiento latinoamericano (Fals Borda, 2009) aunque, se puede decir que no fue lo que predominó en el ámbito académico, lamentablemente. Mariátegui (2010) valoraba de la experiencia de las Universidades Populares que ellas “viven del calor y de la savia populares” y aspiraba a que sirvan para “la creación de la cultura proletaria” (p. 349). Es que, para él, la “Filosofía de la Revolución” no tiene que ver con el “progresismo”, sino con la reivindicación revolucionaria de las tradiciones populares (Mariátegui, 2010). Guillermo Gutiérrez (1969), desde su trabajo, a finales de los sesenta y principios de los setenta, en las Cátedras Nacionales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) -que derivaría en la efímera experiencia del nombramiento de esta universidad como “Nacional y Popular” bajo el mandato de Rodolfo Puiggrós-, decía que “la verdadera herramienta del trabajo intelectual productivo” es “el arraigo en la gente de su país” y que “la gente y su proyecto de liberación son el único marco posible para todo el trabajo creativo” (p. 5-6). Ignacio Ellacuría (1982), desde El Salvador, defiende el compromiso de la universidad con “una nueva forma de civilización” y su base debe buscarse en el “fondo del pueblo” como “negación de muchos aspectos de la hoy dominante, de la civilización de la modernidad” (p. 10).

Esta valoración conlleva el cuestionamiento sobre los sujetos de la creación de conocimiento. Los movimientos indígenas de la región plantearon con claridad un tema que venía madurando en el pensamiento latinoamericano: la relación inseparable entre lo político y lo epistémico (Macas, 2005). Fue clave en esto, el proceso reflexivo en torno a los 500 años de la invasión europea, que, entre otras cosas, permitió espacios mayores de debate los cuales ayudaron a una mayor visibilidad de lo indígena. Especialmente en una buena parte del pensamiento de izquierda se da un problema que, desde esta comprensión de la unidad de lo político y lo epistémico, toma fuerte relevancia. Se puede decir inicialmente así: se coloca como sujeto político a quien se le niega ser sujeto epistémico. Estamos aquí ante el tema que, especialmente en el marxismo, es identificado como el del proletariado. Repensar el “proletariado” latinoamericano-caribeño en su abarcatividad y en sus capacidades es fundamental no solo política sino epistémicamente. Mariátegui va a plantearse esto un siglo atrás entendiendo

que en nuestra región no puede entenderse al proletariado como algo dado, sino su composición y su papel es mucho más una pregunta, una búsqueda (Flores Galindo, 2008; Friggeri, 2022b).

Recordemos aquí la crítica a la calidad de “objeto” que realiza Paulo Freire (1984) que se da cuando se toma al pueblo (él se refiere más específicamente al campesinado) como un sujeto pasivo que recibe la acción y los contenidos de conocimiento entregados por una persona o grupo entendido como superior. En esta línea, Ernesto Villanueva (1970), partícipe de las Cátedras Nacionales de la UBA, sostenía -relacionando aquí lo político y lo epistémico- que “ir de la crítica del objeto a la crítica del sujeto del saber implica (...) la reivindicación política de aquel sector social, el pueblo, al que se mantiene alejado del poder” (p. 67). Por esto, las teorías revolucionarias y la conciencia de clase popular no pueden surgir de una vanguardia progresista de origen burgués. Roberto Carri (1968) sostenía, al explicar el esfuerzo de las Cátedras Nacionales, que a la verdad -a la cual liga a “la lucha popular por la liberación”- no se “pretende descubrirla desde afuera ni fijar caminos ajenos a la capacidad creadora de las masas” (p. 62).

El otro aporte fundamental en este tema viene marcado por el fuerte protagonismo que van adquiriendo los movimientos indígenas en la región que estuvo contextualizado por la fuerza con que enfrentaron la imposición neoliberal y, también, por los debates que se generan en relación con la conmemoración del quinto centenario de la invasión europea. Así el final del siglo XX viene marcado además por una reflexión que acompaña toda esta movilización política. La praxis revolucionaria comienza a entenderse también como praxis descolonizadora. Un aporte fundamental lo va a hacer Aníbal Quijano (2000) al proponer su planteo de la Colonialidad del Poder. Este concepto, que incluye la crítica al eurocentrismo, va a ser relacionado fuertemente con el de la necesidad de implementar la interculturalidad.

Este concepto de interculturalidad, comprendido desde los movimientos indígenas, como la operacionalización social de una transformación del Estado-Nación predominante en Estado Plurinacional, será el proveedor de los principios básicos para poder establecer un Diálogo de Saberes. Las propuestas que trabajan la mayoría de los movimientos indígenas son la construcción de Estados plurinacionales y de sociedades interculturales (Macas, 2021)ⁱⁱ. Ambas propuestas “han sido planteamientos para incidir en conquistas progresivas que trastocan la exclusión y la desigualdad que son estructurales” (Pacari, 2021, p. 16). A la vez, la interculturalidad es entendida como un proyecto indígena para toda la sociedad -en este sentido en forma similar al Buen Vivir- que no excluye la lucha, sino que la acompaña:

No podemos tener un proyecto político sólo para los indios. Para cambiar el país se requiere tener relación con la otra sociedad, es necesario tener un mecanismo de encuentro, una identidad política con la otra sociedad. Ese punto puede ser la interculturalidad, pero es también la lucha social, como decía la lucha de clases, el reconocimiento entre explotados de esa tierra, el reconstruir la solidaridad entre los distintos, los pobres, los empobrecidos, los negados. (Tenesaca Caguana, 2013, p. 90)

En el contexto de estas reflexiones maduran experiencias de universidades indígenas que realizan un aporte sumamente valioso para avanzar en una comunicación del mundo popular con el académico, desde el protagonismo del primero.

El aporte de los movimientos indígenas en este tema fue y sigue siendo fundamental, así lo expresa, Nina Pacari (2021) la primera canciller indígena del continente:

Se está marcando un tiempo nuevo y nos hace pensar en que estamos viviendo un “tiempo de cosmovisiones” en el cual estamos participando los pueblos originarios porque podemos aportar desde nuestra praxis, teoría y epistemología. En el tiempo de la llamada revolución industrial los pueblos indígenas no hemos sido partícipes, pero en estos “tiempos de las cosmovisiones”, “tiempo de las epistemologías” como me gusta definir a lo que se está viviendo, los pueblos indígenas entramos de lleno al debate, al aporte

cognitivo. Esta presencia histórica junto a los desposeídos y los empobrecidos son los partícipes de las propuestas para incidir en los cambios. [...] Creo que seremos testigos del nacimiento de nuevos paradigmas. (p. 23).

Dos tensiones acompañan estas experiencias históricas: la de estar institucionalizadas o no con reconocimiento legal y; la de su consolidación que permita procesos durables. Las dos están relacionadas y es importante tener en cuenta los elementos componentes de estas tensiones para la organización e implementación de los Diálogos de Saberes en el actual mundo universitario.

Características del Diálogo de Saberes

Desde la maduración histórica de estas ideas, pueden proponerse, provisoriamente algunos elementos para caracterizar el Diálogo de Saberes y para pensarlo en su implementación teniendo en cuenta las valiosas experiencias realizadas.

Una primera característica es la necesidad de una alianza política entre el ámbito universitario y los movimientos populares. El Diálogo de Saberes solo puede avanzar fecundamente si se concreta -en mayor o menor nivel de abarcatividad y profundidad- este tipo de alianzaⁱⁱⁱ. Realizar una alianza política con los movimientos populares significa también asumir los conflictos en los cuales estos movimientos están y, por lo tanto, va a significar para el ámbito universitario, generalmente, abandonar otras alianzas (empresariales, militares, etc.) que existen en la vida académica. Además, “implica desprenderse del grupo y de la cultura de lo selectos, de sus criterios acerca de lo que es racional e irracional, de lo que es superior y de lo que es inferior” (Eggers Lan, 1969, p. 22). Esto no es una característica aleatoria para los que entendemos como vital el compromiso por la justicia y trabajamos en la universidad. El inolvidable intelectual cubano Raúl Roa, “el canciller de la dignidad”, sostenía que:

La Universidad tiene que ser un foco superior de irradiación de ideas, un taller de trabajo, un centro de investigación. Pero no será nada si, además de todo eso no es un irreductible baluarte de la lucha contra la opresión y el despotismo. (en Mandel Gallardo, 2022, p. 124)

Una segunda característica es la necesaria unidad entre lo político y lo epistémico, sobre todo cuando se piensa en el sujeto de esos ámbitos. La alianza política apunta, de una manera más específica en el caso de esta relación entre universidades y movimientos populares, a la creación de conocimiento que acompaña los procesos de transformación de la realidad social en la línea de la justicia. Para esto es clave determinar cuáles son los sujetos colectivos que son referencia fundamental en la creación de este conocimiento. Aquí es clave el aporte que hace Enrique Dussel (1977) desde el concepto de “exterioridad”: al hablar de la liberación sostiene que la creatividad capaz de producir “novedad”, capaz de producir política y conocimiento alternativos vienen “desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo” (p. 69).

La determinación del sujeto va unida a la del lugar epistémico-político desde el cual se crean las prácticas políticas y los conocimientos que las acompañan. Aquí está la tercera característica que presento. La propuesta que hago es que ese lugar sea la praxis de lucha popular por la vida. En el ámbito científico moderno / occidental ha predominado una supuesta pretensión de neutralidad para el quehacer de creación de conocimiento “científico”, es decir que se considera como inexistente la referencia a la opción por un “lugar”. Pero todos producimos prácticas políticas y creación de conocimiento desde un lugar político-epistémico. La importancia de clarificar y expresar este lugar es que eso sitúa de quién estamos cerca y de quién estamos lejos, y esta cercanía o lejanía es conjuntamente ética, afectiva, política y cognoscitiva. Eso condiciona nuestra percepción de la realidad y, por tanto, también nuestra creación de prácticas políticas y de la forma y los contenidos de conocimiento. No es lo mismo que estemos cerca del mundo empresarial a que lo estemos del mundo de las mayorías trabajadoras, de comunidades

indígenas, campesinas, de barrios populares. Tener clara la opción por el lugar significa situarse en un mundo que no es armónico, ni igualitario, sino en un mundo que está atravesado por el Racismo de Clase^{iv}. Así con la opción clara y expresa por el lugar político-epistémico se niega la posibilidad de neutralidad.

Mariátegui (2010) era enfático en este sentido cuando hablaba de su “desconfianza invencible” de los “intelectuales neutros” y sostenía la inexistencia de la neutralidad porque “en el conflicto entre explotadores y explotados, en la lucha entre socialistas y capitalistas la neutralidad intelectual es imposible” (p. 354). Es la razón por la cual propongo la opción, como lugar político-epistémico, por la praxis de lucha popular por la vida^v. En esta opción se busca rescatar el concepto de praxis que contiene esa doble dimensión político-epistémica, ya que significa una actividad para la transformación de la realidad en la justicia y, a la vez, una reflexión sobre esa actividad que genera sabidurías de lucha.

Carri (1968) sostenía que la “praxis creadora (...) puede ser el punto de partida de un conocimiento práctico que surja de las luchas y las necesidades de las clases y naciones explotadas por el imperialismo” (p. 60). Y esta praxis es la de la lucha popular por la vida porque busca situarse, en esa configuración social conflictiva, desde lo que son las prácticas y las reflexiones que las mayorías populares realizan para enfrentar cotidianamente la acechanza de la muerte^{vi}. Abarca la lucha expresamente politizada (como la de manifestaciones, huelgas, resistencias activas organizadas en colectivos, etc.), pero también abarca, en el mismo nivel de dignidad, la lucha cotidiana y silenciosa de cada familia por dar de comer a sus hijos, por cuidar su salud, por hacer más dignas las condiciones de vida^{vii}. Una y otra lucha se retroalimentan recíprocamente y no pueden existir la una sin la otra. En esta opción la palabra “desde” es fundamental: indica no solo el punto de partida y la perspectiva asumida, indica una “pertenencia” en la opción realizada y también indica la direccionalidad tanto de la práctica política como de la creación de conocimiento^{viii}.

A la opción por el lugar, sigue otra opción por las fuentes -aquí, la cuarta característica-. Hay un vínculo íntimo entre el lugar epistémico-político y las fuentes que dan la materialidad del conocimiento, con la particularidad de que el lugar es el que hace que la fuente “dé de sí esto o lo otro, de modo que gracias al lugar y en virtud de él se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos” (Ellacuría, 1981, p. 234). La propuesta que hago es referenciarlos en tres fuentes claves:

1. Las sabidurías populares, principalmente las indígenas, campesinas y afrocomunitarias. Son las sabidurías que surgen de esa praxis de lucha popular por la vida, de la reflexión de esa praxis. Alcira Argumedo (2004, p. 18) sostenía que la búsqueda por una “matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericano (...) supone interrogarse acerca del potencial teórico inmenso en las experiencias históricas y en las fuentes culturales de las clases sometidas”.
2. La reflexión sobre nuestra historia regional hecha “desde abajo”. Acá se trata de “enganchar” esas praxis de lucha popular por la vida en la historia regional, dinamizando la dialéctica entre memoria y utopía. Recordando aquello que sostenía Dussel (1983) que “en el caso del oprimido”, el conocimiento se da “desde una utopía de liberación” (p. 314). Pero también apuntando a ver esa “utopía” como existente, viva, aunque lastimada, cercada, en esas praxis de lucha actuales. Por eso, más que hablar de “utopía”, habría que hablar de “subtopía”, de que el horizonte liberador del capitalismo y de la dominación moderno / occidental existe en el “abajo” social y económico de nuestros pueblos, como lo muestra la propuesta de los movimientos indígenas del Buen Vivir.
3. Los autores originales latinoamericano-caribeños. Ellos son una inmensa cantidad de autores de la región con una producción profunda y muy valiosa que ha utilizado esas dos

primeras fuentes para sus trabajos. Con límites, ambigüedades, diversidad de planteos y ligazones ideológicas. Pero que, justamente, por eso han sido, en general, desvalorizados e invisibilizados en nuestros ambientes académicos.

La dificultad y, por eso, el desafío consecuente es que nuestro mundo académico tiene, en buena parte, una inmensa ignorancia de estas tres fuentes (Fals Borda y Mora Osejo, 2004), por esto, el referenciarnos en estas fuentes es una invitación y una hermosa oportunidad también de poder producir muchísimo material valioso y conectado con las luchas populares, basándonos en ellas, que se destaque por su originalidad y excelencia. Originalidad en el sentido de una creatividad enraizada en esas fuentes. De no hacer calcos, ni copias, sino “creación heroica”, como pedía Mariátegui (2010, p. 271-272). La realidad:

Exige de la universidad un permanente acto creador, que implica (...) un gran amor a las mayorías populares, un indeclinable fervor por la justicia social y un cierto coraje para superar los ataques, las incomprensiones y las persecuciones, que sin duda vendrán. (Ellacuría, 1982, p. 10).

Excelencia, en el sentido de Ellacuría, quien propone “la excelencia de las mayorías populares como ‘lugar teórico’ de la realidad” y que entiende que la “politización” de la universidad la potencia (1980, p. 20).

Con este lugar y estas fuentes como referencias la caracterización del Diálogo de Saberes camina a ser entendido como crítico y revolucionario. Esta es la quinta característica. Es importante tener claro que ese Diálogo está inserto en una situación de injusticia y colonialidad. No es, en principio, un Diálogo entre personas que están en las mismas condiciones, mucho más cuando el tema tiene que ver con la valorización del conocimiento que es sumamente despareja. Por más que en muchos sectores académicos haya una gran buena voluntad e inclusive una búsqueda activa de ese encuentro con los movimientos populares no hay que olvidar que se llega a este Diálogo, por lo menos en gran parte, porque es un resultado de las luchas. Esas luchas, muchas veces, se hacen hacia dentro de la academia para poder validarlo, como también por parte de los movimientos populares para poder posicionarse para exigirlo o proponerlo con una importante dosis de fuerza.

Macas (2005) sostiene que el Diálogo de Saberes es “una expresión política de la lucha cultural” (p. 36). Tampoco debe olvidarse que el marco del Diálogo no es primordialmente “armónico”, ni en una línea de “integración” o de “inclusión”. Es un diálogo que tiene que ser profundamente crítico de la situación de desigualdad a nivel social, que tiene una de sus expresiones en la desvalorización de los conocimientos populares y tiene otra en la lejanía de ambos ámbitos, aún con muchos avances parciales en distintas instancias. Siempre será un diálogo político, y tiene que tender a ser un diálogo revolucionario: “lo intercultural más que un tema antropológico es un problema a resolverse políticamente” (Churuchumbi, 2014, p. 35). Guiado por la interculturalidad este Diálogo busca irrenunciablemente un cambio concreto y profundo: “la interculturalidad y plurinacionalidad no son solo discursos bonitos, son acciones y obras concretas como redistribuir la tierra y toda riqueza nacional” (Tenesaca Caguana, 2013, p. 97). Es un Diálogo, bajo los principios de la interculturalidad, situado en un contexto de Racismo de Clase, y, entre sus objetivos finales, está ayudar a revertir esa situación: “Lo contrario a la interculturalidad es el racismo. El racismo es creerse superiores a los otros pueblos. Tener ese aire de ser los superiores. De ser los que sabemos pensar y los otros no”. (Gualinga, 2021, p. 55).

El Diálogo de Saberes busca hacer “estallar” la colonialidad (Walsh 2002 a). Tiene dos caras, como recuerda Inuca Lechón (2017) en su concepto de *Yachay Tinkuy* -al que podríamos traducir como encuentro de saberes-, cuando explica que significa a la vez, encuentro y confrontación^{ix}. El carácter crítico y revolucionario de un Diálogo de Saberes bajo los principios de interculturalidad, que asume un proceso comunicacional en el contexto de una realidad desigual y

conflictiva con el objetivo de vencerla y revertirla lo distingue de los planteos que, en general, se plantean desde la llamada “multiculturalidad”.

Con estos elementos hay que revertir la idea de “inclusión” que se maneja en esta relación universidades-mundo popular. Aquí la sexta característica. Generalmente, con muy buena intención, se debate, en la política universitaria, la posibilidad de “incluir” a los sectores populares en ella. Sin embargo, el concepto de “inclusión” es problemático en un sentido cercano al de “extensión”, porque daría por supuesto que la inclusión del mundo popular en el mundo universitario significa, para aquel, pasar a un lugar de “superioridad”, sobre todo en lo epistémico. Diría que el tema es básicamente al revés, de alguna forma, se puede decir que el trabajo por hacer es que la universidad quede incluida en lo popular, solo así logrará esa excelencia de la que hablamos, siendo discípula de las luchas populares e instrumento político -en el más digno sentido de la palabra- de estas mismas. La opción contraria es “mercantilizarse”, ser un instrumento del llamado “mercado” para la formación de su “mano de obra”. Es cierto que, en el medio de estos dos polos, existe una infinidad de grises y de batallas por inclinarse más hacia un lado que hacia otro. Pero, aun en los sectores universitarios que pretenden un compromiso con lo popular, el imaginario de la “inclusión” está demasiado vigente.

También es cierto que, en la utilización de este concepto, muchas veces se quiere brindar oportunidades para que personas y comunidades que no han tenido acceso habitualmente a la llamada educación superior la puedan tener. Esto mismo es buscado como objetivo colectivo por la mayoría de los movimientos populares, buscando poder contar con abogados, médicos, cientistas sociales, educadores, etc., que puedan reintegrarse en sus comunidades y movimientos para enriquecer la lucha en la que están empeñados. Pero también es cierto que, muchas veces, estudiantes que vienen de los sectores populares, incluso algunos enviados por los movimientos con el fin antedicho, experimentan en la universidad procesos de “desclasamiento” por los cuales terminan asumiendo formas de actuar y pensar alejadas de los ambientes y movimientos de los cuales provienen y, hasta, a veces, contrarios^x. Esa suposición de superioridad de los conocimientos occidentalizados, sumados al racismo, a actitudes de desprecio, invisibilización, incapacidades pedagógicas, falta de apoyo afectivo, muchos de esos elementos están presentes en nuestras universidades y pueden causar ese resultado negativo para la “inclusión” de estudiantes provenientes de las mayorías populares. El tipo de Diálogo de Saberes que propongo aquí apunta -se podría decir- a “extender” el mundo popular a la universidad, “incluyéndola” en su lucha. Esto requiere procesos complejos y que llevan tiempo y tendrán marchas y contramarchas. Pero no tiene que ser olvidado como horizonte.

Este camino de comunicación entre la universidad y los movimientos populares no puede ser pensado en acciones puntuales -aunque puedan ser muy valiosas-, sino que tiene que caminar hacia una estructuración de ámbitos académicos en este sentido. Séptima característica. No bastaría cambiar la concepción o el nombre de la “extensión” por el posible de “Diálogo de Saberes” en la organización universitaria, esto, entre otras cosas, porque el Diálogo de Saberes no se refiere solamente a lo que hoy se entiende por extensión en la estructuración de la enseñanza superior. El Diálogo de Saberes también tiene que estructurar la enseñanza y la investigación, aunque la “extensión” pueda tener un carácter más directo en esta implementación y, en parte, abrir la puerta para que este Diálogo también transforme estructuralmente la enseñanza y la investigación. De todas formas, que una universidad completa pueda definirse en esta línea no es algo fácil de lograr, y, hoy en día, es prácticamente imposible en la mayoría de ellas.

En ese camino, pueden ayudar procesos de debate madurados fuertemente o liderazgos consolidados que logren un consenso hegemónico. Por eso, es importante pensar, como lugares más habitualmente posibles de operacionalización, en espacios

académicos más delimitados (colectivos de carreras; posgrados; grupos de investigación; colectivos en torno a publicaciones; etc.) que puedan asumir este camino con suficiente cohesión para hacerlo presente en universidades con componentes ideológicos variados. Desde allí, con la consolidación de estos espacios, pueden pensarse formas de expansión, dadas fundamentalmente por la evidencia de la factibilidad de estos Diálogos y por su valoración. De todas formas, como el Diálogo de Saberes expone situaciones conflictivas y contradicciones, nunca van a ser procesos exentos de oposiciones del más variado tipo.

El Diálogo de Saberes guiado por la interculturalidad no es un proyecto solo de comunicación con el mundo académico, es un proyecto de transformación social, de descolonización de los pueblos en toda la región. Esto porque:

La interculturalidad es de doble vía, abre el diálogo entre los pueblos, de saberes, de mutuo respeto entre las culturas en el convivir diario. La capacidad de estar dispuesto a aprender, compartir, contribuir entre los seres humanos, también el idioma, los saberes y conocimientos plantea otra forma de pensar y desarrollar el conocimiento (cognitivo) es la forma de concebir la vida: si eso no se logra entender y se nos impone una lengua de relación cultural, eso es hegemonía. (Tenesaca Caguana, 2013, p. 107)

Sintetizando el contenido de este apartado, lo que propongo, con base en la experiencia de comunicación entre universidades y movimientos populares en la región, es que, para que exista un Diálogo de Saberes fructífero, es necesaria una alianza política entre ambos ámbitos como contracara y como base de aquel. Estos dos aspectos -Diálogo de Saberes y alianza política- evidencian la necesaria unidad entre lo epistémico y lo político tal como lo han propuesto, principalmente, los movimientos indígenas de la región. Esto requiere clarificar el punto de referencia que nombro como lugar epistémico-político y propongo que este sea las praxis de luchas populares por la vida. También requiere clarificar cuáles serán las fuentes fundamentales que darán la materialidad, el contenido de este diálogo; para esto propongo tres: las sabidurías populares que surgen de esas praxis; el análisis histórico regional “desde abajo”; y los autores originales latinoamericano-caribeños. Esto deviene en la característica central de un Diálogo de Saberes guiado por la interculturalidad: su carácter crítico y revolucionario para poder encaminarse a un contenido popular y descolonizador.

También requiere pensar la macropolítica de esta relación no principalmente como inclusión de lo popular en la universidad, sino al contrario: como inclusión de la universidad en lo popular. Y requiere, además, no solo pensar en acciones puntuales, sino apuntar a ir estructurando las universidades -o por lo menos determinados espacios que asumen ese compromiso- desde el Diálogo de Saberes.

Componentes

En relación con los elementos que componen este Diálogo de Saberes propongo aquí algunos. Componente básico de un Diálogo de Saberes es el conocimiento. En un doble sentido, el conocimiento entre los sujetos de ese diálogo y el conocimiento como problemática y objeto de intercambio y, en la medida que avanza, creación conjunta como contracara del compromiso de una alianza política. El primer aspecto del conocimiento es indudable que comienza por relaciones personales o grupales que van creando un clima de confianza básica para que el establecimiento de un diálogo sea prometedor -por lo menos- y fructífero en sus avances.

Hay que tener en cuenta que el tipo de conocimiento y de lógica de creación de este es, en principio, distinto en ambos ámbitos si se realiza una caracterización general. El conocimiento moderno / occidental se caracteriza por su compartimentación y aparece como escindido de otros aspectos de la vida. En cambio, el conocimiento de los pueblos tradicionales es cosmovisional y, generalizando, puede caracterizarse, citando solo algunos elementos, por la centralidad del sujeto

comunitario; su estructuración simbólica; la importancia del principio de relacionalidad; la búsqueda de coherencia entre ética y saberes; y su biocentrismo ancestral. Un conocimiento y una comprensión suficientemente sólidos -por parte de los sectores occidentalizados- de este tipo de creación política y epistémica del mundo popular es muy importante para que el diálogo pueda construirse y avanzar. Por supuesto que esto significa también una renuncia a la pretensión de universalidad que caracteriza al conocimiento moderno occidental, lo cual es una decisión ético-política necesaria, incluso para que este tipo de conocimiento predominante se libere a sí mismo y sus portadores dejen de sentirse “propietarios” de la razón (Dávalos, 2005). El rector de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, Luis Fernando Sarango Macas (2006) sostenía que “lo que necesitamos los ecuatorianos es reconocernos entre todos los pueblos, conocer nuestras realidades, conocer nuestra diferencia para así poder respetarnos” (p. 2).

El mutuo conocimiento, si avanza hacia una mutua valoración y confianza, tiene que devenir en el reconocimiento. En mi trabajo de campo doctoral, quien era director del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), Andrés Andrango (2009) sostenía: “queremos ir hacia delante también compartiendo con las otras culturas, porque no podemos negar al conocimiento occidental, pero tampoco nos miren a nosotros como algo que no sabemos, nosotros podemos aportar mucho desde ese conocimiento ancestral”. Luis Macas (2021) describe la lucha que protagonizó sosteniendo que:

El movimiento indígena a través de la CONAIE, es quien más ha venido construyendo propuestas con la intencionalidad no solo reivindicativa, sino de establecer los mecanismos de acercamiento, el diálogo de saberes entre los pueblos y la sociedad, reconocernos en la diversidad y la interculturalidad^{xi}. (p. 25)

La civilización moderno-occidental ha procesado la diversidad, generalmente, como desigualdad; los movimientos indígenas proponen, desde la interculturalidad, procesarla en el reconocimiento de valores que encamina hacia la igualdad concreta, material:

La unidad de las Nacionalidades y los Pueblos parte del reconocimiento y respeto de los derechos de cada Nacionalidades y Pueblos sin distinción de ninguna naturaleza, esta unidad es necesaria porque el actual Estado Uninacional no reconoce los derechos específicos de las Nacionalidades y Pueblos y además el sector hegemónico se ha encargado de aislarnos, dispersarnos y dividirnos. El reconocimiento, promoción y vigencia de la interculturalidad, garantizando la unidad de toda la sociedad y que permita la convivencia, coexistencia e interrelación fraterna y solidaria de la sociedad en medio de la diversidad. (Cholango Tipanluisa, 2012, p. 19)

Conocimiento y reconocimiento necesitan una actitud fundamental: el respeto. Este es un tercer componente fundamental, se quiere implementar “una interculturalidad de respeto mutuo, de las culturas, de las ideas”, era lo que me decía el dirigente de Pachakutik de Cotacachi en Imbabura, Rafael Guitarra (2009). En la reflexión preparatoria de la constituyente boliviana también aparece este elemento, allí también se propone un:

Respeto mutuo que se va traduciendo en comprensión y aceptación del modo de ser de los otros, lo cual llevará poco a poco a intercambio y aprendizaje de experiencias de los otros distintos con enriquecimiento de todos ellos. En este proceso no se pretende llegar a la fusión uniformadora entre dos o más grupos –aunque es siempre posible- sino al enriquecimiento mutuo sin pérdida de las diversas identidades involucradas (Albó y Barrios Suvelza, 2006, p. 51).

Pero teniendo en cuenta la historia de imposición colonial, moderna en la relación entre universidades y movimientos populares hay que comprender que es necesario también invertir los criterios de valoración. Sin negar que en el intercambio del Diálogo de Saberes ambos participantes brindan y reciben mutuamente los elementos que convienen a sus objetivos, para un

proyecto popular y descolonizador de universidad es clave que exista una actitud de “discipulado” del ámbito académico en relación con las sabidurías populares. Si el ámbito intelectual latinoamericano se decide por la creación de conocimiento original latinoamericano-caribeño es esencial que aprenda de las mayorías populares -y acá, de nuevo, un lugar privilegiado para lo indígena principalmente y también para lo campesino y lo afrocomunitario- los valores, las experiencias, las luchas, las sabidurías cosmovisionales claramente alternativas a las prácticas y los conocimientos moderno-occidentales tanto en lo político como en lo epistémico. Por esto, ese aprendizaje tiene prioridad a cualquier intento de interpretación, análisis y, mucho más, de producción de “recetas” sobre su realidad. Lamentablemente, muchas veces, se hizo al revés.

Dussel (1974), al hablar de la filosofía latinoamericana, sostiene que:

Es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación, y en el mismo caminar va pensando la palabra reveladora que interpela a la justicia; es decir, va accediendo a la interpretación precisa de su significado histórico. (p. 195-196)

Esto se debe a lo que podríamos llamar una “ventaja epistémica” del mundo popular frente al académico en lo que se refiere a la posibilidad de crear prácticas y conocimientos descolonizadores, enraizados, alternativos y, me animaría a decir, revolucionarios. Quien fuera impulsor de la experiencia de las Cátedras Nacionales de la UBA, Justino O’Farrell (1969, p. 19-23), uniendo cultura y lucha popular, sostenía que “la cultura popular (...) recoge en su trama los vaivenes del sufrimiento y de la lucha interminable y cotidiana; expresa los contenidos y los propósitos de esa lucha” y sostiene que ella está relacionada fundamentalmente a la justicia, que es lo que le da una “superioridad” que “se expresa en la disposición a la fraternidad y a la igualdad” las cuales “constituyen una superación de la enajenación”.

Este diálogo tiene necesariamente que cuestionar de forma creativa lo metodológico. En la medida en que surgen iniciativas conjuntas para la creación de prácticas políticas y de conocimientos emerge con fuerza, lo que el conocimiento occidental presenta como elemento validante: la metodología de la investigación. Al reconocerse otros sujetos, otros lugares epistémico-políticos, otras fuentes claves, también hay que pensar en otras metodologías de la investigación que sean coherentes con aquellos. Tenemos referentes en esta búsqueda, como Paulo Freire y Orlando Fals Borda (2009). Entre otras cosas esto significa incorporar lo afectivo, lo valorativo, el compromiso socio-político, la inseparabilidad de los procesos de investigación con las luchas y las sabidurías populares, una redefinición de “lo empírico” desde las experiencias componentes de estas sabidurías, y, por esto mismo, el reconocimiento de la ancestralidad del saber^{xii} como valor de referencia. En esta línea Inuca Lechón (2017) propone el *yachay tinkuy* como camino metodológico que se viene realizando en la educación intercultural indígena y lo describe así:

Esta resistencia a la dominación, civilización y colonización crean los *tinkuy*. Las lógicas de sobrevivencia de los pueblos indígenas construyen varios horizontes históricos y estos se pueden explicar a partir del *yachay tinkuy*: encuentro y confrontación de saberes, sentires y acciones en un lugar -espacio, tiempo y estado determinado. Son *tinkuy* dinámicos y dialécticos, subversivos y emancipadores que posibilitan la lucha del movimiento indígena y generan nuevas propuestas políticas, educativas, sociales y culturales. (p. 24)

Aquí, también conviene profundizar en algo cercano a lo que se viene pensando como “investigación militante”. En esta línea, Ellacuría (1982, p. 3-4) planteaba que la “lucha contra la injusticia” y la “búsqueda de la verdad” tienen una relación dialéctica y que “sólo en la lucha contra la injusticia y en el retroceso de ésta se abrirá campo la posibilidad real de la verdad”.

Además, en el camino de este Diálogo, hay que tener en cuenta que las organizaciones populares, de distintas formas, necesitan continuamente fortalecer un trabajo hacia adentro para la profundización y clarificación de su práctica. Es un fortalecimiento de la propia identidad (Luis Macas en Chancoso, 2007) que necesita de total autonomía, pero también, según lo dispongan los mismos movimientos, de algunas colaboraciones. Este es un proceso que tiene que ser claramente autónomo, pero no necesariamente exclusivo. En la potenciación de este proceso y bajo la decisión autónoma de las organizaciones, el mundo académico puede aportar, pero teniendo en cuenta claramente los puntos anteriores. Es importante aquí el respeto de los tiempos propios de las culturas comunitarias y de la dinámica de ida y vuelta para la forma decisoria que sostienen. Una de las iniciativas de este proceso es la creación de universidades indígenas. Su fortalecimiento y su relacionamiento con los ámbitos académicos es una “tarea política que tiene una pretensión epistemológica (...) dotar de contenidos de validación científica a un conocimiento ancestral (...) es un acto político que implica la disputa en el campo de la constitución de los saberes” (Dávalos, 2002, p. 96). Para tener una idea de la “ruptura epistémica” planteada desde ellas, puede verse lo que expresaba el exrector de Amawtay Wasi sobre esta universidad:

El proyecto planteaba y plantea una ruptura epistémica no sólo en la estructura de la tradición institucional universitaria, sino especialmente en su episteme o epistemes, tomando como eje fundamental para la construcción del conocimiento e investigación el *Yachay* (Saber)-*Runay* (Hacer) y el *Ushay* (Poder)-*Munay* (Trascender) confluyendo todos en el *Kawsay* o Vida, la pluralidad como abundancia y riqueza, la relacionalidad como tejido infinito de conocimientos y el biocentrismo como aglutinador de todo lo que existe a nivel energético y espiritual. (Sarango Macas, 2019, p. 44)

También, en cierto sentido, los participantes del mundo académico que han desarrollado un proceso de mayor conocimiento, afinidad y compromiso efectivo y reconocido con los movimientos populares pueden hacer un aporte de “mediadores culturales”, como alguien que vive entre esos dos mundos, ayudando a identificar los puntos de contacto y articulación y los eventuales puntos de choque. Habrá que cuidar allí una serie de elementos para que los caminos de confianza puedan crecer a lo largo de los procesos que se van haciendo.

Se puede caminar, de esta forma, hacia “la construcción de nuevos marcos epistemológicos que incorporen, negocien e ‘interculturalicen’ ambos conocimientos” (Walsh, 2002, p. 24). Se politizará así lo epistémico en la vida académica eliminando cualquier pretensión de neutralidad.

Sintetizando los componentes que propongo para el Diálogo de Saberes expuestos en este apartado, podemos enumerar: el mutuo conocimiento; la necesidad de reconocimiento de los valores del Otro; el respeto como elemento básico de la relacionalidad; el reconocimiento de la ventaja epistémica del mundo popular y de la consiguiente necesidad de discipulado por parte del mundo académico; la necesidad de ir repensando los caminos metodológicos; la conciencia de que las organizaciones y comunidades están, generalmente, reconstruyendo sus elementos identitarios y el consecuente respeto a los tiempos y espacios para que puedan hacerlo, con o sin participación del mundo universitario; el papel de los “mediadores culturales”; y la construcción paulatina de nuevos marcos epistemológico-políticos que van surgiendo como resultados de la implementación del Diálogo.

Consideraciones finales

Un camino popular y descolonizador para las universidades de América Latina y el Caribe es una necesidad y una exigencia para los que comprendemos la situación regional como injusta, desigualitaria y entendemos que tenemos la potencialidad de crear caminos propios tanto en lo

político como en lo epistémico. Hay elementos suficientes y sumamente valiosos en nuestra historia regional como para poder basarnos en una reflexión crítica sobre ellos en la conformación de estos Diálogos de Saberes. Pero es necesario profundizar en su conocimiento y en su análisis, como también en el conocimiento de los movimientos populares de sus praxis y sus sabidurías con las cuales han enfrentado y enfrentan la lucha. Son temáticas que tienen lugar en ciertos espacios académicos, pero que no han determinado suficientemente al mundo universitario.

Queda el desafío de ir creando en algunos casos, consolidando en otros, estos espacios, siempre priorizando los objetivos de los movimientos populares, lo cual será la forma en que los sectores académicos que se vayan comprometiendo en este camino se puedan enriquecer en su contenido popular y descolonizador y alcancen una original excelencia enraizada en nuestros pueblos que daría coherencia y dignidad eminentes a nuestras universidades.



El globo rojo, técnica mixta. Carola Ferrero

Notas

ⁱ La crítica al “progresismo” ha sido parte de la historia de los movimientos populares en nuestra región. Aquí, solo apuntando algunos elementos, juega una espacio-temporalidad lineal, evolucionista, teleológica que, llamativamente, comparten los sectores más rabiosamente capitalistas con parte de la izquierda - principalmente de tendencia eurocéntrica-. Frente a esto vale la pena cuestionar esta matriz espacio-temporal -que es determinante para la comprensión de la práctica política y para la creación de conocimiento- desde otras espacio-temporalidades de cosmovisiones propiamente de la región. Sin ahondar demasiado en el tema la comprensión de espacio-temporalidades “en espiral” que aparece principalmente en torno a los movimientos indígenas y afrocomunitarios, también, en parte, en los campesinos es fundamental para poder producir prácticas y conocimientos populares y descolonizadores. Para algunos

ejemplos, podemos ver esto en la reflexión de movimientos indígenas (Mamani Condorí, 2017; Lajo, 2003) y; de intelectuales que los acompañan o han acompañado (Mariátegui, 2010; Baschet, 2002; García Linera, 2001; Friggeri, 2017a). La crítica a este término no significa descalificar a sectores comprometidos con las luchas populares que -para mí lamentablemente- lo usan para identificarse.

ⁱⁱ Sobre el origen de la asunción del movimiento indígena ecuatoriano de estos dos conceptos “occidentales” (plurinacionalidad e interculturalidad) dice uno de sus líderes más importantes: “Luego de varios debates y análisis internos dentro del movimiento indígena admitieron la plurinacionalidad y la interculturalidad, como conceptos que identifican y recogen la diversidad del país. Esto significó la ruptura con la izquierda tradicional, a este debate contribuyeron las intelectuales como Ileana Almeida con la teoría de Plurinacionalidad y Ruth Moya con la propuesta de Interculturalidad. Conceptos renovadores para la reconstrucción del país con identidad propia.” (Cholango Tipanluisa, 2012, p. 7)

ⁱⁱⁱ Hablo de movimientos populares y no de movimientos sociales porque es importante apuntar siempre a los sectores más empobrecidos de nuestros pueblos, cuyo corazón son justamente ellos, los más pobres. Esto es muy importante, en la denominación de movimientos sociales últimamente se han enganchado sectores claramente de derecha, sobre todo con el fenómeno dado en especial en algunos lugares y en los últimos años, en que estas derechas consiguieron tener movilización de calle, hecho que les era muy difícil de lograr con anterioridad. Segundo, porque hay movimientos que se catalogan como “de izquierda”, pero que representan -a veces en forma parcial en sus pautas, pero sobre todo en sus visiones de mundo- una mentalidad de clase media, a la que podríamos llamar “pequeño burguesa”. Esto ha pasado, en algunos sectores de movimientos que dicen defender pautas ecológicas o de género, especialmente. En tercer lugar, porque parte de la reflexión sobre los movimientos sociales coloca como una de sus notas distintivas el no ser movimientos de tipo político, y esto junto con ser irreal, condiciona las determinaciones de los movimientos populares que pueden ser una expresión de las luchas del pueblo tomando una conformación explícitamente política tanto estructural como coyunturalmente.

^{iv} Sobre este tema puede verse Friggeri (2017b).

^v Esto sería distinto, aunque relativamente cercano, al concepto de “lugar de enunciación” -o como se utiliza especialmente en Brasil, “lugar de fala”- idea que remite, en cierta forma, al llamado “giro lingüístico”. La distinción es que la presente propuesta de lugar epistémico-político no se limita a las palabras o al discurso o a la expresión de ideas, sino que se remite a una praxis que incluye esto pero que lo trasciende fuertemente.

^{vi} En este sentido son luchas “agónicas” al decir de Mariátegui (2010, p. 312). En esta línea sostenía O’Farrell (1969) que “la política del pueblo y de su cultura es la de sobrevivir; sobrevivir física y literalmente para evitar caer en el foso y en la desocupación, en la enfermedad, en la proscripción. La política básica es resistir, evitando la muerte y el aniquilamiento. En relación a ésta, las otras elaboraciones son refinamientos y, cuando no toman en cuenta esa base, se transforman en elucubración desorientadora” (p. 24). También decía Inuca Lechón: “Este sentido de sobrevivencia es la base sobre la que fluye la lógica de la vida. Vivir o mejor sobrevivir construye lógicas de la vida que también conducen a las lógicas de rebeldías. La sobrevivencia construye saberes que tienen sentido en la vida y para la vida. Esta sobrevivencia corresponde al *kawsanahunchikrami* (a pesar de todo seguimos viviendo). Cuando está latente y vigente este sentido y conciencia del *kawsanahunchikrami* se activa la resistencia, la rebeldía y el deseo de subvertir el sistema de opresión. La opresión no puede acabar con estas ganas de vivir. Solo comprendiendo estas relaciones se puede comprender los saberes que tienen los humillados y los oprimidos.” (p. 29-30)

^{vii} El hecho de remarcar que son luchas “por la vida” busca unir estos dos tipos de lucha porque en algunas reflexiones se restringe la praxis transformadora y/o revolucionaria a las luchas expresamente politizadas y se relega la lucha cotidiana y silenciosa. Además, se busca hacer un puente con el tema ecológico sobre todo desde el concepto de “biocentrismo ancestral” (Friggeri 2022a) que liga la lucha popular -en especial, la indígena, campesina y afrocomunitaria- con la ecológica.

^{viii} Tanto la Filosofía de la Liberación como la Teología de la Liberación resaltaron con fuerza esta importancia. En la filosofía, además de lo consignado cuando Dussel habla de la exterioridad, También Osvaldo Ardiles (1973) destaca esta palabra “desde” en la construcción de conocimiento; lo mismo Rodolfo Kusch (1978) que sostenía que había que “replantear el problema del pensamiento desde el subsuelo mismo de nuestra sociedad” (p. 73); y, Carlos Cullen (1984) que sostiene que “se trata, para la conciencia popular,

más de un saber-desde que de un saber-de” (p. 33). En la Teología de la Liberación, Ignacio Ellacuría (1981) habla de la lucha de los pobres como el lugar “desde donde se hace la vivencia y la reflexión” (p. 234).

^{ix} “El *tinkuy* de saberes es ruptura y no intercambio de saberes como se plantea con la ecología de saberes. Además, no solo es encuentro o diálogo de saberes, donde se comparte los saberes ancestrales sino también confrontación de saberes. De allí proponemos el término kichwa *tinkuy* que implica convergencia encuentro, confrontación, inversión y renovación al mismo tiempo, dependiendo de la fuerza organizativa de los pueblos indígenas.” (Icuna Lechón, 2017, p. 3).

^x “Tantos bachilleres, egresados de las universidades se olvidan de cómo ver la luna para sembrar la chacra, respetar la tierra, pedir permiso para cualquier actividad agraria u otras actividades, lastimosamente estamos perdiendo la convivencia íntima con la Pachamama, ya no podemos leer los astros para interpretar el tiempo ni el espacio.” (Tenesaca Caguana, 2013, p. 71)

^{xi} CONAIE es la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

^{xii} Este concepto significa la validación del saber desde la experiencia milenaria de convivencia y de lucha por la vida reflexionada comunitariamente, arraigada en esta vida comunitaria que implica también la comunidad con la “naturaleza” (en el sentido de Pachamama), transmitida como herencia como saber dinámico, historizado, donde son posibles brotes nuevos, pero cuya fecundidad está relacionada a su comunicación con la raíz.

Referencias

- Andrango, A. (2009). Entrevista realizada por el autor en Quito. Enero de 2009.
- Ardiles, O. (1973). Bases para una de-strucción de la Historia de la Filosofía en la América Indo-Ibérica. En O. Ardiles, *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. (pp. 7-26) Bonum.
- Argumedo, A. (2004). *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Ed. del Pensamiento Nacional – Colihue.
- Baschet, J. (2002). ¿Los zapatistas contra el imperio? Una invitación a debatir el libro de Michael Hardt y Toni Negri. *Revista Chiapas*, 13.
- Carri, R. (1968). *Isidro Velázquez: formas prerrevolucionarias de la violencia*. Colihue.
- Cullen, C. (1984). Sabiduría popular y fenomenología. En J. C. Scannone, *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Guadalupe.
- Chancoso, B. (marzo de 2007). *Constitución de Estados plurinacionales y sociedades interculturales. III Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas del Abya Yala*. Guatemala.
<http://alainet.org/active/16594&lang=es> Acceso 18 de mayo de 2011.
- Cholango Tipanluisa, M. H. (2012). *Movimiento Indígena del Ecuador su participación en la Asamblea Constituyente de Montecristi, y la lucha por el Estado Plurinacional*. [Tesis de Licenciatura en Gestión para el Desarrollo local sostenible] Universidad Politécnica Salesiana, Sede Quito.
- Churuchumbi, G. (2014). *Usos cotidianos del término Sumak Kawsay en el territorio Kayambi*. [Tesis de Maestría de Estudios Latinoamericanos] Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Dávalos, P. (2005). La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. En P. Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*, (pp. 35-42) CLACSO.
- Dussel, E. (1977). *Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Extemporáneos.
- Dussel, E. (1974). *Método para una Filosofía de la Liberación*. Ágora.
- Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Nueva América.
- Eggers Lan, C. (1969). Ideología, Ciencia y Estrategia. *Antropología 3er Mundo*, 1(2):9-18.
- Ellacuría, I. (1981). Los pobres, lugar teológico en América Latina. *Misión abierta*, 4-5:225-240.
- Ellacuría, I. (1982). Universidad, derechos humanos y mayorías populares. *ECA*, 406.
- Ellacuría, I. (1980). Universidad y política. *ECA*, 383.
- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. CLACSO / Siglo del Hombre.
- Fals Borda, O. y Mora Osejo, L. E. (2004). La superación del Eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical. *Polis. Revista Latinoamericana*. 7.
- Flores Galindo, A. (2008). *Obras Completas*. Tomo V. Sur.
- Freire, P. (1984). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Siglo Veintiuno editores.
- Friggeri, F. P. (2017a). Algunas claves del aporte de los intelectuales indígenas para pensar desde América Latina. *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, 11(3): 19-49.

- Friggeri, F. P. (2022a). Biocentrismo ancestral: uma ecologia mais profunda. *Le Monde Diplomatique Brasil*. <https://diplomatique.org.br/biocentrismo-ancestral/>. [acceso 2 de enero de 2022].
- Friggeri, F. P. (2022b). Mariátegui and the Search for the Latin American Proletariat. *Latin American Perspectives*, 49(4):45-61. DOI: 10.1177/0094582X221105223
- Friggeri, F. P. (2017b). Venganza clasista y venganza racista. El racismo de clase en el gobierno de Mauricio Macri. *Lutas Sociais*, 21(38):65-78.
- García Linera, Á. (2001). Multitud y comunidad. La insurgencia social en Bolivia. *Revista Chiapas*, 11.
- Gualinga, P. (2021). Tan importante como fue Sarayaku, ahora son los casos Sinangoe, Piatua y pueblo Waorani. En F. Hidalgo Flor (ed.), *Proceso Constituyente y Buen Vivir 2007-2022*. (pp. 53-62) SIPAE.
- Guitarra, R. (2009). Entrevista realizada por el autor en Cotacachi, Imbabura. Enero de 2009.
- Gutiérrez, G. (1969). La idea de la revista Antropología 3er Mundo. *Antropología 3er Mundo*, 1(2):1-8.
- Inuca Lechón, J. B. (2017). *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: Genealogía de la interculturalidad y del Buen Vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo*. [Tesis doctoral] FLACSO Ecuador.
- Kusch, R. (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. Castañeda.
- Lajo, J. (2003). *Qhapaq Ñan: la Ruta Inka de Sabiduría*. CENES / Amaro Runa.
- Macas, L. (2005). La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. En P. Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*, (pp. 35-42) CLACSO.
- Macas, L. (2021). La propuesta es la construcción del estado plurinacional y una sociedad intercultural. En F. Hidalgo Flor (ed.), *Proceso Constituyente y Buen Vivir 2007-2022*. (pp. 25-34) SIPAE.
- Mamani Condorí, C. (2007). Memoria y reconstitución. En C. Zapata Silva (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, (pp. 285-310) Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala / CECLA.
- Mandel Gallardo, C. V. (2022). Raúl Roa y la universidad. Apuntes sobre el pensamiento de un revolucionario de su tiempo. *Política Internacional*, IV(4):120-126.
- Mariátegui, J. C. (2010). *Ideología política y otros escritos*. El perro y la rana.
- O'Farrell, J. (1969). La Cultura Popular Latinoamericana. *Antropología 3er Mundo*, 1(2):19-28.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En E. Landier (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 201-248), CLACSO
- Pacari, N. (2021). El Sumak Kawsay tiene que ver con un sistema de vida comunitario. En F. Hidalgo Flor (ed.), *Proceso Constituyente y Buen Vivir 2007-2022*. (pp. 15-24) SIPAE.
- Sarango Macas, L. F. (2019). La universidad intercultural Amawtay Wasi del Ecuador, un proyecto atrapado en la colonialidad del poder. *Revista Universitaria del Caribe*, 23(2):31-43, DOI: <https://doi.org/10.5377/ruc.v23i2.8929>
- Sarango Macas, L. F. (2006). Comentario del Dr. Luis Fernando Sarango Macas, Rector de la Universidad, *VII Seminario Cultura y Política Exterior, Mesa Redonda La proyección multicultural del Ecuador*. Ministerio de Relaciones Exteriores. República del Ecuador. Plan Nacional de Política Exterior 2006-2020. http://www.mmrree.gov.ec/mre/documentos/ministerio/planex/comen_ponencias_6.pdf
- Tenesaca Caguana, J. D. (2013). *Proceso organizativo de la Ecuarunari: un análisis desde las Asambleas Plurinacionales 2009-2011*. Tesis de licenciatura en Gestión para el desarrollo local sostenible. Universidad Politécnica Salesiana, sede Quito.
- Villanueva, E. (1970). La explotación de la sociología. *Envido*, I(2):64-67.
- Walsh, C. (2003). ¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde América andina. En C. Walsh (Ed.), *Estudios Culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. (pp. 11-30), Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala.