

El diálogo de saberes, una utopía realista¹

Knowledge Dialogue, a realistic utopia

Arturo Argueta Villamar

Doctor en Ciencias (Biología)

Investigador, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

arguetav@unam.mx

RESUMEN

El ensayo cuestiona el monopolio de la ciencia occidental respecto a los saberes y asume la necesidad de reencontrar y reafirmar la presencia de otros sistemas de saberes consolidando la interculturalidad del mundo plural. Para ello plantea la necesidad de asumir un diálogo de saberes, misma que permita la pluralidad de creencias y valores, expresando respeto, reconocimiento de su legitimidad e interés en comprender sus razones. A lo largo del texto se abordan seis puntos cruciales para el tema, primeramente se hace una aproximación a las diferentes formas en que los seres humanos conocemos el mundo; luego se cuestiona sobre el qué hacer frente al desafío de la pluralidad de saberes; así también aborda la problemática del estado actual de la situación conceptual sobre los conocimientos tradicionales o saberes locales; se desarrolla los procesos de reconocimiento del conocimiento tradicional por parte de la ciencia occidental y los estados, las imposibilidades y posibilidades de que un diálogo pluralista sustituya al monólogo y, por último se aborda la construcción del diálogo de saberes como una utopía realista.

Palabras claves: Diálogo de saberes, pluralismo, conocimiento tradicional

ABSTRACT

This essay questions the monopoly of western science with respect to knowledge and assumes the necessity to re-encounter and re-affirm the presence of other knowledge systems, consolidating the interculturality of the pluralistic world. We thus posit the necessity of a knowledge dialogue that permits for the necessary plurality of beliefs and values, expressing respect for and recognition of its legitimacy and interest in understanding the reasons for its development. In the text, we develop six essential points about this topic: first, an approximation of the different forms in which human beings know the world; next, the question of how to approach the plurality of knowledge; the latter also implies an analysis of the actual conceptual approaches to traditional and local knowledge; then, the development of processes of recognition of traditional knowledge through the western academy; the limits and possibilities of replacing the monologue with a pluralist dialogue; and, finally, the construction of a knowledge dialogue as a realistic utopia.

Keywords: Knowledge dialogue, pluralism, traditional knowledge

Introducción

El diálogo, en la mayoría de los mundos clásicos, fue el comunicar, conversar, discutir, preguntar y responder entre personas relacionadas por el común interés del conocimiento. La comunicación de las ideas a través del diálogo tiene en Sócrates y en Platón dos de sus antecedentes más significativos.

Platón, con fidelidad al método socrático, conservó en casi todos sus textos la forma del diálogo, en oposición al sumario o al discurso escrito "por cuanto no responden a quien los interroga ni eligen a sus interlocutores" (Platón, 1997), y el propósito del diálogo, heredado a las ciencias contemporáneas siguió siendo el preguntar y responder. En "Teétetes o de la sabiduría", Platón nos señala la relación fundamental entre diálogo y pensamiento, cuando afirma que "El acto de pensar me parece que, efectivamente, no es sino un diálogo que el alma sostiene consigo misma, interrogando y respondiendo, afirmando y negando" (Platón, 1988).

El principio del diálogo ha implicado la pluralidad de las creencias y los valores que, más allá de la aceptación de la existencia de los otros puntos de vista, se expresa como respeto, reconocimiento de su legitimidad y como interés en comprender sus razones (Argueta, 2009)².

En diferentes momentos me han sorprendido las formas en que se asume el diálogo en el mundo de las comunidades indígenas y campesinas de México. En una de las etapas críticas de la lucha por las tierras de la comunidad de Santa Fe de la Laguna, población asentada en la ribera del Lago de Pátzcuaro, Michoacán, México, a principios de los años ochenta, en plena Asamblea comunitaria permanente, cuando la asamblea incluía a todos aquellos que estábamos en la Presidencia de Bienes Comunales y a los que estaban fuera de ella, en la Plaza grande de Santa Fe, que escuchaban las intervenciones a través de aparato de sonido, y donde se trataba de tomar decisiones que implicaban la resistencia a la agresión armada de los ganaderos de la vecina población de Quiroga, entre un conjunto de propuestas y otras, la costumbre recomendaba la intervención de un dueto que cantaba canciones en idioma local. Nueva ronda y un nuevo par de *pirékuecha* o canciones. La música no distraía sino que ayudaba a liberar tensión, a permitir una intensa comunicación interpersonal, siempre en dúos o en tríos, y nuevamente al diálogo colectivo para lograr tomar las decisiones por consenso. Si no es por diálogo y consenso, no hay decisión colectiva.

Cuando en el marco de una investigación etnozoológica o etnobotánica he preguntado por un nombre y el uso de una planta o por el comportamiento alimenticio de un animal o por el ciclo reproductivo y el habitat de una especie, la respuesta es directa, y acto seguido esa misma persona se dirige a los demás para saber si hay otros saberes, otras versiones, del mismo nombre o del mismo tema, o variantes locales. Cuando hay duda se preguntan, se consultan, discurren y luego uno da la respuesta. El conocimiento tradicional (CT), se expresa también de forma dialogada y consensada.

En los momentos en que llega a una comunidad un no indígena, mestizo, fuereño, cercano o lejano, la afabilidad, bonhomía y un cierto cosmopolitismo afloran de inmediato en la sonrisa con que es recibido y preguntado, sobre lo que hay y lo que hace allá de donde viene, qué se siembra y se come, cómo se vive.

Cuando hemos dialogado en las comunidades indígenas chinantecas, totonacas o p'urhépecha sobre medicina y salud, agricultura y alimentación, medio ambiente y los bosques, siempre he escuchado de su parte, un gran interés en conocer, apropiarse y compartir conocimientos

propios y ajenos, a veces los encuentro incluso más receptivos y flexibles que los académicos adiestrados en el intercambio de ideas, conocimientos y novedades.

En este texto quiero desarrollar seis puntos que me parecen cruciales para el tema: a) las diferentes formas en que los seres humanos conocemos el mundo, b) qué hacer frente al desafío de la pluralidad de saberes, c) el estado actual de la situación conceptual sobre los conocimientos tradicionales o saberes locales, d) el reconocimiento del CT por parte de la ciencia occidental y los estados, e) las imposibilidades y posibilidades de que un diálogo pluralista sustituya al monólogo y, f) la construcción del diálogo de saberes como una utopía realista.

1. Las diferentes formas en que los seres humanos conocemos el mundo

Desde diversas disciplinas y en diferentes momentos históricos ha sido cuestionado el monopolio sobre el conocimiento del mundo que pretende ejercer la ciencia occidental. Mediante una de las líneas de reflexión elaboradas por las disciplinas humanísticas, particularmente la antropología y la historia o por las ciencias biológicas, en articulación con aquellas, como la etnobotánica, la etnozootología, la etnobiología y la etnoecología, entre otras, se han analizado las otras maneras previas y simultáneas en que los seres humanos conocemos el mundo y nos representamos socialmente a la naturaleza.

La presentación de las grandes evidencias contenidas en el libro escrito por Claude Lévi-Strauss, denominado *El pensamiento salvaje* (1962) (¿1974?), elaborado con base en un amplio trabajo de campo realizado por él entre los pueblos nambiquara, bororo y caduveo de Brasil y el análisis de los múltiples textos de otros autores, puso de relieve la existencia de saberes precisos y minuciosos fuera de los saberes consagrados por la ciencia occidental. Puede decirse que es un libro similar a *El origen de las especies*, de Darwin, por la ruptura que éste produjo respecto al fijismo creacionista y aquel respecto al monopolio de los saberes hasta entonces plenamente aceptados.

Se abrió entonces una grieta, que es recorrida no sin incomodidad por las ciencias sociales, las humanidades y las etnociencias de la naturaleza (etnobotánica, etnozootología) mirando alternadamente a ambos lados de esa cañada. De un lado, la construcción de las ciencias occidentales con sus requisitos de generalización, verificación, sistematicidad, predicción y sus estándares de evaluación, entre otros, (características que incluso conducen a algunos sectores a excluir a las ciencias sociales y a las humanidades del estatuto de ciencias); y por el otro, el conocimiento tradicional, los saberes no occidentales, particulares, minuciosos, amplios y en manos de amplísimos sectores en el mundo.

La quebrada o grieta no ha cesado de abrirse y continuará haciéndolo, permitiéndonos afirmar que el universo tiene múltiples intérpretes y que existen otras formas de conocimiento que no son el conocimiento científico.

2. Qué hacer frente al desafío de la pluralidad de saberes

Frente a tales constataciones, en palabras de Lévi-Strauss, lo que se debía hacer respecto de las ciencias de lo concreto es legitimar sus principios y restablecerlas en sus derechos (Lévi-Strauss, 1974: 390).

Ambas afirmaciones siguen siendo, sin duda, parte del desafío intercultural al que nos referimos y ampliaremos más adelante, y que me inspiran a agregar algunas otras interrogantes. La legitimación de los principios de las ciencias de lo concreto ¿Debe ser una tarea de la ciencia occidental? Los sistemas de saberes tradicionales ¿deben pedirle a la ciencia occidental que les otorgue un estatuto epistemológico? ¿Son, como se discutió mucho tiempo, saberes de carácter meramente práctico con ausencia de motivaciones intelectuales o hay ahí indagaciones realizadas bajo la misma curiosidad intelectual que motiva a un científico? ¿Los saberes locales están sumergidos en las cosmovisiones, y por lo tanto imbuidos de religiosidad solamente o hay también saberes y técnicas secularizadas?

¿La amplia presencia del CT en culturas y pueblos de todo el mundo apunta a que es también universal y debemos dejar de lado la concepción de que está circunscrito a lo local? ¿Cómo conceptualiza actualmente la ciencia occidental a los conocimientos tradicionales? ¿Es la única conceptualización? ¿Se trata de paradigmas rivales o alternativos? En el medio siglo transcurrido después de que Lévi-Strauss lo planteó, diversos autores han señalado la necesidad de legitimar, sistematizar, sistematizar por escrito, formalizar, convalidar y certificar los saberes tradicionales, asumiendo, en la mayoría de los casos, que se requieren los instrumentos de la ciencia occidental para pasar de un saber "difuso" a uno "objetivo"; del saber "tácito" al explícito; de la validez "local" a la vigencia "universal". Solamente que no se dice que cuando han ocurrido algunos de tales procesos, el saber y los recursos locales, tradicionales o indígenas, en palabras de Agrawal, se cientifizan (Agrawal, 2002) y generalmente son expropiados a sus poseedores.

En el espacio de este ensayo, no voy a abordar todas las interrogantes, sino, como señalé antes, voy a tocar solamente algunos puntos que me parecen de gran relevancia.

3. Estado actual de la situación conceptual sobre los CT

En los años recientes, a estos saberes se les ha denominado de diversas formas: Sabiduría popular (Chamorro, 1983), Ciencia indígena (Cardona, 1986), Ciencias nativas (Cardona, 1986), Conocimiento campesino (Toledo, 1994), o Sistemas de saberes indígenas y campesinos (Argueta, 1997; Leff, Argueta, Boege y Porto, 2002) y Saberes locales. En otras latitudes se les ha llamado Conocimiento popular y Ciencia del pueblo (Fals Borda, 1981,1987), o Sistemas de conocimiento tradicional³, en la literatura anglosajona se les denomina *Local and indigenous knowledge systems* (LINKS, 2005), *Non western knowledge*. Los saberes relativos al medio ambiente: *Traditional ecological knowledge* (Johnson, 1992) y los relativos a la salud y medicina tradicional *Traditional medicine*, notablemente homogéneo después de la adopción de dicho nombre por la OMS. Más recientemente Descola y Palsson les han llamado Epistemologías locales (Descola y Palsson, 2001: 24).

Además de revisar la diversidad de denominaciones y los esfuerzos de definición o caracterización, debemos preguntarnos cómo se les conceptualiza, cómo se estructuran, cuáles son sus atributos, sus formas de generación, transmisión y distribución.

Al respecto quiero señalar algunos aportes significativos. Villoro ha contribuido a establecer las diferencias y similitudes entre la ciencia y la sabiduría (Villoro, 1989).

En una línea de pensamiento que incluye a Baraona y Toledo se han elaborado los conceptos y contenidos relativos al *corpus*, la *praxis* y el *cosmos* de los saberes campesinos e indígenas (Baraona, 1987; Toledo, 1994; Leff y cois., 2002), en lo relativo a los saberes ambientales,

estructurados como formas de apropiación cognoscitivas, y Zoila ha planteado la interacción de las esferas del sistema oficial de salud y el sistema real de salud (Zoila, 1984). Descola, denomina al *corpus*, como *schemata de praxis*, indicando que se trata de "patrones significativos que están representados como lincamientos para guiar la acción en la mente de las personas", son [continúa] "propiedades de objetificación de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermediarias que ayudan a [entender] la diversidad de la vida bajo un conjunto básico de categorías", pero no les reconoce carácter de estructuras universales de la mente, que operen con independencia de los contextos históricos y culturales (Descola, 2001)⁴.

En cuanto al ámbito de la matriz cultural de la producción y reproducción de los saberes, Haverkort y Hiemstra, en el sugerente volumen *Comida para el pensamiento*, de acuerdo con un análisis de casos de cuatro continentes, escriben que el redescubrimiento de las cosmovisiones les permitió entender las lógicas del conocimiento y de las operaciones para la producción basadas en la reciprocidad (Haverkort y Hiemstra, 2000).

Bermúdez Guerrero y otros, trabajando en un equipo interdisciplinario e intercultural, afirman que en el contexto colombiano la relación de los pueblos indígenas colombianos con la naturaleza no es sólo por vías pragmáticas o intelectuales, sino fundamentalmente simbólicas: "Conocer algo en estas comunidades indígenas [...] significa sobre todo realizarlo y celebrarlo simbólicamente. Es a través del ritual donde se manifiesta el conocimiento" (Bermúdez-Guerrero y otros, 2005: 39 y 129). En el análisis comparativo que hacen de algunas cosmovisiones indígenas colombianas, destacan tres elementos sustanciales de las mismas: relacionalidad; correspondencia y armonía; reciprocidad y complementariedad.

4. El reconocimiento del CT por parte de la ciencia occidental y los estados

En el ámbito de las academias de ciencias occidentales se comienzan a reconocer "los otros conocimientos" y el caso más interesante es el Consejo Internacional para la Ciencia (CIC), antes denominado Consejo Internacional de Uniones Científicas, o ICSU-Unesco, quizá la más alta autoridad científica multilateral en el mundo, que en su Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico, recomendó considerar

"Los sistemas tradicionales y locales de conocimiento, como expresiones dinámicas de la percepción y la comprensión del mundo, ya que pueden aportar, y lo han hecho en el curso de la historia, una valiosa contribución a la ciencia y la tecnología, siendo necesario preservar, proteger, investigar y promover ese patrimonio cultural y ese saber" (ICSU, Consideración 26, 1999).

La Declaración de Budapest, como se le conoce también a este documento, es importante por el reconocimiento explícito de los sistemas de saberes locales. La declaración llama además a la acción en diversos frentes, por ejemplo: "Desarrollar aún más los marcos jurídicos nacionales para satisfacer las exigencias específicas de los países en desarrollo, tener en cuenta el saber, las fuentes y los productos tradicionales, y velar por el reconocimiento fundado de los propietarios consuetudinarios o tradicionales de ese saber" (ICSU, Proclama 38, 1999).

El ICSU refrendó la importancia que se le da al tema en un documento más reciente denominado *Ciencia, conocimiento tradicional y desarrollo sustentable*, presentado en la Cumbre de Johannesburgo, en 2002, donde se precisa lo que entiende por conocimiento tradicional, establece una demarcación entre ciencia, pseudociencia y conocimiento tradicional,

asimismo, llama a promover el diálogo y a impulsar los procesos de intercambio entre la comunidad científica y los poseedores de los saberes tradicionales (ICSU, 2002).

Por otra parte, es importante señalar, saber y difundir, que existen diversos convenios internacionales reconocidos y adoptados como leyes reglamentarias por los países que los signaron y ratificaron, entre ellos México, los cuales señalan también la necesidad de proteger, apoyar y desarrollar los Sistemas de saberes indígenas y campesinos, como el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (1989), el Convenio sobre la Diversidad Biológica (1993), la Convención internacional para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial (2003) y la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005), entre otros.

5. Las oposiciones y las perspectivas para que el diálogo pluralista sustituya al monólogo

En las últimas décadas han aumentado los casos de expoliación de la naturaleza, la biopiratería y el saqueo así como la privatización de saberes y recursos; continúa la subordinación, la exclusión, las asimetrías y diferenciales de poder. Incluso aparecen proyectos que, bajo una leve metamorfosis, revelan una articulación instrumental con los conocimientos y recursos indígenas y campesinos ubicados en áreas naturales protegidas, como es el caso del Instituto Nacional de Biodiversidad (INBio) de Costa Rica y sus clones en otras partes de América Latina.

Contribuyen también a dicha perspectiva procesos locales como la internalización de la asimetría, la desvalorización de sus propios conocimientos al interior de las comunidades, la erosión cultural, la pérdida de las lenguas indígenas como reservorios de conceptos y conocimientos sobre el mundo, el desinterés en continuar la tradición, la distorsión, el cambio y la transnacionalización de saberes.

Al mismo tiempo existen intensos procesos de producción y reproducción de los Conocimientos tradicionales o Sistemas de saberes, debido a la insistencia de los pueblos originarios y las comunidades campesinas a fin de recrear sus culturas e identidades. Los Sistemas de saberes mantienen su presencia en muchas regiones y prosiguen su elaboración cotidiana. Nuevos expertos locales, provenientes de los propios pueblos, quienes han estudiado en universidades y trabajan en centros de investigación, ya acuden a apoyar las tareas de explicitación, estructuración, y sistematización de los saberes, oponiéndose a la subordinación, la imposición, la asimetría y a los monólogos del poder.

Nuestra perspectiva es que el diálogo de saberes, en el contexto colonial, es una demanda generada desde abajo, desde los excluidos que luchan por el reconocimiento de sus saberes, sus idiomas, sus culturas y sus identidades diferenciadas.

Es una propuesta que busca, en su proceso, reafirmar el pluralismo y los sistemas del diálogo intercultural; pero también se elabora como una vía para intentar resolver, mediante nuevas contribuciones y propuestas, los enormes problemas locales y globales de salud, alimentación y ambientales, entre otros temas de una agenda muy amplia.

En el largo proceso de descolonizar los saberes y reafirmar la interculturalidad, es necesario enfrentar lo que Dascal denomina "diálogos polémicos", de los cuales este autor distingue tres tipos: las disputas, las discusiones y las controversias.

La disputa es casi un "no diálogo", el antidiálogo, que muchos estudios de caso ilustran cotidianamente, cuando uno de los participantes sólo busca vencer o agotar al otro, mejor conocido por el típico "diálogo de sordos" (Dascal, 1997).

La discusión tiene como finalidad resolver un problema y en general se logra, porque existen tanto la voluntad como los procedimientos para aceptar una conclusión común, con los cuales se aceptan los resultados, por ejemplo, la decisión sobre si Plutón es planeta o no; o la decisión de adoptar la teoría sintética de la evolución, llamada el "Acuerdo de Princeton".

La controversia es el tipo de diálogo que se encuentra a medio camino entre las disputas y las discusiones; en muchos casos las controversias son muy largas, inconclusas y en ocasiones retornan en el tiempo. El resultado que busca la controversia no es el de vencer o resolver (producto de los otros dos tipos de diálogos), sino el de convencer (Dascal, 1997: 103)⁵. Es precisamente la controversia la que abre el camino a la persuasión y al convencimiento, tal como lo señala Kuhn (1991: 309). En algunos casos, lo único que logran los participantes en una controversia es "comprender" realmente los puntos de vista del otro, lo cual no es poco; "aclarar las diferencias", lo cual tampoco es despreciable, y hay momentos en que incluso se llega a lograr un acercamiento desde las respectivas posiciones (Dascal, 1997: 116)⁶.

Como puede verse, en el largo proceso de exclusión de los saberes locales, se ha abusado del primer tipo de diálogo polémico, la disputa. La controversia se comienza a ejercer en algunos sitios y para algunos temas, aunque sus flores aún parecen crecer en invernaderos; pero la discusión, tal como se entiende aquí, se percibe lejana aunque algunos intentos se perfilan en el horizonte.

Es ineludible pensar que el diálogo de saberes entre actores sociales tanto de la ciencia occidental como de los sistemas de saberes originarios y campesinos, debe superar las disputas, dirigirse a construir las condiciones propicias para las controversias y cristalizar las discusiones sobre asuntos de interés común, lo cual requiere de novedosas condiciones y elementos para llevarse a cabo.

6. La construcción del diálogo de saberes como una utopía realista

Señala Rawls que uno de los cuatro papeles que él asigna a la filosofía política es el de ser realistamente utópica, en tanto que investiga los límites de la posibilidad política practicable (Rawls, 2002: 26-27). Añade: "De este modo la justicia como equidad es utópica siendo realista: explora los límites de lo practicable desde un punto de vista realista" (Ibíd.: 36).

Considero que una idea similar a la de utopía realista fue la que movió a un filósofo de la ciencia como Paul Feyerabend cuando nos invitó a imaginarnos lo que puede ser el mundo cuando en grandes regiones del planeta se eliminan las presiones que pesan sobre las otras tradiciones, tecnologías y saberes. "Existen sociedades como la China continental [decía en 1978] donde las prácticas tradicionales se han combinado con puntos de vista científicos y han llevado a un mejor tratamiento de la enfermedad individual y social" (Feyerabend, 1988: 120).

Y agrega:

Las investigaciones más recientes en antropología, arqueología, y especialmente en el próspero campo de la arqueoastronomía e historia de la ciencia (...) han demostrado que nuestros antepasados y los 'primitivos' contemporáneos poseían cosmologías, teorías médicas y

doctrinas biológicas enormemente desarrolladas, que con frecuencia son más satisfactorias y producen mejores resultados que sus competidores occidentales, al tiempo que describen fenómenos inaccesibles para un enfoque 'objetivo' de laboratorio. (Feyerabend, 1988: 120-121)

La validez de tales planteamientos se puede corroborar con las evidencias actuales y los avances acumulados en China e India, países que concentran más de un tercio de la población mundial y que conducen sus programas nacionales de salud con base en sistemas de salud que combinan las medicinas tradicionales con la alopátia, y que han logrado que dichos sistemas mixtos se consideren útiles, viables e importantes para el mundo de hoy.

Los próximos años verán un gran proceso que llevará a los Conocimientos tradicionales, desde la universalidad soterrada y clandestinizada, como la ha llamado Stefano Váreze (1996), al florecimiento y desarrollo a la par que las sociedades y grupos que los detentan.

De lo que ha sido una existencia local, comunitaria y en ocasiones reducida a la mínima expresión, se potenciarán a un carácter universal precisamente por sus formas de obtención, por su extensión y procesos de relación. Uno de los factores de dicho potencial ya está a la vista en el mundo contemporáneo; los pueblos originarios están ubicados en las regiones naturales más diversas y ricas del planeta, lo que hace que Descola diga que "la naturaleza ya no es un asunto local, el prado de la aldea es ahora el planeta entero" (Descola y Palsson, 2001: 24).

Para construir los puentes de comunicación es importante preguntarnos ¿Cuáles son las estrategias de la diversidad de formas de conocimiento? Es decir, ¿cómo los saberes o ciencias indígenas interrogan a la naturaleza? Al inquirir sobre las estrategias cognitivas en los Conocimientos tradicionales, lo que estamos apuntando es a intentar comprenderla y traducirla, con toda probabilidad habrá una cierta inconmensurabilidad pero, como ha señalado Kuhn, siempre hay posibilidades de intertraducción (Kuhn, 1989).

Los sistemas de saberes indígenas necesitan y les corresponde explicarse, explicitarse y construirse desde sus historias y epistemologías propias, con el objetivo de reencontrar los pasos perdidos y reafirmar su presencia tanto en los espacios donde se generan y reproducen (los espacios comunales u originarios) como fuera de ellos, en la interculturalidad del mundo plural y diverso que hoy vivimos y que será más plural e intercultural en el futuro.

Considero que para que no siga reproduciéndose el monólogo, el diálogo de saberes sólo puede ser viable en la medida en que los pueblos y culturas lo requieran y demanden; que se exprese a través de un amplio esfuerzo nacional que, entre otros puntos, incluya:

- La modificación de los marcos jurídicos vigentes y nuevas leyes que protejan y apoyen los Sistema de saberes indígenas y campesinos.
- La formulación de políticas públicas acompañadas de recursos presupuestales, técnicos y de infraestructura, para ponerlas en marcha y en beneficio de los pueblos, de sus organizaciones, y del desarrollo regional.
- La incorporación de reformas institucionales en los tres niveles de gobierno, dirigidas a responder a las necesidades de los pueblos y regiones a través de la programación de sus actividades.
- El rediseño institucional de los centros de enseñanza e investigación, para que dicho tema sea parte de los currículos universitarios (las universidades interculturales deben tener en ello un papel central).

- La elaboración de cursos formales y de educación continua, sobre el tema.
- El establecimiento de los Sistemas de saberes como temas de investigación, y difusión, además de la elaboración de procesos tecnológicos e innovación, contribuyendo a dar respuestas adecuadas y plausibles.
- El impulso a la deconstrucción, transición reconstrucción de los Sistemas de saberes indígenas, para arribar a resultados de afirmación, estructuración y explicitación propias.

En las comunidades y organizaciones indígenas y campesinas del país, serán precondiciones para el diálogo de saberes un nuevo empoderamiento desde lo local, la formación de promotores de la comunalidad radical, como sostenía Floriberto Díaz, la cual se basa en la toma de decisiones en asambleas, el servicio municipal gratuito y obligatorio, el tequio, la mano vuelta y la reciprocidad entre los humanos y con la naturaleza, el uso de la lengua propia, el fortalecimiento de la cosmovisión y la vigencia de los ritos y ceremonias.

En esta perspectiva es claro que para que el diálogo de saberes sea productivo y apoye los procesos endógenos e interculturales, un requisito básico es eliminar los diferenciales de poder desde la legislación y las políticas públicas, atemperar la subordinación para dialogar entre iguales, sin negar un saber por otro. Para que eso suceda es necesario crear y construir espacios y procesos absolutamente novedosos que hagan posible la interacción, lo que permitirá apuntar hacia una relación mutuamente provechosa.

Las nuevas síntesis, que arribarán después de la acumulación de una masa crítica de programas y proyectos de articulación e intercambio, están elaborándose en la imaginación y las actividades de algunos visionarios de ambas laderas de la brecha a la que aludimos al principio de este texto. El resultado no será una integración de saberes (aunque ocurrirá un proceso enriquecedor de apropiación mutua)², sino una nueva síntesis de cada sabiduría para sí misma.

Lo entiendo así porque los Sistemas de saberes o el Conocimiento tradicional, a la par que los pueblos y culturas, lenguas indígenas que los detentan, se encuentran en un franco proceso de reconstitución, fortalecimiento y avance. Se trata de pueblos y conjuntos de conocimientos que, con todas las dificultades y procesos en contra, vienen de una historia de clandestinización y marginación hacia la interculturalidad y la universalidad, al haber transitado todas las etapas de la subyugación, y parece ahora llegado el tiempo, de elaborarse como alternativa para abrir caminos en términos de conocimientos específicos, además de la comprensión holística de los procesos.

En el Ecuador, por ejemplo, una de las tareas principales de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas es la de "Recrear y potencializar los conocimientos originarios, para aportar en forma efectiva en la construcción de una sociedad plurinacional, pluriétnica, multilingüe y sustentada en el respeto a la diversidad" (Instituto Científico de Culturas Indígenas, 2000).

Se propone que para coadyuvar en dicha tarea, desde las universidades y centros de investigación, se pueden y deben llevar a cabo por lo menos las siguientes seis tareas prioritarias:

- Impulsar la investigación de los sistemas de saberes actuales y lograr su vigencia en la educación intercultural, en la educación formal y no formal, en la producción y los planes de desarrollo locales y regionales, introducirlos en los medios masivos de comunicación para que se conviertan en asuntos de conocimiento y reflexión en todos los países.

- Mantener un diálogo permanente con los otros sistemas y cuerpos de saberes, a través de articulaciones específicas frente a problemas teóricos, metodológicos, prácticos, etc., estructurando para ello espacios ajenos a las subordinaciones, y mejor aún si se realizan de forma sistemática.
- Identificar, estudiar y fomentar el CT aprovechable económica y socialmente de manera sustentable, complementando estudios sobre investigación científica y desarrollo tecnológico.
- Diseñar medidas y procedimientos prácticos, mecanismos legales e instituciones, que fomenten la conservación y aprovechamiento social de CT para realizar innovaciones con la debida protección de la PI de las comunidades, evitando la apropiación ilegítima de derechos de propiedad que generan ingresos usando el patrimonio de pueblos con poca capacidad de defensa de sus intereses.
- Impulsar a las comunidades para que ejerciten capacidades de innovación, al desarrollar y aprovechar el conocimiento tradicional e incorporar, cuando sea conveniente, conocimiento científico y tecnológico (CCyT), así como capacidades de organización y resolución de conflictos en relación con la propiedad de recursos naturales y del CT.
- Lograr lo anterior mediante la participación activa de las comunidades, por medios y con resultados aceptables desde su cultura. Sólo así será éticamente defendible su participación en procesos de innovación basados en CT⁸.

Inseparable de un contexto democrático, el pluralismo cultural es propicio a los intercambios culturales y al desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública. En este ámbito, Rescher sostiene que el pluralismo es la posibilidad de que los individuos de diferentes culturas interactúen y se interpreten recíprocamente, aunque tengan diferentes concepciones del mundo (Rescher, 1993). Olivé subraya que el pluralismo es la aceptación de la diversidad en asuntos sociales, cognitivos, éticos y estéticos, y se opone por igual al universalismo y al relativismo extremo, porque no considera que todas las decisiones y acciones deban juzgarse exclusivamente con base en los criterios internos de la cultura de quien actúa (Olivé, 1999).

En el mundo actual, no sólo existen los antidiálogos sobre los saberes, sino también los relacionados con la inequidad y la injusticia, así como la humillación y la prepotencia frente a los reclamos seculares, pero frente a aquellos y éstos, la universidad contemporánea, atenta al pulso de los tiempos, debe coadyuvar en el desarrollo del pluralismo, la diversidad de saberes y la interacción dialogal entre sociedades y culturas, así como en la afirmación de la justicia, la equidad y la democracia como elementos fundamentales para la construcción de nuevos futuros.

NOTAS

1 El autor desea manifestar su agradecimiento. A Elisabetta Di Castro, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM por las sugerencias de las lecturas de Nicholas Rescher y John Rawls. A Eduardo Corona-M., del Centro INAH-Moreños, por la minuciosa revisión de este texto; a Alberto Betancourty a Ma. de la Paz Chávez, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, por sus comentarios tanto atinados como sugerentes.

2 En un texto reciente, utilizando la teoría de la evolución por selección natural elaborada por Darwin, analizo el "diálogo de saberes" entre saberes científicos metropolitanos y saberes

científicos de los países de América Latina, diálogo que se produjo durante los intensos procesos de recepción e introducción de la idea darwiniana en la región.

3 Seminario Internacional *Política y Legislación Sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Protección de Los Derechos de las Comunidades Indígenas y Locales*. Santafé de Bogotá, D.C., abril, 1996.

4 Respecto de la crítica a "los universales", señala que una rama de la etnobiología hizo de la búsqueda de un modelo universal de taxonomías su objetivo principal.

5 Subraya este autor que "la controversia es el lugar donde se desarrolla la actividad crítica, esencial para el progreso racional del conocimiento [por lo que] es necesario estudiarla como fenómeno discursivo, empíricamente dado en toda su complejidad y riqueza, para poder descubrir su verdadera naturaleza y su papel en la evolución del pensamiento".

6 Como el que nos presenta Dascal con base en el intercambio epistolar entre David Ricardo y Thomas Malthus.

7 Utilizo el concepto de Apropriación en el sentido definido por la Teoría del Control Cultural, formulada por Guillermo Bonfil (1987).

8 Véase Proyecto "Conservación, desarrollo, aprovechamiento social y protección de los conocimientos y recursos tradicionales en México", impulsado por un conjunto de entidades de la UNAM, la UAM (Madrid, España) y las organizaciones Geysler, A.C. (Francia) y Gira, A.C. (México). Y véase también la página web del "Seminario sobre Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural", UNAM (<http://www.sociedadconocimiento.unam.mx>).

Bibliografía

Argueta Villamar, A. (1997). *Epistemología e historia de las etnociencias: la construcción de las etnociencias de la naturaleza y el desarrollo de los saberes bioecológicos de los pueblos indígenas*. Tesis de Maestría en Biología, Facultad de Ciencias, UNAM, México. [[Links](#)]

Argueta Villamar, A. (2008). *Los saberes P'urhépecha: los animales y el diálogo con la naturaleza*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno del Estado de Michoacán, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Casa Juan Pablos. [[Links](#)]

Argueta Villamar, A. (2009). *El darwinismo en Iberoamérica. Bolivia y México*. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-CSIC/Editorial Los Libros de la Catarata. [[Links](#)]

Baraona, R. (1987). "Conocimiento campesino y sujeto social campesino". En *Revista Mexicana de Sociología*, México, N° 49. [[Links](#)]

Bermúdez Guerrero, O. y cois. (2005). *El diálogo de saberes y la educación ambiental*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. [[Links](#)]

Bonfil, G. (1987). *El México profundo, una civilización negada*. México: CONACULTA. [[Links](#)]

Cardona, G. R. (1985). *La Foresta di Piume. Manuale di Etnoscienza*. Italia: Editori Laterza, Roma-Barí [[Links](#)].

- Chamorro, A.** (1983). "Instrumentos musicales en la fuentes pictográficas del mundo p'urhépecha". En: Chamorro, A. (Ed.) *Sabiduría Popular*. COLMICH. [[Links](#)]
- Dascal, M.** (1997). "Observaciones sobre las dinámicas de las controversias". En: Velasco Gómez, A. (comp.), *Racionalidad y cambio científico*. México: Paidós/UNAM. [[Links](#)]
- De Gortari, E.** (1963). *La Ciencias en la historia de México*. México: Fondo de Cultura Económica. [[Links](#)]
- Descola, P. y Palsson, G.** (Coords.). 2001. *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI. [[Links](#)]
- Fals Borda, O.** (1981). "La Ciencia del Pueblo". En: *Investigación Participativa y Praxis Rural. Nuevos conceptos en educación y desarrollo comunal*. Lima: Editorial Mosca Azul. [[Links](#)]
- Fals Borda, O.** (1987). *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*. Bogotá: Carlos Valencia Editores. [[Links](#)]
- Feyerabend, P.** (1988). *La ciencia en una sociedad libre*. México: Siglo XXI. [[Links](#)]
- Feyerabend, P.** (1991). *Diálogo sobre el conocimiento*. Madrid: Crítica. [[Links](#)]
- Haverkort, B. y Hiemstra, W.** (2000). *Comida para el pensamiento. Visiones antiguas y experiencias nuevas de la gente rural*. Cochabamba: AGRUCO-COMPAS. [[Links](#)]
- ICSU** (1999). *Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico*, Budapest. [[Links](#)]
- ICSU** (2002). *Ciencia, conocimiento tradicional y desarrollo sustentable*. Disponible en: http://www.icsu.org/Gestion/img/ICSU_DOC_DOWNLOAD/220_DD_FILE_Traitional_Knowledge_report.pdf [[Links](#)]
- Instituto Científico de Culturas Indígenas** (2000). *Síntesis de la propuesta técnica académica de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas*, Boletín del ICCL, Año 2, N° 19, Octubre. [[Links](#)]
- Johnson, M.** (1992). *Lore. Capturing Traditional Environmental Knowledge*. Ottawa, Canadá: Dene Cultural Institute. International Development Research Centre. [[Links](#)]
- Kuhn, T.** (1989). *Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos*. Barcelona: Paidós. [[Links](#)]
- Leff, E.** (1998). *Saber ambiental*. México: Siglo XXI. [[Links](#)]
- Leff, E.; Argueta, A.; Boege, E. y Porto Gonzalez** (2002). "Más allá del desarrollo sostenible: La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad. Una visión desde América Latina". En: Leff, E.; Ezcurra, E.; Pisanty, I. y Lankao, P. *La transición hacia el desarrollo sustentable. Las perspectivas de América Latina y El Caribe*. [[Links](#)]
- Lévi-Strauss, C.** (1962; 1974). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica. [[Links](#)]
- LINKS** (2005). *Local and Indigenous Knowledge Systems*, UNESCO. Disponible en: <http://portal.unesco.org> [[Links](#)]
- Olivé, L.** (1997). "Pluralismo epistemológico: más sobre racionalidad, verdad

y consenso". En Velasco Gómez, A. (comp.), *Racionalidad y cambio científico*. México: Paidós/UNAM.

Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: PAIDÓS-FFL/UNAM. [[Links](#)]

Platón (1988). "Teétetes o de la sabiduría". *Diálogos V*. Madrid: Gredos (Biblioteca clásica Gredos, 117). [[Links](#)]

Platón (1997). "Fedón, Banquete, Fedro". *Diálogos III*. Madrid: Gredos (Biblioteca clásica Gredos, 93). [[Links](#)]

Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad, una reformulación*. España: Paidós/Ibérica. [[Links](#)]

Rescher, N. (1993). *Pluralism*. Oxford: Oxford University Press. [[Links](#)]

Seminario Internacional Política y Legislación Sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Protección de Los Derechos de las Comunidades Indígenas y Locales (1996). Santafé de Bogotá, abril. [[Links](#)]

Seminario sobre Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural (2009). UNAM. Disponible en: <http://www.sociedadconocimiento.unam.mx/> [[Links](#)]

Toledo, V. M. (1994). *La Apropiación Campesina de la Naturaleza: Un Análisis Etnoecológico*. Tesis de doctorado. UNAM. México. [[Links](#)]

Várese, S. (1996). "The New Environmentalist Movement of Latin American Indigenous People". En: Brush, S. (ed.), *Valuing Local Knowledge*. Washington: Island Press. [[Links](#)]

Villoro, L. (1989). *Creer, Saber, Conocer*. México: Siglo XXI. [[Links](#)]

Fuente: ARGUETA VILLAMAR, Arturo. El diálogo de saberes, una utopía realista¹. *Rev. de Inv. Educ.* [online]. 2012, vol.5, n.3 [citado 2017-01-23], pp. 15-29 . Disponible en: <http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1997-40432012000300002&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1997-4043.