

Buen Vivir (Sumak Kawsay): pautas para una ética mundial civilizatoria, no extractivista y sostenible

Good Living (Sumak Kawsay): Guidelines for a Civilizing, Non-Extractive and Sustainable Global Ethics

Magdalena Lagunas-Vázquez^{1*} <https://orcid.org/0000-0002-9752-5684>

¹Universidad Intercultural de Chiapas UNICH, Centro del Cambio Global y la Sustentabilidad, A.C., Mexico

*Autor para la correspondencia vaz.lag@gmail.com

RESUMEN: El objetivo principal del artículo es exponer el Buen Vivir (BV) (Sumak Kawsay) como un legado filosófico que podría generar pautas para una ética mundial civilizatoria, no extractivista y sostenible. El trabajo se enmarca en una investigación documental, a través de una revisión de base de datos en páginas web y motores de búsqueda académica y científica, durante dos años. Los resultados plantean que el BV complementa la interpretación y concepción del mundo con su vasta expresión de experiencias vivenciales e interpretación colectiva de la “realidad”, ofreciendo una interpretación hermenéutica de los fenómenos, permitiendo abrir horizontes epistemológicos en plural. Se concluye que el diálogo intercultural es intrínseco al BV, y se vislumbra como una herramienta epistémica de avanzada. Para emprender el diálogo intercultural, reconocimiento y comprensión de otras epistemes es indispensables la descolonización del conocimiento y la concienciación en interculturalidad. El diálogo intercultural ofrece una brújula bio-ética, solidaria de reconocimiento y respeto de las diferencias.

Palabras clave: interculturalidad; concienciación intercultural; diálogo intercultural; colaboración intercultural; descolonización del conocimiento.

ABSTRACT:

The main objective of the article is to expose Good Living (GL) (Sumak Kawsay) as a philosophical legacy that could generate guidelines for a civilizing, non-extractive and sustainable global ethic. The

methodological process consisted of a documentary research, through a database review in web pages and academic and scientific search engines, during two years. The results suggest that the GL complements the interpretation and conception of the world with its vast expression of life experiences and collective interpretation of “reality”, offering a hermeneutic interpretation of the phenomena, allowing to open epistemological horizons in plural. It is concluded that the intercultural dialogue is intrinsic to the GL, and is seen as an advanced epistemic tool. To undertake the intercultural dialogue, recognition and understanding of other episteme is indispensable the decolonization of knowledge and awareness in interculturality. The intercultural dialogue offers a bio-ethical compass, in solidarity with recognition and respect for differences.

Keywords: *interculturality; intercultural awareness; intercultural dialogue; intercultural collaboration; decolonization of knowledge.*

Aprobado: 16/3/2023

Enviado: 15/9/2022

INTRODUCCIÓN

La brecha actual entre los distintos grupos de la(s) sociedad(es) no es sólo económica, es social, política y cultural (Medina, 2011), incluso epistémica. Algunas de estas frases que fueron enunciadas para Bolivia, se aplican absolutamente para todo el sur global: filosóficamente, hacen falta conceptos epistemológicos con mayor capacidad realística e integrativa que ofrezcan bases paradigmáticas para comprender las distintas realidades de la(s) sociedad(es).

Es por eso, que en el presente ensayo se considera que una hoja de ruta puede vislumbrarse desde el Buen Vivir (Sumak Kawsay). El presente trabajo se enmarca en una investigación documental (López-Noguero, 2002; Valles, 2003); se hizo una revisión exhaustiva de literatura, así como de documentos visuales (sonoros y audiovisuales) (Valles, 2003) de los principales temas relacionados con el Buen Vivir, la interculturalidad; el diálogo intercultural y la descolonización del conocimiento. Dicha revisión se efectuó desde 2018 al primer trimestre del 2020. El proceso metodológico consistió en 1) revisión en páginas web (bases de datos), redes de investigación científica y redes sociales académicas (tales como redes Conacyt,

ResearchGate y Academia.edu), y 2) motores de búsqueda académica y científica (Redalyc, Google Scholar, Scielo, Dialnet, Scopus, entre otros).

Tal como lo marcan algunos autores, existen aspectos muy concretos, que deben ser considerados al acercarse a las filosofías amerindias antiguas. A continuación, se describen aspectos fundamentales para ser considerados en el emprendimiento de adentrarse a los sistemas de pensamiento reflexivo (filosofías) externos a la filosofía occidental:

1. Estermann (1998) plantea que resulta inadecuado y hasta absurdo tratar de acercarse a la cultura y filosofía andina desde la ideología de una «ciencia materialista»; los planteamientos de pensamiento (episteme) occidental, tienen otra comprensión y entendimiento que difiere a la episteme dentro del pensamiento andino. Y es precisamente esa, la forma en la que se ha pretendido analizar e interpretar el mundo amerindio, desde poco más de 500 años.
2. Oviedo (2017) considera que pretender hablar del Sumak kawsay sin conocer la Conciencia o Filosofía Andina, es una práctica utilizada por el colonizador perenne, sobre los pueblos amerindios; y que «continuar con el atropello y el abuso por parte de actuales académicos es una prepotencia intelectual de quienes desconocen la tradición andina, y más que todo de quienes no la han vivido para interiorizarla en su vientre y enraizarla en su corazón» (Oviedo, 2017, p. 131).
3. Otro aspecto a considerar sobre el Sumak Kawsay, es sobre que no es válida la apropiación exclusiva de parte de ciertos grupos o pueblos sobre el sumak kawsay, pues esta filosofía no tiene que ver con pueblos o etnias o geografías o grupos (Oviedo, 2014). Este mismo pensador plantea que en la historia de la humanidad, ha existido una práctica cultural universal reconocida como el vitalismo, misma que ha sucedido en diferentes períodos históricos y geográficos de la Madre Tierra, incluso con diferentes nombres, pero que su esencia principal se basa en un convivir con la naturaleza de forma armónica (Oviedo 2014).

DESARROLLO

El significado de Buen Vivir

De acuerdo a Oviedo (2014) el Buen Vivir ha existido y existe como un sistema de vida milenario de los pueblos andinos, con sus principios, modelos, instituciones, una especie de Conciencia Andina (Tawantin) que envuelve el sistema de vida de los pueblos originarios habitantes en los Andes desde hace más de 10,

000 años (Oviedo 2014). Una expresión similar a Buen Vivir en el idioma Kichwa, posiblemente podría encontrarse en el término *Alli Kawsay* y no en el término *Sumak Kawsay*. *Alli Kawsay* expresa la integralidad y la aspiración de mejorar la calidad de vida en interdependencia con los seres del entorno (Cuestas-Cazas, 2019), a nivel personal (*runa*), a nivel familiar (*ayllu*), a nivel comunitario (*llakta*) y a nivel intercomunitario dentro de un territorio. Los sujetos sociales involucrados van y vienen en busca del *Alli Kawsay* a través de acciones cotidianas (Cuestas-Cazas 2019).

El Buen Vivir no concibe la valoración de bueno-malo, positivo-negativo, pues considera que no hay experiencias buenas ni malas o positivas ni negativas, solo experiencias, nada más, sin ninguna calificación o sentencia (Oviedo 2014; Rivera-Cusicanqui 2018). Por estas razones *Alli Kawsay* se considera superfluo y mínimo para el mundo andino, por lo que confundir Buen Vivir o Vivir Bien con *Alli Kawsay* es «peligroso», y más aún con *Sumak kawsay* (Oviedo, 2014). La Conciencia Andina no concibe la dicotomía entre «bien y mal» (justicia-injusticia, paz-guerra, desarrollado-subdesarrollado); primero, porque no acepta la existencia del mal, y después porque no valora a los elementos por buenos o malos, sino porque todo cuanto hay: existe nomás, está siendo y conviviendo, nada más (Oviedo, 2014).

La discusión sobre Buen Vivir y *Sumak Kawsay* ha abierto las puertas de Occidente y de los Andes para iniciar un diálogo intercultural en igualdad de condiciones (De Sousa Santos, 2010), donde dos matrices civilizatorias diferentes pueden establecer un intercambio epistémico (Quijano, 1992; Grosfoguel, 2013). El diálogo intercultural como un acto adaptativo, creativo, poético (Tubino, 2015). De acuerdo a Cuestas-Caza (2019) este diálogo es indispensable para compensar el desgaste que sufre el Buen Vivir y el pensamiento andino, después de años de políticas gubernamentales neo extractivistas. Considerando al Buen Vivir como un enfoque ético, en el sentido esencial del término, tal como lo plantea Jiménez (2011) no se trata, entonces, de un tema acabado o indiscutido, por el contrario, aparece en construcción plural, compleja y polémica. De allí que para comprenderlo de manera útil es necesario conocer previamente los contextos profundos y esenciales de la cultura andina ancestral, de los cuales el Buen Vivir es fruto y expresión (Jiménez, 2011).

El Buen Vivir es un fenómeno social ancestral que pervive en la actualidad, incluye la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con uno mismo, con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza, en el seno de la selva amazónica, por medio de la combinación de elementos espirituales y materiales (Cuestas-Caza 2019). Todas las definiciones sobre el Buen Vivir de cierta forma hablan de aspectos integrativos, cósmicos y no antropocéntricos (Oviedo, 2017). El Buen Vivir se basa en el reconocimiento y respeto de la diferencia y de la diversidad. La diferencia como una riqueza de la vida y la diversidad como

la expresión más bella de la existencia propugna un mundo «hecho de muchos mundos», donde conviven, se confrontan y dialogan diferentes racionalidades culturales (Oviedo, 2017, p. 17).

Buen Vivir (Sumak Kawsay): su aplicación en la vida cotidiana

Pautas para una ética mundial civilizatoria; no extractivista, sostenible

El grado de desarrollo humano que muestran los pueblos indígenas en el mundo, es un buen barómetro para medir el grado de *desarrollo humano* de las sociedades en general (Dussel, 2012). Desde la concepción del Buen Vivir anti-extractivista, se puede pensar en los territorios en donde el feminismo indígena de hoy se encuentra en la lucha contra el capital extractivo y todas sus secuelas, sin dejar de reclamar los espacios y la dignidad de las mujeres (Marcos, 2019). Específicamente en México, la experiencia de cientos de comunidades del Consejo Nacional Indígena (CNI) han declarado su intención de desmontar la malla de complicidad entre el extractivismo, el narcotráfico, los partidos políticos y el Estado mexicano, afirmando que los únicos lugares no invadidos por la violencia del narcotráfico, la extorsión y la complicidad entre los partidos políticos y los cárteles, son estos sitios de autogobierno autónomo donde hay tejido social intacto o reconstruido y mecanismos de autodefensa comunitaria (Marco, 2019).

Otros ejemplos lo denotan las experiencias de “Otros feminismos indígenas: Mujeres indígenas su resiliencia, resistencia y participación política en México y Centro América”, que tienen las feministas comunitarias en la montaña de Xalapán (Guatemala), donde se han levantado a la lucha contra la minería de metales, porque consideran que la expropiación que se ha hecho sobre la tierra, por la hegemonía del modelo de desarrollo capitalista patriarcal pone en grave peligro la relación que tienen las mujeres y hombres con la vida (Cabnal, 2010). La defensa del territorio y de la vida dentro de la concepción epistémica de Lorena Cabnal (2016) considera la defensa de la tierra no solo por su utilidad en términos de usar los recursos naturales para su sobrevivencia sino como la encarnación de una recuperación de su territorio cuerpo tierra usurpado expropiado. En palabras de Cabnal (2010):

no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena. (p. 23)

Uno de los pilares conceptuales de la sostenibilidad lo conforma el socioecosistema humano, o el subsistema social (Robertson & McGee 2003; Folke et al. 2005; Johnson *et al.* 2016). Desde este enfoque, muchos pueblos originarios en el mundo actualmente, representan el modelo más realista en términos de vivencia en sostenibilidad. Los conocimientos globales que comparten este planteamiento están vinculados con las disciplinas y subdisciplinas de biología de la conservación, patrimonio biocultural, la propia ciencia de la sostenibilidad, etnociencias y transdisciplina, entre otras (Leff, 1994, Shiva, 1995, 2020; Toledo & Barrera-Bassols 2008; Pretty et al., 2009; Grosfoguel, 2013; Alarcón-Cháires & Toledo 2018; Vidal & Brusca, 2020).

Desde esta óptica se puede vislumbrar la interrelación entre una sostenibilidad vivencial y una ética de contenido (que son experiencias en una comunidad): vida comunitaria y cósmica, en los grupos originarios actuales que proceden de los pueblos antiguos de América (en su mundo mítico, narrativo simbólico de un grupo humano determinado, donde la naturaleza es la madre tierra o pachamama) (Dussel, 2012), se incluye la totalidad del cosmos con mucho respeto (Estermann, 1998; León-Portilla, 2006 [1956]; Dussel, 2012), y la vida se vive desde ahí: respetando los ecosistemas, cuidando el agua, protegiendo el bosque, justo en la vida real, en su cotidianidad, en las cosas que hacen para vivir; justo como lo hacen las personas de Cherán, Michoacán (Lemus-Jiménez, 2013; Campos & Partida, 2015), como lo hacen otros grupos originarios en la Sierra de Puebla (Martínez-Corona, 2003; Gledhill, 2013), como lo hacen otros grupos en Chiapas (Marcos, 2010; Mujeres y La Sexta, 2017).

El Buen Vivir es normativo, en términos de la ciencia occidental se puede enmarcar en el teorema filosófico prescriptivo, donde de acuerdo a Kunh (1975): *es* y *deber ser*, poseen lazos inextricables. El Buen Vivir se vive a un cierto nivel ético político; y no es lo mismo el vivir bien (como sustantivo), sino Buen Vivir como verbo como acciones en la vida que se va viviendo (Dussel, 2012). Desde estos planteamientos filosóficos de vida solo se pueden desarrollar proyectos anti-extractivistas (que respetan la naturaleza), pluriculturales-interculturales (respeto entre las culturas), democráticos reales (sistema político de plena participación y autogestión, democracia participativa), que se basan en el respeto de la/ a la Pachamama (Dussel, 2012). Entre esta manera de hilar teorías y prácticas se denota la interrelación entre lo que conceptualmente se identifica como sostenibilidad, y los planteamientos del Buen Vivir, por lo que es posible considerarlo como una directriz para una ética mundial civilizatoria; no extractivista, sostenible. El Buen Vivir como verbo, experiencia, vivencia cotidiana, incluimos completud (realización plena de una comunidad) armónica, antropo cósmica, solidario, bioética, biopolítica (Dussel, 2012).

Buen Vivir (Sumak Kawsay): su utilidad en la ciencia occidental

Separación occidental de la naturaleza y la cultura

Desde una perspectiva antropológica histórica de la ciencia occidental se considera que ocurrió un quiebre en la conciencia humana representada por la Revolución Científica, que es la que ha guiado desde varias centenas de años el quehacer en las actividades científicas en todos los campos del conocimiento (Bateson, 1998; Kuhn, 1975). Dicha Revolución Científica permitió el surgimiento de una epistemología mecanicista sobre la naturaleza (Berman, 1987; Bateson, 1998; Hinkelammert et al., 2016). Dicha epistemología cartesiana fue llenada de contenido por la física clásica newtoniana, y ha sido la base epistémica y conceptual con la que se ha instruido a la ciencia moderna para interpretar el mundo vivo y no vivo, es decir las ciencias físicas matemáticas, las ciencias de la tierra y naturales actuales. Estas herramientas intelectuales, en general, han operado desde las dimensiones geométricas de la física clásica, a través de la percepción de objetos –físicos–: con gran estado de separación, dualismo y polaridad (interpretación tridimensional que solo permite ver/concebir lo que tiene 1. alto -de altura (h), 2. ancho, y 3. profundidad/largo –en geometría euclidiana–) (Oviedo, 2020). Un universo conocido, predecible, con posibilidades limitadas (por el algoritmo), dominado por los cinco sentidos (vista, tacto, oído, gusto y olfato).

Desde algunas reflexiones filosóficas se considera que las ciencias empíricas hablan *sobre* la realidad, no de la realidad (Hinkelammert et al., 2016). Una ciencia de lo no real y sin ética, así se concibe la ciencia moderna occidental, es una ciencia de la no existencia, de la no vida (Dussel, 2012). En el pensamiento occidental *myto* es antagónico al *logos* (la mitología la ficción con el pensar lógico la razón), en otras culturas no occidentales (i.e. antigua americana, hindú y bantú africana) *myto* y *logos* se complementan (Hinkelammert et al., 2016; Oviedo, 2020). Esta concepción, comprensión y generación de conocimiento es una diferencia muy grande (Dussel, Hinkelammert *et al.*, 2016); estas epistemologías, es decir maneras de pensarse, reflexionarse, y de crear y recrear expresiones culturales marcan la ruta sobre las prioridades culturales de un grupo humano, sus preferencias, sus estilos de vida, a lo que se quiere dedicar, a que le da importancia; incluyendo la generación, creación y re-creación de su conocimiento, es decir su ciencia.

La civilización occidental ha defendido una dicotomía entre la naturaleza natural y la naturaleza cultural del hombre (Bateson, 1998). De ahí que haya separado la religión (hecho cultural) de lo natural, convirtiendo así a la religión o bien en algo sobrenatural, o bien en una ideología (equiparable a una simple superestructura doctrinal) (Dussel, 2012; Jung, 1970). Y habiendo separado la cultura de la naturaleza ha construido una cultura artificial en el sentido peyorativo del vocablo (aunque se la llame científica)

(Dussel, 2012). De acuerdo a Panikkar (2000) el problema en Occidente era agudo desde los griegos. *Physei*, aquello que corresponde a la *physis*, a la naturaleza (lo que es por naturaleza), no es idéntico al *nomôi*, a lo que pertenece el *nomos*, la norma (lo que es por determinación humana) (Panikkar, 2000; Barbieri, 2011), tanto la separación como la identificación llevarían a la destrucción de lo *humanum* (Panikkar, 2000).

De acuerdo a Dussel (2012), la cultura no es un mero accidente del hombre, pero tampoco es su substancia: no es idéntica a la naturaleza humana. Así Oviedo (2014) considera que puede haber culturas antinaturales. Oviedo (2014) describe que cuando el hombre se salió de las leyes de la naturaleza, comenzó a crear una serie de modelos sociales; modelos que, mientras más intelectualizados, eran más contradictorios y devastadores de la naturaleza y de los seres humanos (que al final son lo mismo). Como ejemplo de estos cita: los modelos, llamados aristocracia, monarquía, esclavismo, feudalismo, mercantilismo, capitalismo, fascismo, socialismo, han sido los diferentes experimentos sociales antinaturales o antivitales, de los últimos tiempos, que han ido contra la biosfera y el ser humano.

La racionalidad de la ciencia

Científicamente hay una narrativa de racionalidad, es decir la forma como entendemos y generamos conocimiento científico (Grosfoguel, 2013; Dussel, 2012). Este pensamiento científico racionalista surge como parte del pensamiento moderno occidental: La modernidad según los teóricos del pensamiento de des-occidentalización del conocimiento o epistemologías del sur le otorgan la fecha de inicio a partir de la colonización de América 1492 (Dussel, 1994). Esta narrativa de racionalidad que es parte de cómo se piensa y se co-construye el mundo moderno occidental ha llevado a la humanidad al sitio en que ahora se ubica respecto a la naturaleza, los humanos: destrucción y extinción de la vida en la tierra, incluyendo a la humanidad (Leff, 2011; Toledo, 2018; Lander, 2020).

La ciencia occidental, la modernidad y la colonización

De acuerdo al planteamiento de Dussel (1994) la modernidad y la colonialidad nacen juntas; la colonialidad es uno de los dos elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista que se expande al conjunto del planeta con la constitución de América, la modernidad es el otro (Quijano, 2000; Quintero, 2014; Restrepo & Rojas, 2010); modernidad y colonialidad son dos caras de una misma moneda (Restrepo & Rojas, 2010). La Modernidad como la colonización de continentes; implementación del sistema mundo capitalista (Grosfoguel, 2013).

Dentro de la ciencia moderna racional, específicamente las ciencias sociales (no humanísticas i.e economía neoclásica) tenemos el mito del progreso, y el mito del desarrollo que son eso: mitos, porque no se pueden probar, además están engañando al mundo con la ilusión de un estilo de vida moderno para todos, un incremento de bienestar (consumo, en materiales, en lo económico), y sabemos que no es real, que no es posible (Hinkelammert et al., 2016), pues para lograr un «bienestar» de países industriales como Estados Unidos, cada país no industrial debería consumir los recursos per cápita anuales al menos cuatro veces más de los que consume actualmente. La biocapacidad disponible por persona en el planeta actualmente es de 1,7 hectáreas globales (Global Footprint Network, 2019). La huella ecológica de una nación industrial por persona es de 6.8 hectáreas globales, esto quiere decir que los ciudadanos de un país como Estados Unidos están demandando cuatro veces más de los recursos y desechos que nuestro planeta puede regenerar y absorber en la atmósfera por persona (Global Footprint Network, 2019); asimismo los países no industriales deberían consumir 3 veces más la cantidad de energía de su consumo actual (el consumo de energía per cápita en un país industrializado es de 75 000 o más KWh respecto a menos de 25 000 KWh de un habitante de un país no industrial) con todo el uso de recursos que la generación de esta energía demande (Matthews et al., 2014). Al respecto es claro que este estilo de vida neoliberal que la modernidad promete como el único y el mejor no es posible; de acuerdo a Dussel (1994) la modernidad está llena de pretextos para civilizar al bárbaro, o desarrollar al subdesarrollado.

Los mitos de la ciencia moderna

La ciencia moderna racional acoge mitos (Hinkelammert et al., 2016), cuando se dice racional, pero hipotéticamente denigra los mitos que no le placen (Hinkelammert et al., 2016), como el horizonte mítico cultural que le da sustento de existencia a los grupos originarios (Jung, 1970; Bateson, 1998; Dussel, 2012), pero para la modernidad ellos no deberían existir o no existen, además son no modernos, son incoherentes, su ciencia son mitos, su medicina tradicional y herbolaria es anticientífica, su arte es artesanía, sus idiomas son dialectos, sus saberes y sabiduría son conocimiento anticientífico (Dussel, 2012). El mito del desarrollo y el mito del progreso que van de la mano del sistema socioeconómico predominante, mantiene la estructura financiera de la ciencia moderna occidental (Lander, 2020), la ciencia moderna no los considera mitos, sino que los tiene como paradigmas, pero de acuerdo a Dussel (2012) son mitos, pues al ser analizados desde diferentes perspectivas, así como reflexionados filosóficamente llevan a entenderse como mitos.

La otra parte inconsistente de la narrativa de racionalidad de la ciencia moderna occidental es la parte que ha llevado a la humanidad al sitio en que ahora nos encontramos: una crisis multidimensional (ecológica, de reproducción social, de cuidados, etc.) (Pérez, 2014). En un sentido más amplio, es una crisis civilizatoria (Lander, 2020), en la que salen a la luz perversidades relativas tanto a la forma en que se (mal)sostiene la vida como a la comprensión misma de la vida. Que pone en juego la sostenibilidad de la vida misma (Pérez, 2014).

Tanto la sociedad occidental (Jung, 1970), como la ciencia moderna (Berman, 1987) han perdido todos los símbolos. Particularmente las ciencias sociales, critica, pero no construye (Dussel, 2012), no tiene capacidad co-creadora como hacer-ser sociedad-cultura. Desde algunos pensadores filosóficos esto se da porque carece de mitos (Dussel, 2012), principalmente del horizonte mítico cultural (Bateson, 1998; Jung, 1970).

El objetivo de neutralidad de la ciencia (Hinkelammert et al., 2016) la decantan al sin sentido, al vacío simbólico-mítico-cultural (Bateson, 1998; Berman, 1987), sin embargo, es sesgada hacia el aspecto del capital económico, ahí llega su neutralidad (Hinkelammert et al., 2016). Tal como lo plantea la economía feminista existe una especie de teocracia mercantil que toca y trastoca todos los sistemas sociales (Pérez, 2014), podría considerarse sobre todo que la ciencia social moderna es sabotada por el sistema económico preponderante. Las principales corrientes de pensamiento que predominan en el ámbito científico de los grandes campos de conocimiento van muy allegados a los intereses del capital económico mundial (Lander, 2020), al sistema capitalista neoliberal (Grosfoguel, 2019).

El Buen Vivir en la ciencia es otras ciencias

El Buen Vivir permitiría con su filosofía resimbolizar otro-s mundo-s que puedan dialogar con la modernidad, con la ciencia moderna occidental, porque tiene esa capacidad, incluso puede subsumirla y tomar lo mejor de ella (Dussel, 2012). ¿Por qué el Buen Vivir? Antes de la modernidad, ha existido en las culturas desde miles de años atrás, esta con la modernidad porque la están viviendo actualmente algunos grupos humanos: Cherán (Michoacán, México) por ejemplo; tiene alternativas cuando la modernidad desaparezca (entre ellas relacionadas con los siguientes aspectos: completud armónica, antropo cósmica, bioética, biopolítica y universal) (Dussel, 2012). Porque sus planteamientos son propuestas muy completas, muy profundas en sabiduría, muy integrales entre los humanos y la naturaleza; memoria de democracia, libertad, dignidad (Galeano, 1990). Esas son las razones por las que el *teko porã guaraní* no es solo memoria de un pasado nostálgico e idílico, sino un proyecto de futuro, mediante el cual pensamos y

decimos lo que queremos ser, y ya lo comenzamos a ser: es memoria de futuro (Galeano, 1990). Y lo es para todos, pues es un Buen Vivir universal. Ese *teko porã* es posible y el Buen Vivir es todavía utopía que tuvo y puede tener lugar. El *teko porã* es el modo bueno y posible para vivir hoy y en el futuro (Melià, 2015).

La propuesta es: para *otras* ciencias el Buen Vivir como una filosofía intercultural. La filosofía intercultural «relativiza» la racionalidad científica no sólo en términos de épocas (ligada a la «modernidad»), sino sobre todo en términos culturales (Panikkar, 2000; Fornet-Betancourt, 2009). La tendencia occidental a la universalización y abstracción en lo gnoseológico nos da un esqueleto de la «realidad», un empobrecimiento radical de la diversidad e individualidad de los fenómenos que se nos presentan en nuestra experiencia vivencial. La «ciencia» en este sentido es una «representación lógica» (o “noética”) de la «realidad» mediante el concepto. El «concepto» (y a fortiori la proposición) (Estermann, 1998). Incluso una ontología distinta, otra filosofía es la que propone el Buen Vivir desde su concepción de amplitud cósmica, se plantea desde los universos, de los mundos tanto culturales como físicos, es decir desde el mundo maya o rarámuri por ejemplo hasta el cosmos (Dussel, 2012). Este tipo de pensamiento incluye e interpreta Mundo(s) de los relatos simbólicos y míticos que le dan sentido a la vida (que la ciencia occidental actual no puede dar), y que permite entonces, filosófica y físicamente que florezca la vida, que se cree y se recree la vida (como totalidad) (Panikkar, 2000; Dussel, 2012). La interpretación de la realidad va en compañía y acompañada de un sentir-vivir, se considera lo que se puede reconocer desde diferentes planos, y queda abierta la comprensión desde y hasta infinitas posibilidades.

Rivera Cusicanqui (2018) considera que los grupos originarios de América mantienen una resistencia biocultural, y en general son guardianes de la Pacha porque se conciben parte integral de todo lo que existe (vida, planeta tierra, cosmos). En palabras de Silvia Rivera (2018):

Desde antiguo, hasta el presente, son las tejedoras y los poetas-astrólogos de las comunidades y pueblos, los que nos revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce. (p. 33)

Estos grupos originarios poseen una concepción epistémica indígena para nombrar su mundo, interpretar sus simbolismos, sus culturas con palabras propias, y esta está en estado corporal –semiopraxis– práctica vinculada al cuerpo, significados que salen de la acción, no hay palabras ni conceptos en la gramática

occidental para nombrar eso, los significados indígenas están llenos de aforismos. Por eso es urgente descolonizar las epistemologías para dar cuenta de otras formas de interpretar las realidades de cada pueblo o cultura (Rivera-Cusicanqui 2018). Por ejemplo, el arte, en la poesía antigua americana, se expresaba en símbolos (ideográfica) palabras, sonidos, cantos, danza, representaciones actorales multifacéticas y multi-integrales.

La ciencia moderna (bajo la tutela del positivismo y científicismo) pretende demostrar un «determinismo científico» en lo físico y social, universalizando la cuantificabilidad y matematizabilidad a todas las ramas del quehacer humano (Estermann, 1998). La problemática permanente y el «paralogismo» estructural de la filosofía occidental es la dicotomía entre lo físico y metafísico, teórico y práctico, religioso y profano, finito e infinito, o en términos de posturas filosóficas: entre idealismo y materialismo, religión y ciencia, conocimiento y ética (Estermann, 1998).

Buen Vivir (Sumak Kawsay): en la práctica científica

El monoculturalismo de la ciencia occidental: pensar el mundo desde el dualismo cartesiano

Los pilares sobre los que se basa la ciencia moderna pertenecen a una sola cultura, son monoculturales (Panikkar, 2000; Dussel, 2012). Dicho monoculturalismo no ha permitido el despliegue pleno de otras culturas (Dussel, 2012). Y por ende el reconocimiento de otros conocimientos y saberes con la misma legitimidad que tiene el conocimiento occidental (Panikkar, 2000). Hemos sido instruidos para pensar el mundo desde un no lugar, epistémicamente se han escindido nuestra sistémica integralidad y relacionalidad (separando lo emocional y subjetivo de lo racional y objetivo) (Hinkelammert et al., 2016).

La ciencia moderna, que se pretende universal, olvida que sus cimientos han sido excavados en una cultura particular. Las ideas «científicas» de espacio y tiempo son ejemplos de ideas desde la episteme monocultural occidental a las que se podrían añadir las de materia, energía, y sobre todo la traducibilidad algebraica de los fenómenos de la naturaleza la docilidad de esta última a leyes determinadas y determinantes (Bateson, 1998; Panikkar, 2000).

La relatividad inherente a la interculturalidad no cuestiona los descubrimientos de una cultura, pero tampoco los absolutiza (Panikkar, 2000). Los relativiza, esto es, los considera válidos y legítimos en el seno de una determinada cultura y dentro de los parámetros admitidos por aquella (Panikkar, 2000). No estar dispuestos a relativizar la epistemología occidental actual, cuando hemos relativizado todas las demás, equivale a una fosilización del tiempo y a una negación de la misma idea de progreso – a no ser que este mismo se le quiera domesticar para obligarlo a una linealidad gratuitamente postulada a fijar el ámbito

en donde el «paradigma» pueda cambiar –actitud muy significativa del monoculturalismo moderno. Desde esta perspectiva se plantea que existe un monoculturalismo que está enraizado en la mente humana actual (Panikkar, 2000).

La separación entre lo subjetivo y objetivo

El método científico dentro de la ciencia occidental indica separar entre lo subjetivo y objetivo. La persona hacedora de ciencia figura como una «observadora» externa neutra, la cual debe poseer neutralidad valorativa y objetividad científica. (Fals-Borda 1989, p. 18). Las personas objetivas eligen las cosas respecto de las cuales quieren ser objetivas ¿Entonces es una elección subjetiva? como toda experiencia humana (Bateson, 1998). Antropocéntricamente, tratando de no ser humanos (Hinkelammert et al., 2016). En la persona con un pensamiento científicamente objetivo, Bateson (1998) plantea que hay una especie de segundo ser viviente dentro de la totalidad de la persona, y este segundo ser viviente debe tener una manera muy distinta de pensar sobre cualquier cosa: Una manera objetiva. De acuerdo a Bateson (1998) el camino hacia la conciencia y la objetividad pasa por el lenguaje y los utensilios (las cosas que hay alrededor), es decir la cultura y el contexto (socioambiental y físico). «Lo que es necesariamente verdadero gobernará lo que hagas, independientemente de que sepas que es necesariamente verdadero. Si pones dos manzanas junto a tres manzanas obtendrás cinco manzanas... aunque no sepas contar... es otra manera de "explicar" las cosas» (Bateson, 1998, p. 56).

Empirismo y hábito inductivo de pensamiento

De acuerdo a Kunh (1975), existe una gran confusión entre técnica y ciencia, entre tecnología y fundamento científico, bases fundacionales de la estructura fundamental de la ciencia. En las ciencias de la conducta -al menos- el pensamiento filosófico o humanístico sobre el hombre tienen aproximadamente 3 mil años de reflexión creación en la episteme humana (Bateson, 1998), información que es desdeñada por la ciencia occidental, debido principalmente a que proviene desde diferentes culturas y por ende otras epistemologías.

Sobre los conceptos en la filosofía occidental

El concepto ha llegado a ser el único instrumento de la filosofía occidental. Mientras que en el mundo de la naturaleza hay cosas, en el mundo de la cultura hay objetos (Panikkar, 2000). Sin embargo, todo aquello que el hombre toca, por muy natural que lo crea es siempre, a la vez, cultural (Panikkar, 2000). A las cosas

se las llama naturales, pero no dejan de ser representaciones de la conciencia humana (Panikkar, 2000). Además, es la misma mente humana la que distingue entre los objetos que existen en la naturaleza y los que pertenecen al mundo de la cultura (Medina, 2011). Los objetos de pensamiento son una invariante cultural (Medina, 2011). Las cosas naturales se distinguen de las artificiales y, sobre todo, de aquellas «ideas», «representaciones», etc., dándoles el nombre de objetos puesto que son sin duda alguna proyecciones u objetos de pensamiento. La Justicia, por ejemplo, no es una cosa; es una realidad cultural, un objeto del pensamiento humano (Medina, 2011).

Para una filosofía intercultural un objeto es una representación de la conciencia humana (Panikkar, 2000). Todo hombre piensa y pensar es pensar algo (Panikkar, 2000). Desde esta perspectiva también las que hemos llamado cosas naturales son objetos (Panikkar, 2000). En cambio, el concepto dentro de la filosofía occidental no es una tal invariante (Panikkas, 2000). El concepto es un universal en el sentido más técnico de la palabra, es una abstracción de la mente que capta o pretende captar la inteligibilidad de la cosa, llámese esencia, substancia, representación, idea, o como fuere (Panikkar, 2000).

Dentro de la perspectiva intercultural el concepto no es un universal cultural. Y ese es el meollo del asunto: no todas las culturas operan con conceptos (Panikkar, 2000). Hay muchas clases de inteligibilidad y aun de ser conscientes de la realidad y de participar activamente en ella. Hay ejemplos de equivalentes homeomórficos a la filosofía occidental que no operan con conceptos. Incluso dentro de la filosofía occidental, existe una actividad filosófica del hombre que opera con símbolos y no con conceptos (Panikkar, 2000).

Una epistemología intercultural para des-estructurar el dualismo cartesiano

La propuesta es una epistemología de la liberación para descolonizar el conocimiento desde todos los campos de la ciencia, particularmente las ciencias sociales (Grosfoguel, 2019). La interculturalidad nos permitirá adquirir habilidades para introducirnos en otras visiones de mundos (Grosfoguel, 2019). Es fundamental empezar un diálogo de saberes pluriverso e intercultural con los discursos críticos al sistema y a la modernidad occidental (Dávalos, 2011; Grosfoguel, 2019). La interculturalidad desde Latinoamérica se plantea como paradigma integrador de descolonización del conocimiento (De Sousa Santos, 2010). Para descolonizar hay que empezar un proceso histórico de y sobre la enseñanza y construcción del conocimiento, construir al sur como sujeto no como objeto, es decir representar al mundo como nuestro mundo nuestro propio pensamiento, construcción epistemológica (De Sousa Santos, 2010; Grosfoguel, 2019).

Los pensamientos críticos que emanan desde América Latina, tales como el pensamiento decolonial o descolonial son relevantes para resistir las estructuras de poder y los discursos que socavan la diversidad en la naturaleza y la cultura (Rivera-Cusicanqui y De Sousa Santos, 2014). Pensar desde el sur para revertir el colonialismo, incluso el colonialismo interno. Desarrollar traducciones interculturales sobre cuáles son nuestras diferencias reales, identificando las diferencias que nos pueden permitir colaborar, y aquellas que nos pueden impedir la colaboración (De Sousa Santos, 2010). Eliminar el prejuicio colonial que impide al norte global aprender del sur global (De Sousa Santos, 2010).

Desafíos de la interculturalidad

La perspectiva intercultural es polilógica, en el sentido de un «diálogo» entre diversas racionalidades, entre diversas lógicas; pues ninguna de ellas existe en sentido puro (dichas lógicas se incluyen dentro de un círculo hermenéutico diverso), los acercamientos dialógicos deben de ser respetuosos, considerándose mutuamente legítimos (Sarango, 2009).

Debido a que las prácticas sociales de colaboración deben de contener una profunda sensibilidad intercultural (Povedano et al., 2015). La mayoría de la humanidad debe adentrarse a un proceso de concientización en interculturalidad (como pertenecientes a la cultura occidental u occidentalizados), es indispensable que todas las personas involucradas en tareas científicas del campo de las ciencias sociales al menos, seamos concientizados en interculturalidad. Tal como en los estudios y análisis de género, si la persona que efectúa la investigación no está concientizada en género es imposible que logre observar e identificar las situaciones de desigualdad relacionadas con el género (Facio, 1992); igualmente en las cuestiones interculturales, si las personas no poseen concienciación intercultural no podrán ni ser sensibles a las realidades que viven los pueblos originarios, sus concepciones y visiones del mundo, sus conocimientos y saberes; así como tampoco podrá identificar e interpretar las discriminaciones y desigualdades sistemáticas y de larga data a las que están y han estado sometidos los pueblos originarios desde que fueron colonizados.

CONCLUSIONES

El Buen Vivir coincide con algunos principios clásicos sobre los derechos humanos universales, pero añade otros, lo que complementa, pero al mismo tiempo reconfigura toda la concepción única y universalista de los derechos humanos (Oviedo, 2017). Así, además de igualdad, libertad, paz, solidaridad, equidad social,

justicia social; se adicionan, reciprocidad, correspondencia, armonía, equilibrio, estabilidad, polaridad, ciclicidad, estabilidad dinámica, complementariedad (Oviedo, 2017). El Buen Vivir se extasía ante un cosmos inmenso y parte de ahí su estar, ser y hacer en el mundo (Dussel, 2012). El Buen Vivir refleja una vasta expresión de experiencias vivenciales e interpretación colectiva de la «realidad» y a la vez una interpretación hermenéutica de los fenómenos (Estermann, 1998).

Actualmente, es indispensable adentrarnos en el conocimiento que permita abrir horizontes epistemológicos en plural. Tal vez el diálogo intercultural, y las interrelaciones interculturales desde el Buen Vivir en la construcción del conocimiento nos permitan adentrarnos a esas otras visiones del mundo. Considerando ampliamente los principios rectores de esta interrelación: el respeto y el reconocimiento de iguales dignidades para todas las concepciones de mundos de la vida, con una brújula bio-ética y solidaria de reconocimiento y respeto de las diferencias.

El diálogo intercultural desde el Buen Vivir puede ser una interrelación donde se expresan/proponen equivalencias de capacidades cognitivas, reconocimiento de diversidad de lenguas y epistemes, aprendiendo a convivir con las contradicciones, habitando en y con ellas, moviéndonos en varios mundos al mismo tiempo con una clara brújula bioética (para saber que puede hacerse y que no), reconociendo múltiples nichos ecológicos (Rivera-Cusicanqui, 2018).

El diálogo intercultural desde el Buen Vivir nos permitiría construir ese proceso de reaprendizaje de saberes; de ecologías de saberes (De Sousa Santos, 2010; Rivera, 2018). Descolonizando el conocimiento. Para ello es importante considerar al colonialismo como una estructura, un ethos, una cultura que se reproduce día a día en sus opresiones y silenciamientos; un extractivismo de corte colonial, que alimenta circuitos globales de intercambio desigual (Rivera-Cusicanqui, 2018).

Toda la humanidad debe considerar la concienciación intercultural como deber humano, tal como nos capacitamos en igualdad de género para incursionar en sociedades más justas, y nos educamos en concienciación ambiental para relacionarnos mejor con la naturaleza; es indispensable tomar conciencia en interculturalidad para emprender una participación social más respetuosa antes las diversas culturas que compartimos el planeta.

El Buen Vivir nos puede ofrecer pautas para una ética mundial civilizatoria, no extractivista y sostenible. El diálogo intercultural, intrínseco al Buen Vivir, se vislumbra como una herramienta epistémica de avanzada, que de acuerdo a Rivera-Cusicanqui (2018) nos puede llevar hacia el pensamiento y la acción de desprivatizar y comunalizar nuestras acciones, buscando la coherencia entre lo privado y lo público; el bien

común, los cuidados de y para la vida, aspectos imprescindibles en esta época de crisis civilizatoria planetaria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alarcón-Cháires, P. & Toledo V. (Eds.). (2018). *Tópicos bioculturales: reflexiones sobre el concepto de bioculturalidad y la defensa del patrimonio biocultural de México*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Barbieri, H. (2011). Physis frente a Nómos: el eterno retorno. *Dikaion: revista de actualidad jurídica*, 20(1). <https://dikaion.unisabana.edu.co/index.php/dikaion/article/view/1948>

Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.

Berman, M. (1987) *El reencantamiento del mundo*. Chile: Editorial Cuatro Vientos.

Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Guatemala: Acsur-Las Segovias.

Cabnal, L. (2016). Feminismos comunitarios. <https://youtu.be/6CSiW1wrKiI>

Campos A. & Partida, G. (2015, 20 de abril). Cumple Cherán 4 años de autogobierno, sin partidos. Periódico La Jornada. <http://www.jornada.unam.mx/2015/04/20/estados/029n1est>

Cuestas-Caza, J. (2019). Sumak Kawsay entre el postdesarrollismo occidental y la Filosofía Andina. *Ánfora*, 26(47), 109–140. <https://doi.org/10.30854/anf.v26.n47.2019.636>

Dávalos, P. 2011. Sumak Kawsay (La vida en plenitud). En *Convivir para perdurar: conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas* (pp. 201-214). México: Icaria.

De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Ediciones Trilce.

Dussel, E. (1994). *1492. El descubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.

Dussel, E. (2012). En el diálogo el Estado como campo de lucha, realizado el 15 de marzo del 2012 en el Primer encuentro del Buen Vivir. <https://youtu.be/ieRwuJurppo>

Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. La Paz, Bolivia.

Facio, A. (1992). *Cuando el género suena cambios trae (una metodología para el análisis de género del fenómeno legal)*. San José, Costa Rica: ILANUD.

Fals-Borda, O. (1989). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Colombia: Tercer Mundo Editores.

- Folke, C., Hahn, T., Olsson, P. & Norberg, J. (2005) Adaptive governance of social-ecological systems. *Annual Reviews of Environment and Resources*, 30, 441–473, <https://doi.org/10.1146/annurev.energy.30.050504.144511>
- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Interculturalidad en proceso de subjetivación*. México: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
- Galeano, E. (1990). Mitos, Dioses. <https://youtu.be/AxeneAEYhTE>
- Gledhill, J. (2013). Límites de la autonomía y autodefensa indígena: experiencias mexicanas. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, 2,1–21. <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/6291>
- Global Footprint Network, (2019). Advancing the Science of Sustainability. <https://data.footprintnetwork.org/#/>
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula rasa*, (19), 31-58. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1310>
- Grosfoguel, R. (2019). Curso Conocimiento transdisciplinar en América Latina. https://youtu.be/736BsvjOJ6_Pi0
- Hinkelammert, F., Dussel, E., Grosfoguel, R. & Gómez, L. (2016). Conversatorio realizado en el marco del I Simposio "Diálogos anti y descoloniales. Costa Rica. <https://youtu.be/xxb7zHPPruw>
- Johnson, J.T., Howitt, R., Cajete, G., Berkes, F., Louis, R.P. & Kliskey, A. (2016). Weaving indigenous and sustainability sciences to diversify our methods. *Sustainability Science*, 11(1), 1–11. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11625-015-0349-x>
- Jiménez, R. (2011). Recovering and Valuing Other Ethical Pillars. Buen Vivir. <https://fpic.info/en/resources/recovering-and-valuing-other-ethical-pillars-buen-/>
- Jung, C. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Buenos Aires: Paidós.
- Kuhn, T. (1975). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, E. (2020). *Crisis civilizatoria: Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Alemania: CALAS.
- Leff, E. (1994). *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Siglo XXI.

- Leff, E. (2011). Sustentabilidad y racionalidad ambiental: hacia "otro" programa de sociología ambiental. *Revista mexicana de sociología*, 73(1), 5-46. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032011000100001
- Lemus-Jiménez, A. (2013). La transmisión de la historia a través de la oralidad por mujeres p'urhepecha de Cherán. En Méndez Torres, G., López Intzín, J., Marcos, S. & Osorio Hernández, C. (Eds.), *Senti-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos originarios* (pp. 185–208). Guadalajara, Jalisco, México.
- León-Portilla M. (2006) [1956]. *La filosofía náhuatl*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- López-Noguero, F. (2002). El análisis de contenido como método de investigación. XXI. *Revista de educación*, 4, 167-180. <https://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/1912/b15150434.pdf>
- Marcos, S. (2010). *Cruzando Fronteras. Mujeres indígenas y feminismos, abajo y a la izquierda*. Chiapas, México: Universidad de la Tierra.
- Marcos, S. (2019). Reconfigurando el campo feminista: María de Jesús Patricio enlaza mundos. *Cuadernos Feministas*. <https://sylviamarcos.wordpress.com/2019/01/22/reconfigurando-el-campo-feminista-maria-de-jesus-patricio-enlaza-mundos-cuadernos-feministas/>
- Martínez-Corona, B. (2003). Género, sustentabilidad y empoderamiento en proyectos ecoturísticos de mujeres indígenas. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, 17, 188-217. <https://www.redalyc.org/pdf/884/88401708.pdf>
- Matthews, H. D., Graham, T. L., Keeverian, S., Lamontagne, C., Seto, D. & Smith, T. J. (2014). National contributions to observed global warming. *Environmental Research Letters*, 9(1), <https://doi.10.1088/1748-9326/9/1/014010>
- Medina J. (2011). Suma qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana. <http://lareciprocidad.blogspot.com/search/label/Javier%20Medina>
- Melià, B. (2015). El buen vivir se aprende. *Sinéctica*, (45), 1-12. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-109X2015000200010
- Mujeres y La Sexta. (2017). Encuentro de las Mujeres Zapatista con las mujeres del mundo (diciembre 2007). <https://mujeresylasextaorg.wordpress.com/audiosfotos-videos-y-textos-del-encuentro-de-mujeres/>
- Oviedo, A. (2017). Sumak Kawsay: arte de vivir en armonía de la Revolución Verde a una Revolución Arcoíris. 5ta Ed. Quito, Ecuador: Global Sur Editores.
- Oviedo, A. (2014). Ruptura de dos paradigmas: Una lectura de la Izquierda desde la Filosofía Tetrádica Andina [Entrada de blog]. <https://lalineadefuego.info/2014/06/04/ruptura-de-dos-paradigmas-i-una-lectura-de-la-izquierda-desde-la-filosofia-tetradica-por-andina-atawallpa-oviedo-freire/>

- Oviedo, A. (2020). Tetrasofía: conciencia de la tierra y del cosmos. <https://www.alainet.org/es/articulo/206488>
- Panikkar, P. (2000). Religión, filosofía y cultura. <https://them.polylog.org/1/fpr-es.htm#s6>
- Pérez, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Povedano, A., Muñiz, P., Cuesta & G. Musitu. (2015). *Educación para la igualdad de género. Un modelo de evaluación*. Madrid: FAD.
- Pretty, J., Adams, B., Berkes, F., De Athayde, S. F., Dudley, N., Hunn, E. & Sterling, E. (2009). The intersections of biological diversity and cultural diversity: towards integration. *Conservation and Society*, 7(2), 100-112. <https://doi.10.4103/0972-4923.58642>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 12(29), 11–20.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Quintero, P. (2014). Desarrollo, Modernidad y Colonialidad. *Antropología Experimental*, (13). <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1816>
- Restrepo, E. & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Ecuador: Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera-Cusicanqui S. & De Sousa Santos, B. (2014). *Conversa del Mundo*. <https://youtu.be/xjgHfSrLnpU>
- Robertson, H.A. & McGee, T.K. (2003). Applying local knowledge: the contribution of oral history to wetland rehabilitation at Kanyapella Basin, Australia. *J Environ Manag*, 69(3), 275–287. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/14580728/>
- Sarango, L. (2009). *Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas «Amawtay Wasi»*. Ecuador / Chinchaysuyu. Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (UNESCO-IESALC), págs.: 191-214
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Horas y Horas.
- Toledo, V. & N. Barrera-Bassols. (2008). *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales* (Vol. 3). México: Icaria Editorial.

Toledo, V. (2018). El axioma biocultural y su expresión en el espacio. En Toledo, V. M. & Alarcón-Cháires, P. (Eds.), *Tópicos bioculturales: Reflexiones sobre el concepto de bioculturalidad y la defensa del patrimonio biocultural de México* (pp. 67-76). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Red para el Patrimonio Biocultural, Conacyt.

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

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

Vidal, O. & R Brusca (2020). Mexico's Biocultural Diversity in Peril. *Revista de Biología Tropical*, 68(2). <https://www.scielo.sa.cr/pdf/rbt/v68n2/0034-7744-rbt-68-02-669.pdf>

Conflicto de intereses

La autora declara que no existe conflicto de intereses.