

Caminos de reforestación del pensamiento: la interculturalidad desde las filosofías indígenas

Paths of Reforestation of Thinking: Interculturality from Indigenous Philosophies Caminhos de reflorestamento do pensar: a interculturalidade desde as filosofias indígenas

Magali Mendes de Menezesⁱ  

ⁱ Facultad de Educación; Universidad Federal do Rio Grande do Sul; Porto Alegre; Brasil

Correspondencia: Magali Mendes de Menezes. Correo electrónico: magaliu-frgs@gmail.com

Recibido: 08/19/2023

Revisado: 09/15/2023

Aprobado: 10/02/2023

Citar así: Mendes de Menezes, Magali. (2024). Caminos de reforestación del pensamiento: la interculturalidad desde las filosofías indígenas. *Revista Guillermo de Ockham*, 22(1), pp. 105-115 <https://doi.org/10.21500/22563202.6598>

Editor en jefe: Norman Darío Moreno Carmona, Ph. D., <https://orcid.org/0000-0002-8216-2569>

Editor invitado: Raúl Fornet Betancourt, Ph. D., <https://orcid.org/0009-0001-0819-8002>

Copyright: © 2024. Universidad de San Buenaventura Cali. La *Revista Guillermo de Ockham* ofrece acceso abierto a todos sus contenidos bajo los términos de la licencia *Creative Commons* Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

Declaración de intereses: el autor ha declarado que no existe ningún conflicto de intereses.

Disponibilidad de datos: todos los datos pertinentes figuran en el artículo. Para más información, póngase en contacto con el autor correspondiente.

Financiación: ninguna. Esta investigación no ha recibido subvenciones específicas de organismos de financiación

Resumen

Este texto pretende afirmar las filosofías indígenas como sabidurías que contribuyen significativamente a la manera de pensar/sentir la educación y la filosofía. Desde la tradición occidental, la filosofía se ha constituido a partir de la ruptura de lo que llamamos pensamiento mítico. Las filosofías indígenas, sin embargo, se nutren de las narraciones míticas, del pensamiento simbólico, de los sueños, de la oralidad y de toda la ascendencia que portan para formar sus cosmologías. Afirmar el pensamiento indígena es, por lo tanto, recuperar lo que ha sido negado, mostrando que la filosofía no tiene un único suelo de origen (griego), sino que se construye en diferentes territorios y tiempos históricos. La negación de estas filosofías se traduce, a menudo, en la propia negación ontológica de quienes han producido y siguen produciendo pensamiento. Por ello, las filosofías indígenas son formas de reforestar la racionalidad monocultural y son capaces de componer otros ejercicios político-pedagógicos en los que el buen vivir es un elemento central. Se trata de mostrar que las filosofías indígenas son portadoras de formas de vida que nos ayudan a repensar los procesos “civilizatorios” que han llevado a la humanidad y al planeta a destruir la diversidad del pensamiento y, con ello, nos enseñan a vivir la interculturalidad como un aprendizaje necesario para la supervivencia de los saberes y de los pueblos.

Palabras clave: filosofías indígenas, filosofía, interculturalidad, educación, cosmología, metodologías.

Abstract

This text aims to affirm Indigenous philosophies as wisdom that contributes significantly to the way of thinking/feeling education and philosophy. From the Western tradition, philosophy has been constituted from the rupture of what we call mythical thought. Indigenous philosophies, however, start from the mythical narrative, symbolic thought, dreams, orality, and all the ancestry they carry to constitute their cosmologies. To affirm Indigenous thought is, therefore, to recover what was denied, showing that philosophy does not have a single soil of origin (Greece), but is built in different territories and historical times. The negation of indigenous philosophies translates, in many moments, to the very ontological negation

de los sectores público, comercial o sin ánimo de lucro.

Aviso legal: el contenido de este artículo es responsabilidad exclusiva del autor y no representa una opinión oficial de su institución ni de la *Revista Guillermo de Ockham*.

of those who have produced and continue to produce thought. Therefore, Indigenous philosophies are forms of reforestation of monocultural rationality and can compose other political-pedagogical exercises, in which good living is a central element. The objective is to show that Indigenous philosophies carry ways of life that contribute to rethinking the “civilizing” processes that have led humanity and the planet to the destruction of the diversity of thought and, with this, teach us to live interculturality as a necessary learning for the survival of knowledge and peoples.

Keywords: Indigenous philosophies, philosophy, interculturality, education, cosmology, methodologies.

Resumo

O presente texto busca afirmar as filosofias indígenas como sabedorias que contribuem significativamente na forma de pensar/sentir a educação e a filosofia. Desde a tradição ocidental, a filosofia constituiu-se através da ruptura do que chamamos pensamento mítico. As filosofias indígenas, no entanto, partem da narrativa mítica, do pensamento simbólico, dos sonhos, da oralidade e toda ancestralidade que carregam para constituírem suas cosmologias. Afirmar o pensamento indígena é, portanto, recuperar o que fora negado, mostrando que a filosofia não tem um único solo de origem (grego), mas se constrói em diferentes territórios e tempos históricos. A negação destas filosofias traduz, em muitos momentos, a própria negação ontológica daqueles e daquelas que produziram e continuam a produzir pensamento. Por isso, as filosofias indígenas são formas de reforestamento da racionalidade monocultural, sendo capazes de compor outros exercícios político-pedagógicos, em que o bem viver é um elemento central. O objetivo é mostrar que as filosofias indígenas carregam modos de vida que contribuem para repensarmos os processos “civilizatórios” que tem conduzido à humanidade e o planeta a destruição da diversidade do pensamento e, com isso, nos ensinam a viver a interculturalidade como aprendizagem necessária para a sobrevivência dos saberes e dos povos.

Palavras-chaves: filosofias indígenas, filosofia, interculturalidade, educação, cosmologia, metodologias.

Introducción

El reto que propongo aquí es imaginar cartografías, capas de mundos, en las que las narrativas sean tan plurales que no necesitemos entrar en conflicto cuando evoquemos diferentes historias de fundación (Krenak, 2022, p. 32).

La filosofía y la educación tienen una relación profunda. Desacomodar lecturas, reflexiones, ideas, formas de ver y pensar la educación son posturas necesarias para el ejercicio crítico de la filosofía. Para ello, es menester construir un proyecto filosófico-educativo que no sea indiferente a las desigualdades ni a las discriminaciones sociales, raciales, sexuales y de género, pero que nos lleve a relaciones más dignas y justas en este momento histórico de Brasil. Como nos dice Krenak (2022) en el epígrafe, los pueblos indígenas contribuyen significativamente a la (re)construcción de los mundos y de la educación, entendida esta no solo como la escuela, sino como un camino de esta reconstrucción.

Los pueblos indígenas han comprendido, a lo largo de la historia de violencia que sufrieron (y aún sufren),¹ que la educación escolar es una herramienta de lucha necesaria. La defensa de una educación escolar específica, diferenciada e intercultural presente en

1. Recientemente, la prensa brasileña mostró la dramática situación vivida por el pueblo yanomami, en la que más de 570 niños murieron de hambre y desnutrición, y muchos otros tienen su salud comprometida por el mercurio arrojado a los ríos por la minería ilegal realizada en tierras indígenas.

la **Constitución brasileña (1988)**, así como las políticas afirmativas en las universidades, son pasos importantes para afirmar a aquellos que han sido excluidos de los espacios educativos, para ser respetados en sus propias formas de pensar y existir. En Brasil, tenemos la Ley 11.645/08 que instituyó la obligatoriedad del conocimiento indígena en las escuelas, mostrando la necesidad y urgencia de transformar la escuela, una institución aún colonizada y colonizadora. Las escuelas indígenas (reconocidas como interculturales por la legislación)² han servido históricamente como espacios para borrar las lenguas originarias y sus saberes, de modo que se conviertan en espacios de asimilación e integración a la cultura de los blancos. Con la construcción de escuelas bilingües, el conocimiento considerado el más importante para la formación humana se introdujo, transformando profundamente el saber en la oralidad, en el conocimiento de los líderes espirituales, de los ancianos, de la comunidad; su fuerza. D'Angelis (2012) identifica este movimiento como bilingüismo transicional que utilizó “la lengua indígena solo como pasaje, puente o escalera para alcanzar, lo más pronto posible, el uso exclusivo de la lengua mayoritaria” (p. 33), es decir, la lengua del colonizador.

En este contexto, ¿cuál es el compromiso de la filosofía en el cumplimiento del derecho al conocimiento sobre la historia y el saber indígena? ¿Cómo las filosofías indígenas nos enseñan otras formas de aprender, de construir conocimiento, de investigar, pero fundamentalmente, de entender el mundo?

Queremos mostrar que las filosofías indígenas emergen como horizontes filosóficos que posibilitan nuevas reflexiones sobre el sentido mismo de la filosofía y de la educación, pero también sobre la forma en que producimos conocimiento. Así, los indígenas dejan de ser sólo “objetos” de investigación para convertirse en sujetos de conocimiento. Sin embargo, ¿es posible hablar de filosofías indígenas? ¿No sería ya la filosofía una palabra marcada por la historia griega? La filosofía occidental, portadora de un proyecto de universalidad del saber, muchas veces negó (e intentó borrar) la posibilidad de experiencia filosófica en otras culturas y pueblos que estaban “fuera” del eje occidental. Considerando la realidad brasileña, basta mirar los currículos de los cursos de filosofía, por ejemplo, para percibir un profundo silenciamiento con relación a las filosofías africanas, amerindias y orientales.³

El reconocimiento de que las cosmologías amerindias pueden llamarse filosofías ha suscitado numerosos debates. No podremos traer toda la complejidad que ha dado sentido a esta discusión, pero queremos discutir algunos puntos que consideramos centrales para pensar hasta qué punto las filosofías indígenas traen discusiones a la propia filosofía y a toda la humanidad. Por lo tanto, reflexionar sobre cómo pensamos, cómo investigamos, cómo producimos conocimiento y qué caminos metodológicos y herramientas tenemos para dialogar con los diferentes saberes, culturas y pueblos. Las filosofías indígenas no son solo contenidos sobre los que reflexionar, sino formas de pensar/sentir el mundo de otras maneras.

Modernidad-colonialidad y los procesos de re-existencia

La modernidad, hito de la colonización, impuso a toda la humanidad un modelo civilizatorio en el que la educación era un elemento central. La modernidad, movimien-

2. Hasta 1988, la legislación estuvo marcada por ese sesgo integracionista, pero la nueva Constitución (1988) innovó al garantizar a las poblaciones indígenas el derecho tanto a la ciudadanía plena (liberándolas de la tutela del Estado) como al reconocimiento de su identidad diferenciada y a su mantenimiento, encargando al Estado el deber de asegurar y proteger las manifestaciones culturales de las sociedades indígenas (art. 215, § 1; art. 231). La Constitución también garantizó el derecho de las sociedades indígenas a una educación escolar diferenciada, específica, intercultural y bilingüe, que ha sido regulado por diversos textos legales (art. 210, § 2).
3. Otro ejemplo que traemos aquí es el hecho de que entre los 73 grupos de trabajo (GT) de la Asociación Nacional de Posgrado en Filosofía (Anpof), espacio fundamental para la investigación en filosofía en Brasil, no existe un GT específico sobre filosofía indígena.

to de occidentalización del mundo, lleva en sí un proyecto económico, social, político, estético y epistemológico anclado en la llamada “nueva” percepción de la humanidad. Sin embargo, los “modernos” deberían explicar cómo un proyecto que tenía en su centro la defensa de la “igualdad, libertad y fraternidad” puede colonizar, diezmar y esclavizar a negros e indígenas, y anular culturas y vidas imponiendo una falsa integración, ¡o la muerte! Aníbal Quijano (2005) comenta que la idea de raza fue esencial en esta explicación, ya que creó las condiciones necesarias para justificar la explotación y la negación de parte de la humanidad. El racismo fue un poderoso instrumento de control de la población. La colonización llevó a imprimir clasificaciones de la humanidad, basadas en el discurso de la ciencia y de la propia filosofía. Como comenta Quijano (2005, p. 117), “la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de ‘raza’, una estructura biológica supuestamente diferente que colocaba a unos en una situación natural de inferioridad frente a otros”. América Latina vista como el “no-ser”, expresión acuñada por Roque Zimmerman (1987), carga con la dura tarea de afirmar su humanidad. Negros e indígenas, desde el proceso de colonización racista, no son vistos como humanos, porque la “humanidad”, categoría moderna, ha universalizado esta visión. El europeo (varón, blanco, cristiano, heterosexual) se convierte en el humano por excelencia, y todos aquellos que no estuvieran dentro de esta visión quedaban excluidos de la condición de humanos. Asimismo, Leopoldo Zea (2005, p. 358) nos dice que la filosofía latinoamericana “comienza así con una polémica sobre la esencia del ser humano y la relación que esta esencia podía tener con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado, colonizado”. Mientras la filosofía para los griegos empieza con la capacidad de admiración, para nosotros los latinoamericanos, la filosofía inicia en la defensa de nuestra humanidad y de toda la naturaleza.

La colonialidad es, por lo tanto, un proceso de colonización que aún existe, que asume diferentes dimensiones y que encuentra en la filosofía y en la educación un terreno estratégico para su continuidad. La colonialidad trae en sí elementos constitutivos de un orden, pues, al clasificar, busca el control y la explotación de las relaciones raciales, étnicas, de género, sexo, trabajo, naturaleza y subjetividad. La universidad y la escuela, mecanismos necesarios para la realización de la modernidad/colonialidad,⁴ consiguieron reunir en sí tres dimensiones de la colonialidad: el poder, el saber y el ser. En este sentido, Maldonado-Torres (2007, p. 144-145) comenta,

Del “pienso, luego existo” se pasa a la expresión más compleja y a la vez filosófica e históricamente precisa: “Pienso (los demás no piensan, o no piensan adecuadamente), luego existo (los demás no son, carecen de ser, no deben existir o son prescindibles)”. [...] En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en una herramienta privilegiada de negación ontológica o de subalternización.

Sin embargo, los sujetos negados llevan siglos resistiendo y produciendo movimientos contracoloniales, como nos dice el intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 59): “hemos creado un antídoto: estamos tomando el veneno del colonialismo para transformarlo en un antídoto contra sí mismo”. Modernidad-colonialidad es también re-existencia, reforestación; es decir, afirmación de las propias existencias que se buscó sofocar. La simbología del *pachakuti*, presente en las filosofías andinas, representa el caos y, al mismo tiempo, el resurgimiento de la vida, no como campos opuestos, sino como fuerzas que se complementan y son capaces de alimentar la resistencia. Los pueblos indígenas, con sus conocimientos y prácticas, han producido fisuras en la historia. Con

4. El término modernidad/colonialidad fue acuñado dentro del pensamiento decolonial en el que la modernidad europea no puede entenderse sin el proceso de colonización. Pensadores como Walter Dignolo, Aníbal Quijano, R. Grasfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Zulma Palermo, entre otros son referentes de este pensamiento.

memorias colectivas, hacen del tiempo circular (la ancestralidad no es solo pasado, sino presente y futuro) una fuerza de lucha, mostrando que no hay solo una modernidad, sino muchos tiempos/espacios, ¡y muchas filosofías!

La alteridad indígena puede ser vista como una nueva universalidad que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida. Desde la antigüedad hasta el presente, los tejedores y los poetas-astrólogos de las comunidades y pueblos son quienes nos revelan este entramado alternativo y subversivo de saberes y prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su cauce. (Cusicanqui, 2015, p. 185)

El poeta-astrólogo que aparece en los dibujos de Guamán Poma de Ayala, comentados por Cusicanqui (2015), muestra a un intelectual indígena que mira las estrellas y la tierra, buscando restaurar el mundo que entiende, a partir de la colonización, como un mundo “al revés.”

Las filosofías indígenas son ejercicios de restauración de mundos, proponiendo una *reforestación* del monocultivo del pensamiento occidental, responsable de la idea de un sujeto universal. El pensamiento indígena en su *corazonar* (Guerrero Arias, 2010) nos presenta una relación intensa y profunda con los seres en sus diferentes formas. *Corazonar* y reforestar nuestras formas de pensar/sentir son respuestas ético-políticas a la hegemonía de la racionalidad occidental, a la universalidad, que desprecia la afectividad como elemento constitutivo de la razón y la humanidad. Pero ¿cómo reforestar un pensamiento tan violentamente monocultural?

Metodologías interculturales y colaborativas: reforestación de la investigación

Inspirado en la comprensión del intelectual guaraní Geni Núñez (2021), reforestar significa existir desde las pluralidades de cuerpos, racionalidades, tiempos, espacios y subjetividades individuales y colectivas. Es urgente reforestar la universidad y la escuela; reforestar las epistemologías enseñadas en estos espacios; y reforestar nuestra capacidad de imaginar mundos que no se destruyan entre sí, sino que sean capaces de aprender unos de otros. Como nos dice Geni Núñez (2021)

Cuando comento la ideología colonial, hablo de lo que he llamado el sistema de monocultivo, organizado en algunos ejes como el monocultivo de la fe (en el monoteísmo cristiano), el monocultivo de los afectos (en la monogamia), el monocultivo de la sexualidad (en el monosexismo) y el monocultivo de la tierra, cuya imposición del Uno antagoniza con el principio del bosque, necesariamente múltiple. (p. 2)

No queremos, pues, deconstruir el canon de la tradición filosófica y poner otro en su lugar. Sin embargo, al traer la imagen del bosque, recuperamos su enseñanza como ser vivo que tiene lenguaje y expresión, enseñándonos que la mayor riqueza de un bosque es su diversidad. Las filosofías indígenas se convierten en caminos de reforestación y, por tanto, contribuyen significativamente a reaprender a pensar, educar y vivir sin destruirnos a nosotros mismos ni al planeta.

Nos horroriza que Occidente pueda desear, extraer y reclamar la propiedad de nuestras formas de conocimiento, nuestras imágenes, las cosas que creamos y producimos, y al mismo tiempo rechazar a las personas que crearon y desarrollaron esas ideas e intentar negarles más oportunidades de ser creadores de sus propias naciones. (Smith, 2018, p. 11)

La cita de Linda Smith (2018), investigadora indígena perteneciente al pueblo maorí, es inspiradora para que asumamos la difícil tarea de repensar cómo producimos nuestro conocimiento. La interculturalidad, en su profunda relación con los pueblos indígenas, es la *tierra* que hace posible la reforestación.

Cuando pensamos en la investigación académica, en la producción de toda una literatura que aborde la interculturalidad, también tenemos que reflexionar sobre lo problemático que es hablar de este tema si no es de manera intercultural. Es decir, sabemos que la interculturalidad “se reconoce cada vez más como una necesidad, si queremos enfrentar los desafíos de nuestro tiempo”, como dice Panikkar (2006, p. 23). Sin embargo, hablar de interculturalidad exige revisar nuestra posicionalidad y nuestra forma de hablar; el significado de la palabra, a quién va dirigida y cómo se pronuncia. La interculturalidad es, ante todo, una experiencia, y cualquier escrito debe hacer resonar su significado más profundo. La interculturalidad es fundamentalmente un ejercicio dialógico. Cuando hablamos de los pueblos indígenas y sus filosofías como una forma de vivir la interculturalidad, asumimos el reto de repensar el *mismo* pensamiento (juego de palabras para decir que el pensamiento occidental es siempre el mismo, ¡se retroalimenta!).

Así, la investigación *con* (y no sobre) los indígenas requiere mirar a los pueblos originarios no como meros objetos de investigación, sino como sujetos de conocimiento que tienen sus propias formas de producirlo. Cuando reflexionamos sobre las filosofías indígenas junto con los pueblos indígenas, es fundamental establecer caminos de diálogos interculturales, en los que quienes investigan se involucren en dichos diálogos. Investigar junto a indígenas es hacer ejercicios de descolonización de nuestra mirada (de todo el cuerpo colonizado), de la manera como traducimos los discursos y silencios del Otro. De hecho, volver a hablar del Otro presupone a alguien que mira y tiene el poder de decir “Otro”.

El Otro ha sido suficientemente masacrado. Ignorado. Silenciado. Asimilado. Industrializado. Globalizado. Cibernético. Protegido. Envuelto. Excluido. Expulsado. Incluido. Integrado. Y de nuevo asesinado. Arrasado. Oscurecido. Blanqueado. Anormalizado. Excesivamente normalizado. Y volvió a estar fuera y a estar dentro. A vivir en una puerta giratoria. El Otro ya ha sido observado y nombrado lo suficiente como para que podamos volver a mencionarlo y observarlo. El Otro ya ha sido medido demasiado para que podamos recalibrarlo en un laboratorio desapasionado y sepulcral. [...] ¿Y si el Otro no estuviera allí? (Skliar, 2003, p. 29)

El encuentro se convierte, por tanto, en una invención de nosotros mismos. Del mismo modo que Europa no “des-cubrió” América, sino que se inventó a sí misma a partir de América, los investigadores nos inventamos a nosotros mismos a partir del Otro. La invención colonizadora de nosotros mismos nos hizo olvidar que sin el otro, ¡no seríamos lo que somos!

Reflejar las filosofías indígenas no puede significar, por ende, solo un tema de investigación, un contenido que des-cubrimos y sistematizamos desde el lugar no-indígena. Investigar es un compromiso político-pedagógico con las luchas de los pueblos originarios. La lucha por una educación diferenciada, específica e intercultural es una bandera importante para todos nosotros.

En este momento en que seguimos cada vez más la presencia de los indígenas en la universidad,⁵ en los programas de posgrado, la pregunta sobre cómo y qué significa investigar toma nuevos rumbos. Los indígenas traen a la universidad sus filosofías, sus propias formas de construir conocimiento, sus lenguas, sus oralidades, el sentido comunitario de la palabra. Los indígenas son investigadores y, de este modo, miden la comprensión de la investigación.

Aportamos dos perspectivas que pueden contribuir a la forma de hacer investigación: la dimensión *intercultural* y la *colaborativa*, que no pueden pensarse por separado, sino como dimensiones que se complementan.

5. Según los estudios, “entre 2011 y 2021, el número de matrículas de estudiantes indígenas autodeclarados en la enseñanza superior aumentó un 374 %” (Bond, 2023, párr. 1).

La interculturalidad es un tema que aparece cada vez más en el mundo contemporáneo. Queremos pensar aquí la interculturalidad como una metodología, es decir, como un camino y no solo como un lugar de llegada. Y los pueblos indígenas tienen mucho que enseñarnos sobre este tema ya que la interculturalidad debe ser un ejercicio de encuentro y no de dominación. Es prudente poner bajo sospecha muchos discursos que pretenden ser interculturales, pero terminan reproduciendo modos de dominación.

Dorvalino Cardoso Kefej (2017, p. 7), importante líder del pueblo kanhgág, dio la siguiente definición de filosofía: “*Jykre há s ĩgvĩ*, esta es la forma que encontré para traducir la palabra *filosofía* para mi lengua kanhgág. Significa ‘pensamiento’ como algo bueno y bello, capaz de acoger y compartir. Es todo el mundo kanhgág”.

Dorvalino define la filosofía como “el pensamiento capaz de acoger”. Podríamos decir que su definición de filosofía, desde la perspectiva kanhgág, aporta una profunda apertura para pensar la interculturalidad. Los caminos que los pueblos indígenas han recorrido y siguen recorriendo están hechos de encuentros y desencuentros, pero la trayectoria de estos pueblos también (y fundamentalmente) nos permite mirar el propio camino de otras maneras, rehaciendo cartografías, transformándonos a nosotros mismos y cambiando interculturalmente el mundo para hacerlo más acogedor.

La interculturalidad es así una actitud vivencial que no se proyecta como una *misión de transmisión* al otro de lo propio, sino como una permanente *destitución* de los derechos culturales que tenemos como propios para que, por esta *contracción* del volumen de lo que somos, podamos emerger en nuestros propios contextos de espacios libres acogedores, desocupados, en los que el encuentro con el otro sea ya, desde el principio, experiencia de convivencia en su sentido fuerte. (Fornet-Betancourt, 2007, p. 50)

Como “espacio libre”, la interculturalidad nos situaría ya en la imposibilidad de su definición. Fornet-Betancourt (2004), filósofo de la interculturalidad, explica que al definir lo intercultural nos enfrentamos a un dilema, puesto que la definición es el modo en que opera la lógica occidental eurocéntrica. El acto de definir implica fragmentar, parcelar, delimitar; las definiciones reducen lo intercultural a un “objeto” de estudio (objetivado), separando sujeto y objeto, que se mueve por categorías. Pero el pensamiento indígena es simbólico, hecho de rituales, de pensamiento que surge de la relación comunitaria con humanos y no humanos y, por lo tanto, está profundamente ligado a la vida cotidiana.

Destacamos la naturaleza de la interculturalidad como un proyecto que se realiza desde las dimensiones cultural, política y metodológica. Un proyecto que permite “estudiar, describir y analizar las dinámicas de interacción” y que asume una posición ética “a favor de la convivencia con las diferencias” (Fornet-Betancourt, 2004, p. 13). Es una perspectiva que pone en práctica procesos de reconocimiento recíproco y, así, reorganiza las relaciones actuales, trayendo implicaciones para lo que entendemos por político.

Hablar de interculturalidad es, por tanto, hablar de cultura (en singular) y de culturas (en plural); es decir, cultura como “unidad de análisis” y culturas como diversidad y riqueza del mundo. Así, la cultura puede entenderse como “el mito abarcador de una colectividad en un determinado momento del tiempo y del espacio: aquello que hace plausible, es decir, creíble, el mundo en el que vivimos o somos” (Panikkar, 1996, p. 133). Como mito abarcador, cada cultura tiene una visión específica del mundo, que incluye lo que considera sus “criterios de verdad, bondad y belleza de todas las acciones humanas” (Panikkar, 1996, p. 134). Resulta que, en la historia de la humanidad, algunas culturas y sus mitos han “adquirido” mayor universalidad que otras. Adquirir va entre comillas ya que determinadas cosmovisiones se han impuesto a otras, convirtiéndose en hegemónicas, como únicas referencias desde las que juzgar el mundo.

La perspectiva de la investigación colaborativa es el ejercicio efectivo de la interculturalidad. El investigador no sigue un camino solitario, como suele hacer la investigación académica. En la interrelación, todos los sujetos implicados en el proceso de investigación son autores y sus conocimientos son dimensiones epistemológicas fundamentales para la experiencia intercultural. Los diálogos que pretenden ser interculturales (de lo contrario no son diálogos sino monólogos) nos plantean el reto de constituir relaciones de colaboración. **Rapport y Ramos Pacho (2005)** hablan de investigación colaborativa intercultural, distanciándose de la idea de etnografía, en la que un investigador elabora lecturas sobre determinadas realidades a partir de reglas preestablecidas. En cambio, en la investigación colaborativa los sujetos involucrados se mueven en territorios interétnicos, en los que indígenas y no indígenas buscan constituir un espacio común de diálogo e interaprendizaje.

Para la experiencia de la investigación colaborativa intercultural, proponemos algunos caminos que pueden servir de inspiración.

El bosque como experiencia intercultural

Cuando planteamos la necesidad de reforestar la filosofía y la educación desde las filosofías indígenas, es imposible seguir un camino sedimentado, hecho de concreto con material monocultural. La imagen del *bosque* como espacio-tiempo de las cosmologías indígenas se convierte en el símbolo para pensar la investigación colaborativa-intercultural.

Algunos elementos del bosque, como la importancia de la polinización y las semillas, son existencias que convergen y nos ayudan a pensar los caminos metodológicos de la interculturalidad.

Los estudiantes indígenas, por ejemplo, al ingresar a las universidades, posibilitan *procesos de polinización*, puesto que cruzan mundos haciendo puentes interculturales. Como nos dice Albert en diálogo con David Kopenawa,

Si el discurso político indígena se limita a la mera reproducción de las categorías blancas, se reducirá a una retórica hueca; si, por el contrario, se queda en el ámbito exclusivo de la cosmología, no escapará al solipsismo cultural. En ambos casos, la falta de articulación de estos dos registros conduce al fracaso político. Más bien, es la capacidad de ejecutar dicha articulación lo que hace grandes a los líderes interétnicos. (Albert, 1995, p. 4)

El conocimiento polinizador permite que el monocultivo, tan arraigado en nuestras instituciones, se convierta en una tierra fértil y rica en diversidad. El bosque nos enseña lo que significa la interculturalidad, en la que plantas, animales, seres vivos y seres espirituales coexisten y se interrelacionan. La internaturaleza nos enseña a interculturalizar, pues naturaleza y cultura no son polaridades, sino complementariedades. **Viveiros de Castro (2011, p. 351)** nos dice que, para el pensamiento amerindio, el binomio naturaleza-cultura es algo inconcebible, puesto que “los animales son personas, o se ven a sí mismos como personas”.

Asimismo, en lugar de utilizar el término “herramientas metodológicas”, traemos la imagen de las semillas como aquellas que permiten la germinación, el florecimiento, hacia la vida. Es interesante reflexionar hasta qué punto los intercambios de semillas entre los pueblos indígenas forman parte de sus costumbres y representan “el intercambio de culturas y el rescate de rituales” (Soares, 2016, párr. 1).

Para ello, traemos tres semillas importantes para la experiencia de investigación intercultural colaborativa: diálogos dialógicos, traducción comunitaria y escucha.

Diálogos dialógicos es una expresión acuñada por el filósofo de la interculturalidad, **Raimon Panikkar (2006)**. Para él, el diálogo es el método propio de la filosofía intercultural, en el que las reglas del diálogo no se definen de antemano, unilateralmente, sino que se establecen en el propio diálogo. Así, Panikkar afirma que el diálogo habla de una dimensión humana que no puede reducirse a una comprensión lógica. El diálogo dialógico no pretende convencer al otro y requiere la confianza mutua y la apertura de los sujetos que viven la experiencia profunda del encuentro. Pretende superar la “epistemología del cazador” en la que la actividad se dirige a la caza de información (la llamada “recogida de datos”). Existe, sin embargo, la necesidad del acuerdo que, en el transcurso del diálogo, se restablece en todo momento, debido a que lo más importante es el proceso vivido en el acto mismo del diálogo. Todos los sujetos implicados deben acordar si los diálogos se grabarán, anotarán o registrarán de algún modo.

Traducción comunitaria. Según **Rapport y Ramos Pacho (2005)**, la traducción no puede ser un ejercicio aislado, del investigador que transcribe lo que escucha y luego hace los “análisis de datos”, de un proceso personal de interpretación. La interpretación es un ejercicio comunitario y significa un espacio intercultural de intercambios. La traducción, por lo tanto, no ocurre por el ejercicio de traer la lengua del otro a la lengua del investigador (la lengua del colonizador) como si esta lengua, sus palabras y conceptos fueran capaces de abarcar todos los significados de la palabra vivida del otro. Por tanto, la palabra se constituye en un proceso continuo de negociación de significados, de puentes posibles entre sujetos que viven la palabra de forma diferente. La teorización es “claramente intercultural, ya que incorpora dispositivos teóricos que surgen de las culturas indígenas, así como de discursos externos que muchas veces provienen de la academia [...] es en realidad una coteorización” (**Rapport y Ramos Pacho, 2005, p. 29**).

La escucha. La escucha es una semilla fundamental, puesto que es la apertura y la posibilidad misma de constituir diálogos y traducciones. Escuchar es un ejercicio ético-político-pedagógico de profundo respeto a la palabra del otro. No escuchamos para confirmar o poner a prueba posiciones, escuchamos para aprender. La escucha es una condición de la oralidad, elemento vital para los pueblos indígenas, pues desde la oralidad estos pueblos fortalecen sus saberes y re-existen históricamente al proceso de exterminio de sus vidas y culturas.

Conclusión

Las filosofías indígenas son conocimientos que aportan aspectos importantes a toda la humanidad. El cuidado por la tierra y el planeta; el sentido de comunidad, sus formas propias de vivir y aprender; y sus cosmologías que tienen como principio central el buen vivir representan enseñanzas fundamentales ante tantas crisis humanitarias y ambientales que vivimos.

En un momento en que se habla tanto de interculturalidad, tejer caminos desde las voces indígenas para que tengamos una educación intercultural es esencial. Sabemos que tanto la escuela como la universidad no forman parte de la cultura de los pueblos amerindios. Sin embargo, nos han enseñado que la institución escolar puede ser diferente. La experiencia de la educación intercultural es mucho más profunda que una educación multicultural basada en la tolerancia del otro. Más que tolerar tenemos que aprender unos de otros; al traer las filosofías indígenas, esperamos provocar la necesidad de construir puentes de diálogo entre tradiciones. Reforestar la filosofía y la educación no es una utopía, un no lugar aún inexistente, pero es el horizonte que nos moviliza para no dejar de avanzar en esta dirección. Las filosofías indígenas están ahí, han sobrevivido a genocidios y nos enseñan que, para vivir plenamente, necesitamos vivir juntos.

Las filosofías indígenas y la reforestación de nuestro pensar/sentir son profundamente relevantes tanto para el campo de la filosofía como para el de la educación. Desde la perspectiva filosófica, hay que destacar que la sabiduría negada como filosofía puede romper con la visión única y hegemónica que menosprecia e inferioriza los saberes milenarios, que nos enseña otras formas de pensar y sentir el mundo. Frente a una historia que ha producido una geopolítica epistemológica, invisibilizando territorios y culturas, el acto de afirmar las filosofías indígenas contribuye también a reforestar la filosofía y sus currículos. Este movimiento está comenzando lentamente desde que la última reunión de la Asociación de Estudios de Posgrado en Filosofía (Anpof, 2021) trajo en su conferencia de clausura al intelectual Ailton Krenak. Esto ya muestra un movimiento necesario y fundamental de reparación de la historia de los pueblos indígenas, descritos como salvajes por muchos filósofos occidentales a lo largo de la historia.

Desde la perspectiva de la educación, esta reflexión contribuye a la aplicación de la Ley 11.645/08. La producción de filosofías indígenas es todavía pequeña, lo que demuestra que el debate se ha vuelto incluso más necesario. Otro aspecto es la reflexión sobre la educación intercultural presente en las leyes, pero aún muy lejos de las prácticas y del cotidiano de las escuelas. Traer la mirada de la interculturalidad desde las experiencias de los pueblos indígenas permite una lectura más profunda sobre sus significados y trayectorias que la que hacemos en nuestra investigación. Una teoría sobre la interculturalidad es insuficiente si no tenemos prácticas interculturales que promuevan procesos de descolonización y reforestación de la filosofía y la educación.

Referencias

- Albert, B. (1995). *O Ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Universidade de Brasília.
- Bond, L. (2023, 18 de abril). Matrículas de indígenas em universidades subiram 374 % de 2011 a 2021. *Agência Brasil*. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2023-04/matriculas-de-indigenas-em-universidades-subiram-374-de-2011-a-2021>
- Constitución de Brasil, arts. 210, 215, 231.
- Cardoso, D. R. (2017). *Kanhgág Jykre Kar: filosofia e educação Kanhgág e a oralidade, uma abertura de caminhos* [Tesis de maestría, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. Lume. <http://hdl.handle.net/10183/225734>
- D'Angelis, W. R. (2012). *Aprisionando sonhos: a educação escolar indígena no Brasil*. Curt Ni-muendajú.
- De Castro, E. V. (2011). *A inconstância da alma selvagem*. Cosac Naify.
- Dos Santos, A. B. (2003). *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. Nova Harmonia.
- Fornet-Betancourt, R. (2007). *Religião e interculturalidade*. Nova Harmonia.
- Guerrero Arias, P. (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). *Calle 14: Revista de Investigación en el Campo del Arte*, 4(5), 80-94. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514007>
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral* (R. Carelli, Ed.). Companhia das Letras.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Siglo del Hombre; IESCO-UC; Pensar.

- Núñez, G. (2021). Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. *ClimaCom: Diante dos Negacionismos*, 8(21), 1-8. <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/monoculturas-do-pensamento/>
- Panikkar, R. (1996). Religión, filosofía y cultura. *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, (1), 125-148. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=713695>
- Panikkar, R. (2006). *Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica*. Herder.
- Presidência da República. (2008, 10 de marzo). Lei Nº 11.645 de 2008 [Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena"]. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm
- Quijano, A. (2005). *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Clacso.
- Rapport, J., y Ramos Pacho, A. (2005). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. *Historia Crítica*, 1(29), 39-62. <https://doi.org/10.7440/histcrit29.2005.02>
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Skljar, C. (2003). *Pedagogia (improvável) da diferença e se o outro não estivesse aí?* DP&A.
- Smith, L. T. (2018). *Descolonizando metodologías: pesquisa e povos indígenas*. UFPR.
- Soares, R. (2016, 10 de octubre). *Troca de sementes para indígenas, significa também resgate de rituais*. De olho nos ruralistas. <https://deolhonosruralistas.com.br/2016/10/10/troca-de-sementes-para-indigenas-significa-tambem-resgate-de-rituais/>
- Zea, L. (2005). *Discurso desde a marginalização e a barbárie; seguido de A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. Garamond.
- Zimmerman, R. (1987). *América Latina, o não ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Vozes.