

UNIVERSIDAD DEL VALLE
INSTITUTO DE EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA

ACTA DE EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

Señale con X si se trata de: PROYECTO:

INFORME FINAL: **XX**

TÍTULO DEL TRABAJO: "MIRADA DESDE UNA PRAXIS VITAL DE LA DECOLONIALIDAD Y LA INVESTIGACIÓN-ACCIÓN PARTICIPATIVA HACIA LA COEXISTENCIA"

DIRECTOR: JOSÉ JOAQUÍN BAYONA ESGUERRA

ESTUDIANTES: ANDRÉS ECHEVERRI LONDOÑO

EVALUADORES: JORGE ELIÉCER SALOMÓN PINILLO

FECHA Y HORA DE LA EVALUACIÓN: 22 de agosto de 2011, 9:30 a.m.

OBSERVACIONES Y RECOMENDACIONES: (Si se considera necesario, usar hojas adicionales).

De acuerdo a la Resolución 005 de 2011, remito el concepto de evaluación del trabajo de Grado del estudiante Andrés Echeverri Londoño titulado: "MIRADA DESDE UNA PRAXIS VITAL DE LA DECOLONIALIDAD Y LA INVESTIGACIÓN-ACCIÓN PARTICIPATIVA HACIA LA COEXISTENCIA".

Cabe destacar el interés del estudiante por la propuesta investigativa al desarrollar el concepto de la decolonialidad y como esta genera la subalternidad del conocimiento en el "sistema-mundo capitalista/patriarcal/moderno/colonial". Por otra parte, logra imbricar el relato historiográfico con el politológico desde el dialogo de saberes, utilizando la Investigación-acción participativa como método de estudio en lo regional/local.

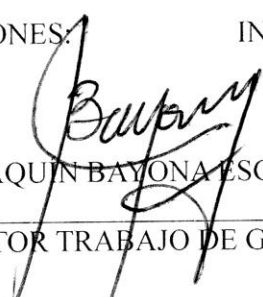
Desde lo cultural aporta a la discusión de la identidad en una nación que desde el mestizaje invisibilizó a indígenas y negros negando la posibilidad de mezcla de cosmologías.

Este trabajo de grado puede ser considerado **MERITORIO**, o por lo menos publicable, ya que aporta conceptos para continuar con otros estudios epistemológicos desde los Estudios Políticos y la Resolución de Conflictos.

EVALUACIÓN: (marque con una X la evaluación dada)

APROBADO: MERITORIO: **XX** LAUREADO: NO APROBADO:

APROBADO CON RECOMENDACIONES: INCOMPLETO:


JOSÉ JOAQUÍN BAYONA ESGUERRA
DIRECTOR TRABAJO DE GRADO


JORGE ELIÉCER SALOMÓN PINILLO

EVALUADOR 1

EVALUADOR 2

**MIRADA DESDE UNA PRAXIS VITAL DE LA DECOLONIALIDAD Y LA
INVESTIGACIÓN-ACCIÓN PARTICIPATIVA HACIA LA COEXISTENCIA**

**JORGE ANDRÉS ECHEVERRI LONDOÑO
CÓDIGO 0733473**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
INSTITUTO DE EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA – IEP
PROGRAMA PROFESIONAL EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y RESOLUCIÓN DE
CONFLICTOS - 3465
SANTIAGO DE CALI, JUNIO DE 2012**

**MIRADA DESDE UNA PRAXIS VITAL DE LA DECOLONIALIDAD Y LA
INVESTIGACIÓN-ACCIÓN PARTICIPATIVA HACIA LA COEXISTENCIA**

**Trabajo de grado para optar por el título de Profesional en Estudios Políticos
y Resolución de Conflictos**

**JORGE ANDRÉS ECHEVERRI LONDOÑO
CÓDIGO 0733473**

**Director de Trabajo de Grado
Profesor JOSÉ JOAQUÍN BAYONA ESGUERRA MG**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
INSTITUTO DE EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA – IEP
PROGRAMA PROFESIONAL EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y RESOLUCIÓN DE
CONFLICTOS - 3465
SANTIAGO DE CALI, JUNIO DE 2012**

A Dios por todo, por
el hecho de
rescatarme. A mis
dos madres, mi
padre y mi hermano.
Al espíritu de Abya
Yala, y a los
subalternizados del
mundo.

AGRADECIMIENTOS

Profesor José Luis Grosso, gracias por sembrar la semilla. Profesor William López, gracias por regarla.

Gracias a todo el programa Estudios Políticos y Resolución de Conflictos por su especial singularidad, y por su interdisciplinariedad; mil gracias por evitar que me cuadriculara.

Infinitas gracias a Invhar y Beata por su aguda insistencia y valiosa cooperación.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	11
1. CAPÍTULO UNO: EL CONCEPTO COEXISTENCIA/INTERCULTURALIDAD EN EL PENSAMIENTO DECOLONIAL	14
1.1. ASPECTOS GENERALES SOBRE EL PENSAMIENTO DECOLONIAL	15
1.1.1. Colonialidad y pensamiento decolonial	15
1.1.2. Conocimiento y lenguaje: algunas propuestas del pensamiento decolonial frente a la educación y el conocimiento	20
1.1.3. Orden y estructura social en el pensamiento decolonial	23
1.2. CARACTERÍSTICAS DISTINGUIDAS DEL CONCEPTO COEXISTENCIA/INTERCULTURALIDAD EN EL PENSAMIENTO DECOLONIAL	26
1.2.1. Multiculturalismo: la interculturalidad del discurso hegemónico	28
1.2.2. Contexto diverso e intersubjetividad	29
1.2.3. Memoria colectiva y conocimiento propio	32

1.2.4. Reflexión crítica y capacidad de transformación

36

2. CAPÍTULO DOS: INVESTIGACIÓN-ACCIÓN PARTICIPATIVA: SEIS CONDICIONES RELEVANTES SOBRE LA PROBLEMÁTICA DE LA IDENTIDAD CULTURAL

41

2.1. PRINCIPIOS CLAVES DE LA INVESTIGACIÓN-ACCIÓN PARTICIPATIVA, VISTA COMO MÉTODO VITAL

42

2.2. SEIS CONDICIONES SOBRE LA IDENTIDAD CULTURAL

46

3. CAPÍTULO TRES: MIRADA DESDE UNA PRAXIS VITAL DE LA DECOLONIALIDAD Y LA INVESTIGACIÓN-ACCIÓN PARTICIPATIVA HACIA LA COEXISTENCIA

51

3.1. REFLEXIÓN SOBRE LA PRAXIS VITAL

52

3.2. COEXISTENCIA/INTERCULTURALIDAD E IDENTIDAD CULTURAL EN PRAXIS VITAL: CATEGORIZACIÓN Y ANÁLISIS DESDE UN CONOCIMIENTO PROPIO

56

3.2.1. Coexistencia/interculturalidad en praxis vital: seis categorías de análisis gestadas desde un conocimiento experiencial

56

3.2.2. Identidad cultural en praxis vital: abordaje de la investigación-acción participativa desde una mirada propia	60
3.3. UNA PROPUESTA DE ANÁLISIS HACIA LA COEXISTENCIA	63
CONCLUSIONES	71
BIBLIOGRAFÍA	73

RESUMEN

El presente trabajo elabora un análisis reflexivo a partir de una praxis vital propia sobre el pensamiento decolonial y la investigación-acción participativa en vínculo, hacia una posible coexistencia. Para llevar a cabo dicha tarea se propone un recorrido a través de algunos planteamientos del pensamiento decolonial y la Investigación-acción participativa.

Aspectos como la noción de colonialidad y las propuestas del pensamiento decolonial frente a la educación y el conocimiento, y el orden y la estructura de la sociedad desarrollarán elementos generales de dicha perspectiva. Además, las temáticas que configuran la estructura del estudio, logran ofrecer aportes en la idea de resaltar características distinguidas de la coexistencia/interculturalidad, entre ellas la definición del multiculturalismo como la interculturalidad del discurso hegemónico, el contexto diverso y la intersubjetividad, la memoria colectiva y el conocimiento propio, y la reflexión crítica vinculada a una capacidad de transformación de la sociedad.

Lo anterior en su conjunto, desarrolla el concepto de coexistencia/interculturalidad en el pensamiento decolonial, y traza un sendero pertinente para el abordaje de seis condiciones sobre la identidad cultural y los principios claves de la Investigación-acción participativa, vista como método vital. Juntas, la definición de la coexistencia y la descripción de un método vital, proporcionarán una plataforma pertinente a una reflexión sobre la praxis vital, con el fin de configurar un análisis de la coexistencia/interculturalidad y de las condiciones para la identidad cultural

de la IAP, teniendo como guía cuatro categorías: certezas y contextos, coexistencia en sociedad, tolerancia comprensiva, contextos dinámicos. Para finalizar, con la exposición de una mirada desde una praxis vital de la decolonialidad y la IAP hacia la coexistencia.

PALABRAS CLAVE: decolonialidad, colonialidad, coexistencia/interculturalidad, Investigación-acción participativa, la IAP como método vital, praxis vital, tolerancia comprensiva y complementación.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como marco de investigación y guía del proceso de exploración, el pensar la coexistencia/interculturalidad partiendo de un contexto diverso inmerso en las lógicas de la colonialidad donde los sujetos son marginados y restringidos en sus posibilidades de participación. Así, se propone como objeto de estudio la elaboración de un análisis reflexivo a partir de una praxis vital propia sobre el pensamiento decolonial y la investigación-acción participativa en vínculo hacia una posible coexistencia. Con este fin, se plantea la pregunta de ¿cómo un análisis reflexivo desde la praxis vital que comprenda la decolonialidad e incluya la Investigación-Acción Participativa ofrece aportes hacia la coexistencia?

Para dar respuesta a esta pregunta se proponen cuatro instancias que paso a paso exploran el camino a recorrer, primero, se destacan elementos constitutivos del concepto interculturalidad/coexistencia en el pensamiento decolonial; segundo, se describen algunos principios de la Investigación-Acción Participativa como método vital; tercero, se identifican algunas condiciones planteadas desde la investigación-acción participativa sobre la identidad cultural en Colombia; y por último, se establece un análisis relacional entre la praxis vital y la Investigación-Acción Participativa sobre la identidad cultural.

En este orden, la unidad de análisis del estudio se inscribe en el área de estudio de la perspectiva decolonial y la Investigación-acción participativa. Exploración que se enmarca en el molde hermenéutico y crítico, y que en su ejercicio de análisis, se vale de los enfoques teóricos de la perspectiva decolonial y la teoría crítica. Teniendo como acervo teórico conceptual, sustento de su estructura, la convergencia de: la decolonialidad, la colonialidad, el concepto de heterarquía, la coexistencia/interculturalidad, el multiculturalismo, la Investigación-acción participativa, algunas condiciones sobre la identidad cultural desde la Investigación-acción participativa, la IAP como método vital, la conceptualización de la praxis vital, la tolerancia comprensiva y la complementación.

Hay que señalar que el trabajo se apoyó en un método de tipo descriptivo analítico-relacional y propositivo que basó su indagación en un análisis de tipo interpretativo-reflexivo de fuentes de carácter bibliográfico, o secundarias. En este orden, el proceso de desarrollo del documento buscó por un lado, relacionar conceptos de la perspectiva decolonial y la Investigación-acción participativa teniendo como niveles de desarrollo a tres objetivos específicos: primero, resaltar algunos elementos constitutivos del concepto coexistencia/interculturalidad en el pensamiento decolonial; segundo, describir algunos principios de la investigación-acción participativa como método vital; y tercero, identificar algunas condiciones problemas planteadas desde la investigación-acción participativa sobre la identidad cultural. Para por último, elaborar un análisis reflexivo a partir de una

praxis vital propia sobre el pensamiento decolonial y la investigación-acción participativa en vínculo hacia una posible coexistencia.

1. CAPITULO UNO

EL CONCEPTO COEXISTENCIA/INTERCULTURALIDAD EN EL PENSAMIENTO DECOLONIAL

En este capítulo se buscan exponer aspectos generales en el pensamiento decolonial, teniendo presentes las observaciones y cuestionamientos que establece este enfoque frente al sistema hegemónico y sus objetivos más concretos, valiéndose de dos acercamientos considerados pertinentes: uno relacionado con el conocimiento y la educación y, otro con la estructura y el orden social. En un segundo momento, abordado ya el pensamiento decolonial, se descubren algunas características del concepto de coexistencia/interculturalidad en su definición, teniendo presentes tres categorías para abordar su estructura: primero, el contexto de diversidad como intersubjetivo; segundo, un vínculo entre memoria colectiva y conocimiento propio; y tercero, la relación entre reflexión crítica y capacidad de transformación de la sociedad.

1.1. ASPECTOS GENERALES SOBRE EL PENSAMIENTO DECOLONIAL

Se pueden exponer algunas características generales del pensamiento decolonial frente a tres aspectos concretos: En primer lugar, respecto a las observaciones que hace el enfoque sobre el sistema hegemónico y los principales objetivos que revela; en segundo lugar, resaltando algunas de las propuestas que este enfoque hace sobre el conocimiento y la educación, teniendo como referente al lenguaje; y en tercer lugar, incluyendo elementos sobre la estructura y el orden de la sociedad. En suma, este punto ofrece parte de la base para el análisis que relaciona algunas condiciones que plantea la investigación acción participativa sobre la identidad cultural, con el pensamiento decolonial, teniendo como referente el concepto de coexistencia/interculturalidad.

1.1.1. Colonialidad y pensamiento decolonial

Al abordar las observaciones y planteamientos que cuestionan al sistema hegemónico, se puede empezar diciendo que el enfoque decolonial subraya que lo que se concibe como "el descubrimiento de América" comprende una expansión colonial de estructuras jerárquicas raciales, sexuales, de género y de clase acompañada por discursos desde el centro, en favor de la acumulación de capital,

elaborados por "varones heterosexuales europeos" (Castro-Gómez y Grosfoguel

en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 19).

Desde esta perspectiva, la relacionada expansión colonial europea hará tránsito de un colonialismo moderno hacia una colonialidad global, entendiendo por ella una "lógica del dominio en el mundo moderno/colonial [...] (Mignolo, 2005: 33), cuya característica principal será la transformación de "las formas de dominación desplegadas por la modernidad" (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 27), sin alterar las relaciones centro–periferia a escala mundial; y distinguiéndose dentro de este proceso, y a partir del término de la Segunda Guerra Mundial, la consolidación institucional de la economía y el derecho basado en la coerción en un contexto global que no supera la posición subordinada de la periferia (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 27).

De lo anterior, se pueden exponer dos situaciones relevantes, por un lado, el proceso que se dio en América Latina hacia un colonialismo interno con base en la clasificación racial en los estados–nación emergentes (Mignolo, 2005: 110), configurando la subordinación de historias y de cosmologías de los pueblos (Mignolo, 2005: 19); y por otro, la organización del saber en "marcos epistemológicos academicistas y disciplinares" como dispositivos de dominación

(Walsh, 2008: 137). En un contexto que hace referencia a la modernidad

concebida como “fenómeno global con distintas localidades y temporalidades” (Walsh, 2005: 19), cuyos procesos implícitos se observan jalonados por la colonialidad (Mignolo, 2005: 16), dando cuenta “[...] de cambios en la dimensión material de las relaciones sociales [...]”, dentro de los ámbitos de la existencia social de los pueblos, de sus miembros y en la dimensión subjetiva en sus vínculos (Quijano, 2000: 216).

Lo anterior, encontrará relación con lo que Mignolo refiere a la <<herida colonial>>, haciendo referencia al “sentimiento de inferioridad impuesto por los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos (Mignolo, 2005: 17). Esto es, dentro de otra perspectiva, un contexto en modernidad que “[...] no ha logrado la construcción de una realidad total sino que ha llevado a cabo un proyecto totalizante orientado hacia la purificación de los órdenes –separación entre nosotros y ellos, naturaleza y cultura– [...]” (Escobar, 2002: 6). Donde lo decolonial abordará, a partir de la observación de la existencia de jerarquías varias, las estructuras exclusivas formadas desde la modernidad que se traducen en jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad (Mignolo, 2005: 110).

En este orden de ideas, el pensamiento decolonial ha establecido algunos objetivos frente a esa perspectiva de imponer una “racionalidad universal” por

parte de una etnia particular llamada “Europa occidental” (Quijano, 1992: 447 en Mignolo en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 30). De ahí que plantee un “giro decolonial”, que en su significado, hace referencia a “la apertura y la libertad de pensamiento y de formas de vida otras” (Mignolo en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 29-30). Se trata, de cuestionar lo que Mignolo señala como las “desafortunadas consecuencias” de un proceso multiforme que incluye al sistema capitalista y su desarrollo desde el mercantilismo del siglo XVI, pasando por la revolución tecnológica del siglo XX (Mignolo en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 27).

Quijano (2000: 214) señala tres elementos para tener en cuenta, dado que afectan la misma vida cotidiana de la “totalidad de la población mundial”, estos son: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo (Quijano, 2000: 214). Frente a los cuales se teje como consecuencia “afortunada”, que subyace como “connatural” a la dominación colonial, o la colonialidad, un pensamiento desde lo “heterárquico”, entendido como un intento de llegar a conceptualizar a las estructuras sociales de tal manera que se supera el paradigma heredado de la ciencia social eurocéntrica desde el siglo XIX. Igualmente concebido como un

“nuevo lenguaje” que supera uno viejo construido para sistemas cerrados cuya lógica sobre una sola jerarquía de poder, es determinista (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 18).

Lo anterior, da cuenta de una decolonialidad como paradigma distinto del pensamiento crítico, como evidencia de un pensamiento “otro” (Walsh, 2005: 15-16). Se trata de entender a partir de la idea de un pensamiento heterárquico, a las estructuras como complementarias sobre niveles cuya influencia mutua se diferencian respecto a sus particularidades sociopolíticas e históricas específicas (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 18). Heterarquía que en su reflexión abordará a la propia episteme, dada la necesidad de observar una colonialidad del ser, del poder y del saber (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 79).

Igualmente, a objetivos como la “limpieza” de la colonialidad del ser y del saber, se agregará el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su representación imperial vinculada a la retórica de la democracia (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 30). Pero, especialmente una necesaria “decolonización epistemológica” que dé guía hacia una nueva “comunicación intercultural”, que contenga el intercambio de experiencias y significaciones cuya base de una racionalidad “otra” sea legítima

(Quijano, 1992: 447 c.d.c. Mignolo en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 30).

1.1.2. Conocimiento y lenguaje: algunas propuestas del pensamiento decolonial frente a la educación y el conocimiento

Quijano hace referencia “a una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo colonial”, constituido en función del control hegemónico que implica una necesidad histórica de la concentración de la producción y el capital, caracterizada por sus reorganizaciones a través de los siglos, teniendo en común una clasificación racial de la población, formas de control y privilegio de los blancos (Quijano, 2000: 205 – 207). Fue el capitalismo el centro de articulación de la diversidad y heterogeneidad de historias culturales bajo el dominio europeo, concentrando bajo su hegemonía “el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento” (Quijano, 2000: 209).

Se trató de una subordinación de historias y de cosmologías (Mignolo, 2005: 19). Entendiendo a la subalternización del conocimiento y de las dimensiones culturales, como un proceso clave dentro del programa modernidad/colonialidad

(Escobar, 2002: 11). A este respecto, el pensamiento decolonial plantea que, pese al conocimiento que se tiene de que todo pensamiento está localizado, existe la tendencia general a entenderlo como construido a partir de la historia y de la experiencia europea, esto es, como deslocalizado (Mignolo en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 33). Se da entonces un conocimiento científico

legitimado a razón de su capacidad para “generar determinados efectos de poder”; entre algunos de los efectos, uno observable es la subordinación por parte de las instituciones de educación superior frente a las jerarquías globales; se asiste a la producción de unos conocimientos que son pertinentes gracias a la investigación como función de la universidad (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 85); como lo señala Walsh (Walsh, 2008: 137) “[...] al atravesar el campo del saber usándolo como dispositivo de dominación, la colonialidad penetra en y organiza los marcos epistemológicos academicistas y disciplinares”.

Algunas preguntas serán consecuentes frente a estos planteamientos respecto a “¿quién es el sujeto del conocimiento y cómo es posibilitado en su cotidianidad? ¿quién puede ser un pensador crítico de frontera y cómo? ¿quién puede permitirse estar en una posición de frontera y en una posición de resistencia, y cuál es la economía sexual y política que autoriza este privilegio? Finalmente ¿el

investigador también es un sujeto de deseo y esto necesita también ser reconocido?” (Escobar, 2002: 1).

Frente a la complejidad que puede presentar la respuesta a estas preguntas, es importante señalar que el pensamiento decolonial se suscribe en la idea de un lenguaje alternativo que contenga nuevos conceptos. Se hace referencia a un

nuevo lenguaje que comporte la complejidad del “sistema-mundo capitalista/patriarcal/moderno/colonial” en sus procesos, lo que se traduce en un desafío teórico integral, ya que el sistema económico entreteje lo político, lo social y lo cultural (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 17). Se trata de localizar a América Latina como un “espacio histórica y epistemológicamente diagramado” (Mignolo, 2000a c.d.c. Walsh, 2005: 16), donde se vinculen perspectivas críticas de origen epistémico subalterno (Walsh, 2005: 16), se de la coexistencia de la diversidad y la producción de conocimientos desde la academia y desde los colectivos sociales (Walsh, 2005: 17).

Se pueden distinguir entre los focos que direccionan esta visión, por un lado el Foro Social Mundial que plantea como posible un “pensamiento otro” y un “conocimiento otro” (Escobar, 2002: 1) y por otro, el enfoque fanonista (refiriéndose a Frantz Fanon) que como corriente de pensamiento crítico, tiene en

cuenta desde una visión europea la memoria de la trata y de la explotación de esclavos y sus consecuencias psicológicas, históricas, éticas y teóricas, lo cual ha contribuido a la transformación decolonial en el campo del conocimiento y la acción (Mignolo, 2005: 16). Igualmente, se hallará en un “diálogo de saberes” la posible “decolonización del conocimiento” y de las instituciones productoras o administradoras de éste; entendiendo como evidente el ser mostrado respecto al lugar donde se produce (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y

Grosfoguel (comps), 2007: 18); o como lo señala Mignolo (Mignolo, 2005: 210) “[...] la necesidad de un pensamiento decolonial que se desenganche de la filosofía del producir más para vivir mejor (que los otros)”.

1.1.3. Orden y estructura social en el pensamiento decolonial

Se observan estructuras e instituciones sociales y políticas cuya naturaleza es monocultural, producto de la modernidad/colonialidad, y su modelo de <<civilización>> asumido como propio (Walsh, 2008: 139). Dicho contexto se distingue por ser un sistema de mercado cuyas características relevantes Deleuze (1991: 4) precisa de la siguiente manera:

[...] la familia, la escuela, el ejercito, la
fábrica ya no son lugares analógicos

distintos que convergen hacia un propietario, Estado o potencia privada, sino las figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que sólo tiene administradores. Incluso el arte ha abandonado los lugares cerrados para entrar en los circuitos abiertos de

la banca. Las conquistas de mercado se hacen por temas de control y no ya por formación del producto más que por especialización de producción. El servicio de venta se ha convertido en el centro o “alma” de una empresa. Se nos enseña que las empresas tienen un alma, lo cual es sin duda la noticia más terrorífica del mundo.”

De esta manera, se entenderá la tendencia de división donde las instituciones con base en la dinámica del mismo sistema hegemónico no cesa de “[...] introducir una rivalidad inexplicable como sana emulación, excelente motivación que opone a los individuos entre ellos y atraviesa a cada uno, dividiendo en sí mismo” (Deleuze, 1991: 3), es decir “[...] los individuos se han convertido en “*dividuos*” y las masas en muestras, datos, mercados o *bancos*” (Deleuze, 1991: 3). Respecto a estas

observaciones y otras, el enfoque decolonial asume una estructura y un orden social que articule historias heterogéneas “en un orden estructural duradero” y no desde la fuerza y la coerción como lo concibe la mirada liberal; como componentes que no pueden “reproducir duraderamente el orden estructural de una sociedad” (Quijano en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 99).

En esto se encuentra la necesidad de observar mediante indagación “la historia, las condiciones y las determinaciones de una distribución de las relaciones de poder en una sociedad específica” (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 114); observación que puede llegar a caracterizar las relaciones recíprocas y diferenciales socialmente hablando, con base a las relaciones de poder (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 114).

En suma, se trata de abordar “las condiciones históricas específicas” de las asociaciones entre los miembros de un colectivo en un periodo y un contexto específico (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 117 – 118); dado la existencia de un colonialismo interno (Mignolo, 2005: 110) que formó la idea del mestizaje como elemento de homogenización de las identidades nacionales, cuya aplicación descartó la mezcla de cosmologías

convirtiendo dicho ideal en un espejismo (Mignolo, 2005: 156). En este sentido, Quijano especificará el objetivo desde la perspectiva decolonial al referirse a la des-sacralización de las jerarquías y de las autoridades tanto “en la dimensión material de las relaciones sociales como en su intersubjetividad [...] el cambio o el desmantelamiento de las correspondientes estructuras e instituciones” (Quijano, 2000: 217).

1.2. CARACTERÍSTICAS DISTINGUIDAS DEL CONCEPTO COEXISTENCIA/INTERCULTURALIDAD EN EL PENSAMIENTO DECOLONIAL

En este índice, se exponen algunas características del concepto coexistencia/interculturalidad abordadas desde tres aspectos precedidos por la mirada que plantea el pensamiento decolonial frente al concepto del multiculturalismo. El primer aspecto comprende la idea de un contexto de diversidad que es intersubjetivo; el segundo, hace referencia a una memoria colectiva que encuentra vínculo con un conocimiento propio, y el tercero, relaciona a la práctica de una reflexión crítica con la capacidad de transformación de la sociedad.

Ahora bien, dos planteamientos guiarán el proceso de desarrollo de este concepto,

por un lado, el origen del cual emerge el concepto de interculturalidad, en tanto éste “parte del problema de las relaciones y condiciones históricas y actuales de la dominación, exclusión, desigualdad e inequidad como también de la conflictividad que estas relaciones y condiciones engendran, es decir la <<colonialidad>> [...]” (Walsh, 2008: 140). Por otro, la interculturalidad se asume como un proceso y proyecto sociopolítico, ético e intelectual, cuya estrategia, acción y objetivos se enmarcan en la perspectiva decolonial.

Dicho concepto, siguiendo a Walsh (Walsh, 2005: 25), es esencial para un pensamiento crítico otro, y tres razones dan base a esto: primero, porque se gesta a partir de la experiencia vivida de la colonialidad; segundo, porque supera el legado eurocentrista moderno, y tercero, porque se constituye en el sur; reconociendo la interculturalidad como proceso, continuo representado desde diferentes perspectivas subjetivas; no tratándose de un proyecto cuyo fin es una “sociedad ideal”, más bien, de un proceso donde el cuestionamiento de la transformación de la colonialidad del poder, saber y ser, pueden llegar a transformarse y (re)construirse de otra manera. Para tal fin, Walsh (2005: 28) reconoce la importancia del reconocimiento de lo propio desde experiencias como los indígenas y los afros, grupos históricamente subalternizados.

1.2.1. Multiculturalismo: la interculturalidad del discurso hegemónico

La lógica del multiculturalismo “compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes” (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 51), cuestión que se contrapone al concepto de interculturalidad en el pensamiento decolonial cuya esencia concibe un espíritu de diversidad e intersubjetividad, conectando de esta manera a la coexistencia con estos dos términos. En este sentido, desde una perspectiva decolonial, el multiculturalismo promoverá una inclusión vacía de

“lugar político”, cuyo efecto se revela en la exclusión de grupos étnico/raciales, de género, de actores sociales y grupos diferenciales en condición de subalternidad; quienes poseen “un proyecto y una crítica epistémica, política y cultural” (Walsh en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 56).

Entonces, se puede decir que el multiculturalismo refleja la diferencia colonial que, según Mignolo, es concebida desde una posición donde el conocimiento y pensamiento no trascienden las fronteras desde los paradigmas hegemónicos (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 51); es así que, el pensamiento decolonial asume lo diferencial y su configuración conceptual como una “ruptura epistémica que tiene como base el pasado y el

presente” en una “modernidad/colonialidad” cuyas realidades comprenden “dominación, explotación y marginalización” (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 50).

Con base en lo anterior, se resalta la importancia de plantear una interculturalidad que se configura en decolonialidad, cuyo canal cognoscitivo es el de una praxis política que se refiere a procesos otros frente a la construcción de conocimiento a las prácticas políticas en cuanto a poder social y estatal, en cuanto al orden social, y en contraposición a la modernidad/colonialidad (Castro-Gómez y Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 47)

1.2.2. Contexto diverso e intersubjetividad

El concepto de modernidad revela la existencia de una “relación umbilical” entre los procesos históricos gestados en América con los cambios de la subjetividad; es decir, se habla de la intersubjetividad de todos los pueblos que “se van integrando en el nuevo patrón de poder mundial”; constituyéndose como una nueva intersubjetividad incorporando como fenómeno a América en la modernidad, como “mundo persistente” con intención de réplica (Quijano, 2000: 215 - 216).

La modernidad como concepto, dará cuenta de “[...] los cambios de la dimensión material de las relaciones sociales [...] cambios [que] ocurren en todos los ámbitos de la existencia social de los pueblos y, por tanto de sus miembros individuales, lo mismo en la dimensión material que en la dimensión subjetiva de esas relaciones” (Quijano, 2000: 216). Entonces, se entenderá el hecho de que la perspectiva decolonial recurra a la propuesta de dirigirse de los “grandes relatos” a las historias locales como fuentes de conocimiento, con base a considerar “la historia como un conjunto de nodos en el que se despliega la heterogeneidad histórico-estructural”; donde se abre un espacio en el que tienen “cabida una diversidad de puntos de vista y procesos históricos” (Mignolo, 2005: 72). Entendiendo que “la idea de heterogeneidad histórico-estructural”, como lo analiza el sociólogo

peruano Aníbal Quijano, surge de la experiencia de la “construcción/invención/descubrimiento colonial de América” (2005: 189).

A lo anterior, se puede agregar el esfuerzo por construir una ética y cultura de la sustentabilidad, como esfuerzo de una “ecología política”, que busca entre otros aspectos “repensar la producción hacia una nueva racionalidad ambiental”, además del diálogo entre diferentes maneras de conocer lo ambiental, formulando preguntas desde una perspectiva ética sobre la modernidad en crítica a su “falacia desarrollista”. Se trata de una ecología política sustentada en conocimientos

subalternos de lo natural que vincule elementos sobre la diversidad, la diferencia y la interculturalidad, y donde la naturaleza sea “actor y agente” (Escobar, 2002: 27).

Más ampliamente, se puede decir que uno de los objetivos es localizar a América Latina como un “espacio histórica y epistemológicamente diagramado” (Mignolo 2000a c.d.c. Walsh, 2005: 16), como ya fue señalado, y vincular perspectivas críticas de origen epistémico subalterno (Walsh, 2005: 16), que coadyuve como proceso a la coexistencia de la diversidad en la producción de conocimientos desde la academia y desde los colectivos sociales (Walsh, 2005: 17); esto es, a una coexistencia de la diversidad en diversidad. Observando como una oportunidad el enunciado que Quijano expone en el sentido de que “con América se inicia [...] un entero universo de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas

(Quijano, 2000: 216).

Es así, desde la interculturalidad o coexistencia encuentran vínculo lo diverso con lo subjetivo revelando la “construcción de un nuevo espacio epistemológico” que entrelaza, bases teóricas y experienciales con una visión claramente transformativa de la estructura social e histórica, superando el reconocimiento y la inclusión; estableciendo, como lo hace el enfoque decolonial, lo diferencial como componente constitutivo de esa coexistencia (Castro-Gómez y Grosfoguel en

Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 52). En síntesis, se trata de “[...] pensar desde la diferencia y hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos” (Escobar, 2002: 8), esto como opción posible, teniendo en cuenta la idea de complementación que se gesta a partir de las cosmovisiones de los pueblos indígenas, haciendo referencia a la idea de “dualismos complementarios” (Mignolo, 2005: 22 - 23).

1.2.3. Memoria colectiva y conocimiento propio

El pensamiento decolonial destaca dentro de su temática la importancia de considerar la memoria colectiva y el conocimiento propio en su línea de pensamiento y acción. El pensamiento decolonial lejos de considerar a la historia como un conjunto universal de sucesos que ocurren en un espacio y temporalidad

determinada y que además avanzan en una sola vía y dirección hacia adelante, piensa “la historia como un conjunto de nodos en el que se despliega una heterogeneidad histórico-estructural” (Mignolo, 2005: 72).

Así se da un giro a la mirada sobre “La Historia” concebida y construida “desde” (y para) Europa y se pasa de los auto-entronados “grandes relatos” a las historias locales como fuentes de conocimiento. Al descubrir y valorar las historias locales

“se abre un espacio donde tiene cabida una diversidad de puntos de vista y procesos históricos” (Mignolo, 2005: 72), que desmitificaran el imperio del discurso eurocéntrico sobre otras formas y modos de conocimiento y de vida, más propios y pertinentes que los discursos importados, es decir, propicios al contexto donde van a ser aplicados.

Para ello, es necesario realizar una reflexión continua sobre nuestra realidad cultural y política, una reflexión que incluya el conocimiento de los grupos explotados y oprimidos subalternizado por el discurso hegemónico (Escobar, 2002: 3). En esta vía, volver a nociones teóricas como <<ancestros>> y <<lo propio>> ayuda a construir una conceptualización de sí mismo más afincada en raíces propias. Procedencia muy diferente a la del discurso hegemónico y sus agentes; de esta manera, puede ser posible el inicio de un diálogo crítico no imperialista y decolonial (Mignolo, 2005: 13).

Para ejemplificar el uso de la memoria colectiva y el conocimiento propio en procesos de interculturalidad, de coexistencia –y para mostrar cómo es posible “arreglárselas” entre un nosotros mismos y un desde nosotros mismos antes de recurrir a “expertos” que “saben” se hacen las cosas– se puede abordar el caso que describe García y León (2003b y 2003 c.d.c. Walsh en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 53) al hablar de los afroecuatorianos.

Quienes reconocieron y visibilizaron sus conflictos raciales, teniendo como actores a indígenas y afros, y asumiendo la necesidad de resolver el conflicto dentro de su comunidad emprendiendo la labor de recuperar y reconstruir su memoria colectiva y su conocimiento propio; este proceso que revela “la operación de una interculturalidad epistémica”, de la interculturalidad como transformación social y política en el proceso interno de una comunidad de base (Walsh en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 53).

Entonces, es claro que paralelo a la construcción y desarrollo de la historia europea se construyeron otras historias igual de válidas, a sí mismo, se fueron construyendo paralelamente epistemes distintas pero algunas con pretensiones de universalidad. A razón de la llegada de los españoles al “nuevo mundo”, y luego de toda la influencia de las corrientes de pensamiento y acción euro-americanas, se dio la imposición de la modernidad/colonialidad y con ella la subalternización.

Así, se encuentra mestizos, indígenas y afros viviendo en la colonialidad, con rupturas y conflictos auspiciados por la subalternización. Es allí, donde se observa como necesario echar mano de la memoria y el conocimiento para, en medio de la diversidad y subordinación, superar la colonialidad; en este sentido, los pueblos indígenas consideran que los opuestos pueden complementarse (la idea de

dualismos complementarios es una idea recurrente en sus cosmovisiones) (Mignolo, 2005: 22 - 23). Entonces, como punto de partida, por ejemplo, se tiene una epistemología que trabaja en el límite del conocimiento indígena [afro, mestizo y colombiano], subordinada por la colonialidad del poder, marginalizada por la diferencia colonial y el conocimiento occidental, trasladada a la perspectiva indígena [afro, mestiza, colombiana] del conocimiento y su concepción política y ética (Walsh en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps), 2007: 58).

Por último, se expondrá por medio de la ecología política un ejemplo de cómo dirigirse a la memoria colectiva y al conocimiento propio para replantear y desmitificar falacias arraigadas del discurso hegemónico:

“[...] el esfuerzo latinoamericano de la ecología política intenta construir una ética y cultura de la sustentabilidad; esto incluye

repensar la producción hacia una nueva racionalidad ambiental y un diálogo entre otras formas de conocimiento hacia la construcción de novedosas racionalidades ambientales. Esta perspectiva

ética de la ecología sobre la naturaleza, la vida y el planeta incluye un cuestionamiento a la modernidad y al desarrollo, más aún una irrefutable crítica a la falacia desarrollista. Al privilegiar los conocimientos subalternos de lo natural, ésta ecología política articula en una forma única las cuestiones de diversidad, diferencia e interculturalidad –con la naturaleza, por supuesto ocupando el papel de actor y agente” (Escobar, 2002: 27).

1.2.4. Reflexión crítica y capacidad de transformación

Estudiando el pensamiento decolonial se puede descubrir que es elemento vital –y casi su razón de ser– la reflexión crítica para la transformación de la sociedad. Pues de estos elementos parte el pensamiento decolonial, en palabras de Walsh,

en la idea de “*pensar desde la diferencia* a través de la descolonización [...] [para] la construcción y constitución de una sociedad radicalmente distinta (Walsh en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps) 2007: 57). Entonces, la reflexión crítica para la transformación de la sociedad se traduce en un pensamiento/posicionamiento crítico fronterizo para la interculturalidad/coexistencia.

Pero, en qué consiste esto, una aspecto lo presenta la subalternización propagada por el eurocentrismo, que tiene como instrumentos la diferencia colonial y la colonialidad del poder, “la que creó (y continua creando) las condiciones para el proyecto de interculturalidad” (Walsh en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps) 2007: 58), en este sentido, “la interculturalidad es un paradigma “otro” que cuestiona y modifica la colonialidad del poder, mientras, al mismo tiempo, hace visible una diferencia colonial” (Walsh en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps) 2007: 57), sumado a esto, la interculturalidad es “la herramienta conceptual que organiza la diferencia colonial, las políticas de la subjetividad [...] y su pensamiento y acciones en relación con el problema de la colonialidad del poder”

(Walsh en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps) 2007: 58).

Es decir, que el vivir en la subalternidad, marcado por la “herida colonial” y bajo el dominio y opresión de la colonialidad, permite un “posicionamiento crítico y

fronterizo [...] posicionamiento en términos tanto de pensamiento como de praxis, que se mueve más allá de las categorías establecidas por el pensamiento eurocéntrico” (Walsh en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps) 2007: 58). Dicho posicionamiento, conocido en la perspectiva decolonial como pensamiento fronterizo –porque se desarrolla y vive en la frontera entre el pensamiento occidental y el paradigma “otro”, mestizo, afro, indígena, “latino” que encarna el giro decolonial–, se da y se mantiene en las confrontaciones entre las distintas concepciones de la sociedad (Walsh en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps) 2007: 58), suscitadas unas por la influencia occidental y otras por el pensamiento “otro”, el latino; y por su “carácter epistémico, político y ético [“otro” y decolonial] se orienta a la diferencia y a la transformación de los matices del poder colonial” (Walsh en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps) 2007: 58).

Se trata, de un posible pensamiento fronterizo que tenga la capacidad de entablar un diálogo crítico entre la diversidad de conocimientos “otros” asociados [subalternizados] al conocimiento occidental y éste último también (Walsh, 2005: 30). Dicho diálogo crítico para la transformación permitiría, “dentro de un proyecto

de interculturalidad y opresión, un vínculo entre conocimientos que contribuyan a la transformación y a la decolonialidad de poder, saber y ser” (Walsh, 2005: 29).

Un diálogo tal, no partirá de las perspectivas eurocéntricas “ancladas en la modernidad” (como diría Walsh) sino de la relación dialógica que se teja haciendo conciencia de la herida colonial y la subalternidad más el “(re)pensamiento crítico que se construya desde y con relación a la colonialidad y la gente, incluyendo los movimientos sociales latinoamericanos y sus intelectuales, y con la idea de crear nuevas comunidades interpretativas” (Walsh, 2005: 31). Este pensamiento crítico viabilizaría los conocimientos “otros” y la interculturalidad hacia la transformación, teniendo como fundamentos y razón de ser un “imaginario o visión de un mundo de otro modo”, y “un proyecto de transformación social, política, epistémica y humana” (Walsh, 2005: 31).

Para dar inicio al diálogo crítico –para la transformación– y sobre la base de no ser imperialista y pero si decolonial, se puede comenzar desde conceptos teóricos como <<ancestros>> y <<lo propio>> para llegar a una conceptualización de sí mismos (Mignolo, 2005: 134); aquel proceso, brinda la posibilidad de reconocerse como sujeto y actor político y epistémico inmerso en la marea del eurocentrismo pero con posibilidades de emancipación, visibilización y equidad, es decir desde la interculturalidad, lo que “denota y requiere una acción transformadora, una acción

que no se limite a la esfera de lo político, sino que infiltre un verdadero sistema de pensamiento” (Walsh en Castro-Gómez y Grosfoguel (comps) 2007: 56).

Como lo afirma Escobar (2002: 29), en un momento donde nadie al parecer le da importancia a las acciones locales, que son las menos abstractas –en las que más fácil se puede encontrar <<lo propio>>, <<lo nuestro>> a nivel de pensamiento y acción– se debería empezar a reevaluar las políticas locales (que son las que direccionan y se vivencian a diario) para llevar a cabo una de las contribuciones más acertadas que desde el pensamiento crítico fronterizo se pueden hacer con miras a la interculturalidad/coexistencia.

Por último hay que señalar que, la interculturalidad, en el pensamiento-acción de Walsh, es asumida “como “algo por construir” lo cual va más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad, [lo] concibe como “un proceso y proyecto” social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas” (Walsh, 2008: 140).

2. CAPITULO DOS:

INVESTIGACION-ACCION PARTICIPATIVA: SEIS CONDICIONES RELEVANTES SOBRE LA PROBLEMÁTICA DE LA IDENTIDAD CULTURAL

En este capítulo, se abordarán los principios claves de la Investigación-acción participativa (en adelante IAP), vista como método vital y seis condiciones que propone la IAP para afrontar el problema de la identidad cultural. Se trata entonces, de explicar el por qué de la utilización de la IAP como método vital en el trabajo. Primero, se mostrará que la importancia de este método radica en que busca incentivar una reflexión crítica, y que es una metodología que se conecta con las visiones culturales y políticas de las personas. Y al finalizar el capítulo, se observará que la IAP en busca de defender el bienestar, la supervivencia, el goce de la vida, la tolerancia y el pluralismo jurídico, propone seis condiciones básicas para abordar el problema de la identidad cultural.

2.1. PRINCIPIOS CLAVES DE LA INVESTIGACIÓN-ACCIÓN PARTICIPATIVA, VISTA COMO MÉTODO VITAL

Este ejercicio descriptivo tiene por objeto brindar elementos de análisis, con base en la escogencia de unos elementos claves para estructurar una posible praxis vital de la coexistencia/interculturalidad, configurada desde la perspectiva decolonial y vinculando a la Investigación-acción participativa como método vital. En un primer momento se dirá que la importancia de este método se basa en que busca incentivar una reflexión crítica que lleve a efectos concretos a razón de su praxis, como lo exponen Anisur y Fals Borda (1991: 1) se trata de una metodología que “conlleva a una forma de vivir y conquistar el futuro”. Lo que se entenderá, dada la relevancia que constituye para la IAP, conectarse con las visiones culturales y políticas de las personas (Anisur y Fals, 1991: 13).

A lo anterior se le suman dos propósitos que tienden a superar lo institucional, por un lado “ilustrar y despertar a las gentes comunes” (Anisur y Fals, 1991: 3), y por otro, promover la creatividad e iniciativa de quienes participan en ella (Anisur y Fals, 1991: 13). Como metodología abarca tres aspectos en su proceso, estos son: la investigación, la educación y la acción sociopolítica, que convergen en un propósito concreto, el de la “[...] adquisición de conocimiento sobre el cual construir poder para las bases sociales” (Anisur y Fals, 1991: 9).

Se podrá observar entonces, que el componente vital entre la IAP queda implícito en tanto su énfasis son las personas, la cultura y su poder propio. Dicha concentración se sintetiza en dos metas: una, respecto a la adquisición de creatividad y de fuerza transformadora de aquellas personas, que se expresan en proyectos y acciones; y dos, la configuración de un proceso de pensamiento socio-político. Igualmente, entiende que los conocimientos y experiencias se gestan a partir de conformaciones y racionalidades diferentes, teniendo presente la tensión dialéctica existente entre el compromiso y la praxis, entre un enfoque cartesiano/académico y el otro experiencial/práctico (1991: 9-11).

Lo anterior se sustenta en el rechazo que hace la metodología a la asimétrica relación sujeto-objeto base de la investigación académica tradicional, que busca ser transformada por una relación sujeto-sujeto que como guía esencial contiene lo participativo desde una lógica emancipatoria, direccionado hacia la construcción. Esto último dado que para la metodología resulta desgastante el rechazo a la explotación y el dominio en diversos niveles (Anisur y Fals, 1991: 10-11).

Se dirá también que la Investigación-acción participativa incluye a la comunidad en todas las etapas de la investigación (Anisur y Fals, 1991: 14) y lo hace de maneras diversas, por medio del diálogo, el debate y el consenso sobre las realidades

sociales, y/o reconstruyendo la memoria histórica para hacer conciencia sobre elementos que sean de utilidad para la investigación, y por consiguiente se observan esenciales de la comunidad. En este sentido, se incorpora también la comunidad en la investigación cuando se construye conocimiento crítico al complementarizar los conocimientos experienciales y los teóricos y éste nuevo conocimiento se devuelve a la comunidad (Anisur y Fals, 1991: 16) con el fin de que le sea de provecho.

Teóricamente hablando, y para esto nos referimos a Anisur, la IAP tiene como principio fundamental que la gente desarrolle su propio conocimiento, que “experimenten su propia capacidad y poder para producir conocimiento en forma autónoma”; y esto se hace desde la auto-investigación y la reflexión colectiva. Para ser más detallado, consiste en, estimular y asistir con dinámicas a las personas para que generen conocimiento propio, desarrollen la autoconciencia y la confianza en sí mismos en pro del autoconocimiento, el intercambio de información y un conocimiento propio.

Además, “la gente puede escoger o configurar su particular sistema de verificación, que les permita generar su propio conocimiento científico” pues la objetividad o científicidad tiene que ver con la verificabilidad social del

conocimiento, lo cual depende del acuerdo sobre los métodos de verificación. A

este respecto, se debe tener en cuenta, que para que todo esto se de, es necesario “concertar un interés mutuo en la creación de un esfuerzo de investigación común”. Como resultado se obtiene un ejercicio de concientización de la comunidad y la transformación progresiva de su medio (Anisur y Fals, 1991: 25 - 28).

En suma, se puede decir que en la necesidad y urgencia de transformar la sociedad y el conocimiento, éste método permite pensar en otras formas de explicación de la realidad más satisfactorias para su transformación (Anisur y Fals, 1991: 39, 45), insta a liberar el conocimiento de las personas estimulando su creatividad, análisis y crítica; llama a que los participantes (la comunidad) vean la realidad por lo que es, cambien su papel dentro de esa realidad y entren en movimiento experimentándola de otra manera; además, el proceso de la IAP debe tener la capacidad de sacar a flote los sentimientos, liberar las emocionalidades de la comunidad y su capacidad de acción.

Por otro lado, la IAP hace énfasis en el método cualitativo: entrevistas abiertas, diarios de campo, archivos de datos, estadísticas y grabaciones (Anisur y Fals, 1991: 17), recalcando, también, que “ambas verdades, la del profesional y la de la

comunidad sólo pueden entrar en diálogo la una con la otra, pues ninguna de ellas puede otorgarse el ser más completa que la otra” (Anisur y Fals, 1991: 30).

2.2. SEIS CONDICIONES SOBRE LA IDENTIDAD CULTURAL

Partiendo del interés de la IAP por la cultura popular, la identidad nacional y la identidad regional, en respuesta dialéctica a la homogenización social, el anonimato urbano, el control administrativo centralizado y la explotación monopólica, la IAP propone seis condiciones básicas para abordar el problema de la identidad cultural en la firme idea de: defender el bienestar comunal y familiar, preservar mecanismos regionales de supervivencia de la especie humana, buscar el enriquecimiento y goce de la vida a través de la diversidad de prácticas, la tolerancia en las costumbres y creencias y el pluralismo jurídico.

La primera condición trata sobre la tolerancia por lo diferente. América Latina posee varias identidades culturales dado el mestizaje vivido desde hace muchos años en nuestras tierras, mezcla que enriquece la cultura general, pero las culturas del viejo mundo realizando lecturas racistas sobre la realidad latinoamericana, le han aplicado normas racistas subordinándola en todos los ámbitos del poder. “No hay culturas de segunda clase, cada cual tiene su propia dimensión y justificación social e histórica” (Fals,1984: 37), en ese sentido la

realidad propia ha sido poco estudiada, se ha descuidado y no se ha querido y/o dejado ver que es una síntesis híbrida, hirviente y vital a pesar de proyectarse hacia el futuro con limitadas posibilidades; con una concepción propia del ritmo de

la vida y del tiempo, de la disciplina, del deber, del trabajo, del amor y de lo lúdico.

La segunda condición se refiere a no poder hablar de una identidad cultural nacional única. No obstante, no se puede argumentar que el gran mestizaje del país es un factor para la homogeneización nacional (Fals, 1984: 38 - 39). Pues dado a la ocupación territorial humana por períodos prolongados en distintas localizaciones geográficas, han surgido características sociales y culturales especiales que no se pueden ignorar y que marcan diferencias en el seno mismo del mestizaje nacional. Dicha regionalización, a veces busca un renacer vivencial, cultural, económico y político local, pero por sobre todo, hace un llamado a volver “al campo, a lo rústico, al respeto de la gente del común, a sus valores y a la sabiduría popular, que fomenta la participación del pueblo [...], que busca el enriquecimiento, defensa y fortalecimiento de recursos propios y técnicas autóctonas, y que defiende tradiciones locales consideradas [...] esenciales” (Fals, 1984: 38 - 39).

En cuanto a la tercera condición para abordar el problema de la identidad cultural,

ésta señala que la participación popular regional y local es componente básico de la identidad cultural. En ella convergen intereses de participación popular investigativa o activa y la búsqueda y defensa de las identidades culturales regionales.

La cuarta condición es la revalorización de lo indígena y lo autóctono; en la actualidad se hace necesario revisar/valorar la cultura subyacente de los pueblos oprimidos y las creencias y actitudes de las comunidades originarias (indígenas y campesinos); pues “con su sabiduría popular y su propia sintaxis racional, se puede llegar también a hacer ciencia y a lo auténtico regional, esto es, a definir de manera segura la identidad cultural intrínseca de un pueblo o de una región que busca determinar su perfil propio” (Fals, 1984: 39 - 40). Un claro ejemplo de esto es el reconocimiento y valoración de los conocimientos y técnicas sobre el medio ambiente que poseen grupos indígenas para la defensa real y eficaz del mismo, y más en el presente cuando el lucro individual y las tecnologías modernas violentan los ciclos naturales de producción y reproducción de la Tierra (Fals, 1984: 39 - 40).

El equilibrio vivencial, como quinta condición, consiste en “la articulación de mecanismos atávicos de defensa colectiva, ante la posibilidad amenazante de destrucción cósmica que se perfila en la actualidad y que es la nefasta herencia para esta generación” (Fals, 1984: 40); vivir en equilibrio tiene que ver con

complementar de manera vital los valores culturales que contradicen el énfasis materialista y explotador que se rehabilitan al volver la mirada hacia lo propio, más la estimulación de la producción intelectual propia y nuevas miradas sobre lo espiritual (ámbito esencial de la vida puesto en último plano por lo materialista del modo de vida del presente).

Para finalizar, la sexta condición para abordar el problema de la identidad cultural es la reacción contra el nacionalismo totalizante, lecturas y modos totalizantes de ver y hacer la vida irradiados desde Europa siglos atrás. Es necesario movilizarse para rescatar las identidades culturales regionales, para hallarlas y estimularlas. Esto es muy importante ya que abre camino para articular actitudes participativas, pluralistas, tolerantes, controlables y entendibles para el sentido común a nivel comunitario y por ende da la base a la ideología favorable del poder popular (Fals, 1984: 40 - 41).

Por último, dos aspectos son esenciales en el abordaje de este capítulo, por un lado se enuncian los principios claves de la IAP y por otro su reconocimiento como método vital. La Investigación-acción participativa considera que los conocimientos y experiencias se gestan en un contexto de diversidad, haciendo énfasis en una configuración de la ciencia con base en la construcción de la relación sujeto-sujeto, dejando atrás la idea de una relación tipo investigador-objeto. En este

sentido, la IAP le apuesta a construir conocimiento para la comunidad complementando lo experiencial con lo teórico, teniendo como fundamento la observación crítica, e interesándose por capacitar a la comunidad para que a partir de la autoinvestigación y la reflexión colectiva genere conocimiento propio; y éste a la vez, vaya acompañado de un proceso de verificación social basado en su propio sistema científico y metodológico. Además, consiste también en que el conocimiento configurado retorne a la comunidad en beneficio de la misma.

En este sentido, cabe anotar que como metodología de investigación la IAP acoge una diversidad de métodos haciendo énfasis en los cualitativos. En la idea de configurar conocimiento para la transformación, donde se da un proceso simultáneo entre la investigación y la construcción de conocimiento propio; teniendo presente el elemento político en la configuración de agentes para la transformación social, ya que se busca encontrar un vínculo entre las perspectivas culturales y las políticas, suscitando la capacidad creativa y el impulso político, en un proceso que al iniciar en la práctica investigativa se vale de la educación para fomentar acciones en lo sociopolítico.

En lo procedimental entonces, se considera a la IAP como método vital ya que hace énfasis en la creación y consolidación de métodos propios a la situación o contexto pertinente de la comunidad, es decir, a problemas propios, soluciones

desde lo propio para lo propio. Por ello, direcciona sus objetivos para transformar su estado y las dinámicas sociopolíticas a partir del desarrollo de “la autoconciencia y la confianza en sí mismo en pro del autoconocimiento”, que se señala como científico, en tanto se busca estructurar “su particular sistema de verificación”; es decir la “verificabilidad social” (Anisur y Fals, 1991: 25 - 28). En últimas todo tiene que ver con la observación de las experiencias que se dan en la cotidianidad de la comunidad.

3. CAPÍTULO TRES:

MIRADA DESDE UNA PRAXIS VITAL DE LA DECOLONIALIDAD Y LA INVESTIGACIÓN-ACCIÓN PARTICIPATIVA HACIA LA COEXISTENCIA

Las características más representativas de la interculturalidad/coexistencia en el pensamiento decolonial, así como el desarrollo de la investigación-acción participativa como método vital, a partir de la identificación y vinculación de algunos de sus principios claves; brindan base a las observaciones enunciadas en el presente capítulo, con una perspectiva decolonial sobre una praxis y un método vital, en el propósito de configurar un derrotero u horizonte hacia la coexistencia. En este sentido, se desprenden tres aspectos y su desarrollo; en el primero se describe el origen que configuró el término praxis vital y se realiza una reflexión

pertinente al mismo; en el segundo, se vinculan los conceptos de coexistencia e identidad cultural con el de praxis vital, teniendo como guía seis categorías de análisis cuyo origen es un conocimiento que es propio del autor. Y por último, se estructura una propuesta de análisis hacia la coexistencia.

3.1. REFLEXIÓN SOBRE LA PRAXIS VITAL

La praxis vital como concepto, encuentra su origen en un análisis teórico relacional, a partir de la exploración investigativa del trabajo “Reflexiones sobre las actitudes morales de reconocimiento a la participación y a la protección: componentes específicos dentro de una política emancipatoria de las víctimas de crímenes de Estado en Colombia” y de los planteamientos enunciados en el ensayo “Memoria histórica en movimiento como Acción en lo Político” (Documentos de la mesa de trabajo sobre investigación praxis vital y pensamiento en espiral, 2012), presentando en cada uno, elementos específicos de las cosmovisiones indígenas de los Nasa y los Misak, comunidades territorialmente ubicadas en el departamento del Cauca. Valiéndose igualmente, de elementos

teóricos del constructivismo (Berger y Luckmann, 2001) (Schutz y Luckmann, 2003) referentes a la construcción de la realidad cotidiana por parte del sujeto humano; del postmodernismo (Foucault, 1986) referentes al conocimiento y al lenguaje y su conexión, y a la Investigación-acción participativa planteada por Fals Borda y Anisur Rahman (1991).

A partir de la conjugación de los elementos recogidos, se configuran tres aspectos básicos para la definición del término, estos son: lo cultural como vinculado a la vida cotidiana; la idea de una metodología de la construcción cognitiva de lo

propio; y la posibilidad de un equilibrio a partir de la idea de complementación; señalando que el concepto mismo en su significado integra lo propositivo (Documentos de la mesa de trabajo, 2012). Quedando entonces, una praxis vital entendida como:

“[...] aquellas prácticas que se gestan desde la y por la subjetividad del sujeto humano y que encuentran vínculo en su desarrollo con la red que comprende el contexto intersubjetivo inmediato, mediato y lejano. Dicha praxis vital

entreteje la complejidad del mismo sujeto humano, en su cuerpo-sentidos y pensamiento, en un plano temporal y espacial que le son propios, esto es, su cotidianidad vital, y que se ve continuamente reestructurada con su entorno intersubjetivo y físico. Las acciones que surgen desde el sujeto humano, son concebidas por una intencionalidad que es

conciente o inconciente de sí, generada desde el conjunto de su estructura como persona; es decir, desde su biografía propia, su experiencia vital en cada presente, y sus reflexiones en un espacio que no es estático y un tiempo no lineal". (Muelas, Edgar; Ramírez, Julio Cesar y Echeverri, Londoño Andrés, 2010-2012).

Se puede decir, entonces, que la praxis vital se relaciona con la manera, forma e idea propia de cada ser humano para pensar y actuar frente a la realidad, esa manera de asumir el mundo, la realidad y la vida diaria; que se vincula con su particular forma de constituirse como persona, dada su vivencia propia. En cuanto a la praxis vital y la configuración de conocimiento propio, se invita a dejar a un lado la aspiración del investigador de despojarse de su praxis vital para poder asumir labores académicas y/o intelectuales, pues el conocimiento sin sujeto no es conocimiento como tal.

Es el sujeto el que bajo unos intereses, sean del tipo que sean, observa esa realidad y lleva a cabo un proceso cognitivo; el sujeto impregna esa realidad de lo

que es él, de cómo se ha construido, de cómo ha sido construido, de lo que sus educadores han impregnado en él, de lo que la cultura ha hecho en su vida. El hecho de ignorar bajo la mirada de la objetividad, la científicidad y el rigor; lo dificultoso y complejo que es despojarse de la subjetividad, puede ser perjudicial, en el sentido de caer en el desconocimiento y subalternización de lo Otro. Se es sujeto de conocimientos, conflictos, emociones, sentimientos e intereses... ...y por lo general, ni siquiera se es sujeto de sí mismo.

3.2. COEXISTENCIA/INTERCULTURALIDAD E IDENTIDAD CULTURAL EN PRAXIS VITAL: CATEGORIZACIÓN Y ANÁLISIS DESDE UN CONOCIMIENTO PROPIO

Este subtema se propone realizar un vínculo entre el concepto de coexistencia/interculturalidad del pensamiento decolonial y las condiciones que plantea la IAP para abordar la problemática de la identidad cultural junto con la noción de praxis vital. Como guía, para llevar a cabo dicho vínculo se parte de las categorías de análisis: certezas sobre los contextos, coexistencia en sociedad, tolerancia comprensiva, contextos dinámicos, diversidad cultural, tolerancia por lo diferente, revalorización, complementación, participación popular y movimiento; cuyo origen es un conocimiento desde la praxis vital del autor. Esto con el propósito de ir configurando un análisis reflexivo hacia la coexistencia.

3.2.1. Coexistencia/interculturalidad en praxis vital: seis categorías de análisis gestadas desde un conocimiento experiencial

Para relacionar los conceptos de coexistencia/interculturalidad e identidad cultural con el de praxis vital se toman como pautas las siguientes categorías. En primer lugar, en cuanto a *las certezas y los contextos* se puede decir que cada contexto se compone de un espacio, una temporalidad, unos sujetos, unos imaginarios y cantidad de elementos más; en dicho contexto se dan dinámicas, relaciones, lógicas y en todo esto se pueden encontrar certezas, conocimientos, saberes y

también formas de hacer; que si bien pueden no ser las mejores o las más adecuadas son las que surgieron en dicho contexto, las naturales de éste.

El hecho de que los conocimientos y formas de hacer de un determinado contexto no sean los mejores para éste o para algunos que hacen parte de él, subraya sobre lo la necesidad de realizar observaciones, análisis y ajustes en busca de transformaciones; siendo concientes de la falacia o imposibilidad de llegar a un estado ideal. Cada contexto posee sus propios elementos que lo hacen diferente a los otros, pudiendo observar como impertinente el trasladar y/o importar elementos de uno a otro, dado el irrespeto y desconocimiento que puede representar, lo que por lo general, deriva en diversos malestares, problemas y en ocasiones conflictos.

Centrándose un poco en los sujetos, se puede observar que éstos en los contextos llevan a cabo –y son llevados a cabo en– procesos de construcción de lo que son, de lo que conocen, de lo que creen y en lo que creen, esos procesos que son de muchos tipos brindan la claridad, certeza y/o validez sobre lo que se conoce, se es, y se hace; en cierta medida justifican las certezas concebidas. También, es posible identificar cierto apego de los sujetos respecto a lo que consideran como cierto (saberes, conocimientos, creencias, vivencias y demás), ya que al parecer las certezas proveen seguridad y le dan sentido a la existencia.

Ese apego muchas veces hace difícil reconocer, y a veces respetar, las certezas del Otro, al punto que en ocasiones son consideradas como no válidas; lo cual puede derivar en el desconocimiento del Otro, su exclusión o subalternización.

El asunto de la *coexistencia en sociedad*, es de gran valor, dado que se trata de la Vida, de la vida en sociedad y de la vida de la sociedad, de su bienestar. Es claro que los sujetos viven juntos en un mismo lugar, siendo así, la vida de un sujeto esta conectada o relacionada directa o indirectamente con la vida de Otros. La vida del sujeto, no es solo su vida en sentido exclusivo, es también su vida en relación con la de los demás, de una u otra manera se pueden observar interconexiones vitales y en esas interconexiones se da la convivencia o los conflictos.

Puesto que en sociedad se vive con muchos Otros, cuestiones como la tolerancia, la comprensión, la coexistencia, deberían ser principios vitales de ésta. Parece que para coexistir, se hace necesario entender al Otro, intentar comprenderlo, en la idea de evitar que los desacuerdos y/o las diferencias generen conflictos. Avanzar hacia una *tolerancia comprensiva* implica trabajar en sí mismo la capacidad que se tiene para colocarse en el contexto del otro, es decir, conocer sus procesos cognitivos, sus procesos de formación de certezas, de construcción

como sujeto humano. De esta manera, consiste en entender y/o comprender al Otro, acercándose a él, conociéndolo, intentando vivir por medio de un ejercicio mental (imaginádoselo) sus procesos para entender cómo llega a ser cierto para el Otro lo que a veces no es cierto para los Otros.

Cerrando este punto se observará una última característica de los contextos y los sujetos. Es posible apreciar que estos mutan, evolucionan, involucionan, crecen, decrecen, es decir, son *contextos dinámicos*, igual que sus sujetos y elementos. Cada contexto y época tiene sus sentidos y significaciones lo cual hace parte de sus imaginarios; no obstante, algunos actores e ideas quedan anclados al pasado, no van de la mano con las dinámicas de los contextos o épocas, no comportan ningún cambio, en parte, porque a veces se asume el cambio en términos de pérdida o como giro hacia la inexistencia.

En dichos casos se puede observar la falta de acople, de complementación entre actores, contextos y épocas, si bien, no se trata de estar en total acuerdo con sus dinámicas si, de hacer énfasis en la importancia de tener la capacidad de realizar lecturas coherentes a los mismos, sin dejar atrás el pasado dado el carácter vital de su aprendizaje como base para la visión de futuro.

3.2.2. Identidad cultural en praxis vital: abordaje de la investigación-acción participativa desde una mirada propia

Es posible observar que se es otredad, pues cada sujeto es diferente para los Otros; ni siquiera gemelos casi idénticas en su apariencia física, dejan de ser diferentes en sí; ni tampoco dos sujetos criados de la misma manera, con tendencias idénticas de praxis vitales son iguales en sí. Dicha otredad, habitando en un mismo espacio, manifiesta *diversidad cultural*. La diversidad también tiene que ver con la configuración cultural de los sujetos, se es diverso también, porque cada sujeto y/o grupo humano es construido culturalmente, de acuerdo a los usos y costumbres, al sentido común, a las creencias, a las formas de hacer y de pensar de los diferentes lugares, tiempos y sujetos que hallan intervenido dicha configuración, más la construcción y reconstrucción que hace su praxis vital sobre la propia vida del sujeto.

En este entendido, la diversidad parece connatural a la existencia y hace parte de las sociedades, la capacidad de poder convivir con el Otro va requiriendo un lugar importante en la coexistencia. Para que se conserven las sociedades, y de la mejor manera posible, es necesario ser conciente de lo preciso que es para la coexistencia la convivencia. Así, la *tolerancia por lo diferente* radicaría en la

capacidad de ser conciente de la pertinencia de la convivencia con el Otro, en el mejor de los términos.

Brinda ayuda para comprender lo necesario de la convivencia, tener presente que si el otro es diferente, “no es igual a mí”, y si no es igual, “me puede complementar”. Lo indígena y lo autóctono son diversidades que pueden complementar/afincar la identidad del sujeto mestizo, esto en la idea de considerar lo diferente no como extraño, ni opuesto sino como complementario, lo cual es posible mediante su *revalorización*. Pues dichas diversidades tienen formas de ver, asumir y actuar frente a la realidad de una manera diferente a la propia, y en esta diferencia radica su riqueza.

Las formas que se usan para ver, asumir y actuar frente a la realidad, ya sean propias o impuestas, han propiciado deterioro y/o agotamiento de la existencia. Por esta razón se hace valioso ir a las formas “otras” indígenas y autóctonas para retroalimentarse y aprender, de esas fortalezas culturales otras que pueden venir

a ser complementarias de las falencias y carencias particulares; además, enseñar/compartir las virtudes propias, es decir, llevar a cabo prácticas de *complementación*.

Por otro lado, la pertenencia de los sujetos a la sociedad, sus múltiples formas de hacer parte de las dinámicas de la sociedad, el hecho de que sus acciones y pensamientos estén enmarcados en una sociedad, hace posible la vida en ella y hace pertinente que esos sujetos tengan la capacidad y posibilidad de decidir sobre las cuestiones que incumben a su sociedad, si bien no siempre es posible acceder a estas instancias.

Debe ser claro que esto no debería ser impedimento para efectuar una *participación popular*, el hecho de pertenecer a una sociedad otorga el derecho de incidir en ésta. Además, la acción de sujetos que se asocian en comunidad les permitiría tener en sus manos y mentes la posibilidad y/o el derecho de, junto con sus co-sociedanos, decidir y actuar frente a la sociedad como *movimiento* para transformarla.

3.3. UNA PROPUESTA DE ANÁLISIS HACIA LA COEXISTENCIA

Con el objeto de ir concluyendo la estructuración de la propuesta de análisis reflexivo hacia la coexistencia, se puede decir que, según parece los sujetos difieren entre sí en parte por la pertenencia a sus contextos. Para cada contexto existen unas certezas, unas costumbres, unos hábitos. ¿Cómo pretender traslapar elementos de un contexto a otro? Una irrupción de este tipo puede causar malestares o conflictos. Se trata de comprender que cada contexto tiene sus propias dinámicas, su propia naturaleza, sus propias prácticas. No obstante, entre contextos puede haber similitudes, pero difícilmente exactitudes.

Esto hace a cada contexto diferente frente a los otros, lo que es señal de diversidad; y lo diverso, asumiéndolo de una manera “otra”, puede aportar a la complementariedad y por consiguiente a la integralidad, en otras palabras, las distinciones entre unos y otros pueden llegar a ser complementos. Además, al tener cada contexto tener sus propias características y dinámicas, asume de una manera diferente la realidad frente a cómo la puede interpretar otro; entre estas diferentes maneras de asumir y vivir la realidad se pueden dar desajustes y problemáticas, y es allí, donde las fortalezas de cada contexto pueden aportar, sin imponerse, desde el respeto a lo diferente y la cooperación.

La convivencia en sociedad y la convivencia entre sociedades se pueden posibilitar por medio de la coexistencia, entendiendo la interculturalidad para que sea posible un entendimiento entre los sujetos, para dicho proceso son muy significativos elementos como la comprensión del Otro, la tolerancia por lo diferente y la cooperación. La escasa tolerancia comprensiva de la diversidad, es una causante muy recurrente de la violencia (de todo tipo) hacia el otro (desde la discriminación hasta la eliminación). ¿Se puede hablar de desarrollo humano, de avance de la humanidad cuando en nuestra connatural diversidad nos violentamos?

Para ejercer una tolerancia comprensiva y comprometida con la transformación-mejoramiento de las relaciones y la sociedad, es necesario comprender la diversidad como elemento constitutivo de las sociedades, conocer los múltiples procesos de construcción de los sujetos para comprender la diversidad e invertir en una educación en vía hacia la tolerancia y la convivencia.

Por otro lado, no parece muy acertado que las esferas de participación y decisión estén ocupadas por personas lejanas al contexto o a sus dinámicas y problemáticas. Es posible que sea mucho más acertado, y quizá pertinente, en la

idea de la viabilización de las problemáticas, que quienes participen y decidan sean los sujetos a los que les es propio el contexto, sus dinámicas y

problemáticas. Puede resultar provechoso que los sujetos que hacen parte de una determinada sociedad se empoderen de la misma, asumiéndose como capaces para incidir en ella.

Puesto que la habitan y, directa o indirectamente le aportan, también podrían asumirse como sujetos políticos y co-responsables del rumbo de su sociedad; para, de esta manera, tener la posibilidad de emprender pensamientos y acciones en pro de ella y de la viabilización de sus problemáticas. En esta idea, una participación política para incidir sobre la sociedad que no tenga en cuenta una tolerancia comprensiva, puede llevar a ejercer acciones que beneficiando a unos puedan perjudicar a otros. La tolerancia comprensiva insta a tener conocimiento del otro y de su contexto y permite tener cuidado al emprender acciones que pueden dañar al otro y/o a su espacio vital.

Es necesario tener un conocimiento de lo propio, de lo autóctono, sus raíces y el desarrollo de las mismas, un conocimiento de lo que se es; de dónde se viene, quién se es, cómo se ha construido y como es construido, para saber y definir hacia dónde ir. Más allá de la revalorización de lo indígena y lo autóctono, desde

una praxis vital se hablará de su reconfiguración, pues el contexto de hibridación cultural requiere observar lo diverso en la coexistencia, respecto a las creencias y actitudes que se dan en lo local y que poseen en su especificidad conocimientos

propios y hasta técnicas heredadas que se revelan en la reproducción social de la vida cotidiana.

La praxis vital debe valerse entonces de la experiencia, el conocimiento y las prácticas que definen el contexto local y que se suman a una trama compleja que constituye lo regional y lo global; teniendo el proceso de observación tanto de lo local, lo regional y lo global. Aquí surge un interrogante, ¿Cómo pretender definir una categoría tan compleja como lo es el ser mestizo?, desde la misma concepción del conocimiento implica la no pertinencia de metodologías cuya firmeza choca con eso que es diverso en esencia. Desde lo local, en el caso de la tolerancia, la institucionalidad de lo democrático con sus intereses de aplicar guías y reglamentos para la convivencia en contextos locales diversos con lineamientos generales en su aplicación, difícilmente logrará acercarse a la tolerancia comprensiva y comprometida de la que aquí se habla.

Se dirá entonces, que la necesidad radica en abordar desde observaciones y prácticas pertinentes y coherentes a los contextos diversos locales, metodologías

varias y específicas, de ahí la importancia de superar la ilusión de la pretendida homogeneidad de la nación, en tanto las políticas que se formulan a partir de estudios estandarizados y estandarizantes proyectan la ilusión de posibilidades frente a las situaciones-problema que se buscan intervenir. En este caso, vale

hacer énfasis en ello, una posible tolerancia que sea comprensiva y comprometida debe gestarse a partir de las observaciones que se hacen del contexto diverso local específico, las cuales permitirán descubrir a través de esa especificidad las metodologías pertinentes y coherentes a dicho contexto específico, teniendo como base la praxis vital de cada uno de sus miembros.

Es así, este proceso, entre otras cosas, debe comprender a partir de la razón y el sentir, la construcción que la comunidad local ha hecho desde la praxis vital de cada uno de sus miembros sobre la representación que existe del valor de la tolerancia, su estado, su proceso histórico-colectivo y experiencial; después de esto vincular ese acervo de conocimiento con la necesidad de transformar la situación de existencia de tolerancia o de inexistencia de la misma, del conocimiento y la aplicación de este valor teniendo como base la práctica de una actitud comprensiva y comprometida.

Habrá que configurar una reflexión en torno a una posible transformación a través

del conocimiento, que encuentre vínculo con un contexto local que es diverso, donde esa naturaleza encontrará coherente el uso de metodologías diversas, metodologías en praxis vital. Dicho planteamiento, no busca más que desnaturalizar la pretensión de cambios en lo colectivo, desde metodologías genéricas que ignoran la especificidad que desde la praxis vital en suma construya

el colectivo. Lo anterior, coadyuva a la comprensión del contexto local y lo que comprende respecto a los vínculos que entretejen los miembros del colectivo; y de ésta manera, llegar a profundizar desde un enfoque de coexistencia en las prácticas de participación que se dan, desde los intereses en los que se gesta y los efectos a los que lleva. No se habla más que de diagnóstico vital donde convergen las necesidades o intereses con la cultura.

Dos ideas se tornan fundamentales en el proceso de configurar en su significado a la praxis vital; por un lado la naturaleza de competencia que surge y es permanente en la existencia del sujeto humano, y por otro, la dificultad que genera el contraste en dicha relación competitiva. Al conectar estos dos factores, competencia y dificultad, con la idea homogenizadora de una identidad cultural única, se pueden ofrecer argumentos respecto a abordar elementos específicos como la localización geográfica, las prácticas económicas localizadas y las necesidades vitales colectivas y locales que generan sus propias dinámicas de

contraste y de competencia específica para la praxis vital en ese contexto.

Entonces, una pregunta pertinente en el interés de conocer y transformar a través de ese conocer, será como reconfigurar la competencia y la dificultad que trae ésta dentro de una praxis vital, con el fin de que en su vínculo con otras praxis vitales, posibilite la transformación del contexto en el que ejerce sus efectos esa trama compleja. Se espera entonces, que la coexistencia encuentre una categoría genérica que supere la ilusión de una identidad cultural única, que contenga en su constructo epistémico el desenvolvimiento de la competencia y la dificultad en su aceptación y complementación.

El llamado al equilibrio vital hace referencia a la rehabilitación de los valores culturales en coherencia con el contexto, más que hablar de la definición universal de éstos, se trata de otorgarles reconocimiento en concordancia a una coexistencia en diversidad, teniendo presente fundamentalmente la manera en la cual los sujetos humanos de un colectivo localizado perciben dichos valores, los asumen y los practican. Desde una praxis vital, se hablará también del proceso por el cual dicha comunidad conoce, la manera en que ese conocimiento se reestructura con sus experiencias cotidianas, y el vínculo que encuentran sus productos con el deseo, la necesidad y la capacidad de transformación de su situación.

De esta manera, se puede pensar que un equilibrio vital encuentra como inicio la comprensión de la coexistencia de diversas praxis vitales. De diversas prácticas culturales, de diversidad de situaciones problema, de diversidad de percepciones frente a éstas y de diversidad de metodologías concebidas. Si se plantea en principio un “movimiento por el rescate de las identidades culturales regionales”

(Fals, 1984: 40-41) en un contexto concebido desde su observación en praxis vital, fijará como necesidad el replantear el concepto de lo político y de su acción, el cual encontrará vínculo interdisciplinario en su configuración.

Importante será reconocer el camino trazado por el pasado desde una perspectiva crítica con el propósito de esclarecer sus consecuencias en los nuevos contextos, sin embargo, este pasaje debe llevar a una concentración en el presente y en los pasados próximos, esto es, en las historias diversas y cercanas vitales de los propios protagonistas de ese contexto. Entonces, desde la praxis vital con un componente histórico propio y en vínculo a un conocimiento interdisciplinario desde la coexistencia, se empezarán a articular los elementos que comprenden y comprometen a un movimiento como espacio-lugar con una temporalidad de participación, diverso, y experiencial, lo que a su vez encontrará vínculo espontáneo con el constructo identitario de ese contexto.

CONCLUSIONES

Dado el innegable reconocimiento de la existencia de la otredad, cuestión que se desarrolló en el presente trabajo, se puede plantear lo connatural respecto a la diversidad en las sociedades. En esta idea, se observa que es la escasa tolerancia comprensiva de la diversidad una causante muy recurrente de la violencia de cualquier tipo hacia el otro, desde la discriminación hasta la instancia de la eliminación. Es aquí donde cobra relevancia tal valor, pues insta a tener conocimiento del otro y de su contexto y permite tener cuidado al emprender acciones que puedan dañarlo(s), a él (ella) y a su espacio vital.

Se observa la necesidad de concebir y configurar una educación que viabilice la tolerancia y la convivencia para la coexistencia en sociedad. Una convivencia localizada, donde la institucionalidad de lo democrático dirija sus intereses y reglamentos a los contextos cercanos con el fin de impulsar el desarrollo comprometido hacia la coexistencia.

En este caso, una posible tolerancia que sea comprensiva y comprometida, debe gestarse a partir de las observaciones que se hacen del contexto diverso local específico, las cuales permitirán descubrir a través de ese acercamiento las

metodologías pertinentes y coherentes soportadas por las praxis vitales de los

miembros de la comunidad afectada. Una praxis vital que se afiance en la experiencia, el conocimiento y las prácticas que definen el contexto local y que se suman a una trama compleja que constituye lo regional y lo global.

Por otro lado, emprender la labor, con todo lo que esto comprende, de asumirse como sujetos políticos y co-responsables del rumbo de su sociedad, hace posible que quienes participen y tomen las decisiones sean los mismos sujetos a los que les es propio el contexto y espacios vitales, sus dinámicas y problemáticas. Pensando en un posible equilibrio entre praxis vitales, prácticas culturales, conocimiento propio, problemáticas propias, metodologías propias y técnicas de intervención propias.

BIBLIOGRAFÍA

Anisur, Rahman Mohammad y Fals, Borda Orlando (Edit.) (1991). Acción y Conocimiento: cómo romper el monopolio con Investigación-Acción Participativa. CINEP (Centro de Investigación y Educación Popular). Bogotá.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comps.) (2007). El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.

Deleuze, Gilles (1991). Posdata sobre las sociedades de control, en Christian Ferrer (comp.) El lenguaje literario, Tº 2. Ed. Nordan. Montevideo.

Escobar, Arturo (2002). Mundos y conocimientos de otro modo, el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. Departamento de Antropología, Universidad de Carolina del Norte. Chapel Hill.

Fals, Borda Orlando (1984). Cultura popular y política cultural. Cultura popular e identidad popular, Bogotá Junio 21-23. En: Escuela Nacional Sindical. ENS. Educación, Pedagogía y Cultura, Foro Nacional por Colombia, Bogotá, Junio 21, 22 y 23 de 1984.

Mignolo, Walter (2005). La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Gedisa. Barcelona.

Muelas, Edgar; Ramírez, Julio Cesar y Echeverri, Londoño Andrés (2010-2012). Documentos de la mesa de trabajo sobre investigación praxis vital y pensamiento en espiral. Universidad del Valle. Cali.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Gráficas y Servicios. Argentina.

Walsh, Catherine (ed) (2005). Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala. Quito.

Walsh, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicos de refundar el estado. Tabula Rasa, No 9: 131-152, jul – dic 2008. Bogotá.