

V. Discurso hegemónico y lenguajes científicos: pérdida de saberes y conocimientos de los pueblos originarios, desde el pensamiento crítico

GUADALUPE NANCY NAVA GÓMEZ*

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.209.05>

Resumen

El propósito de este capítulo es el análisis del discurso como una de las formas de control, dominación e imposición de *ver* y *estar* en el mundo y, de manera particular, su relación con el poder, haciendo énfasis en las implicaciones que estas formas de sometimiento han tenido en los saberes y conocimiento de los pueblos originarios. La autora presenta su propuesta en tres apartados. En el primero aborda el discurso hegemónico y los lenguajes científicos y cuál ha sido el papel de este discurso; en el segundo, presenta la apropiación del discurso y su relación con las formas de poder hegemónicas. Finalmente plantea la reconfiguración mundial partiendo de la crisis civilizatoria y desplazamiento del poder, la cual conduce a un replanteamiento de la humanidad y, por lo tanto, implica procesos de su liberación en razón de conservar la vida misma.

Palabras clave: *discurso hegemónico, poder, lenguajes científicos, saberes, pueblos originarios.*

* Doctora en Educación Bilingüe. Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU) de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8710-4333>

Presentación

En el capítulo se presenta una aproximación a la relación entre discurso y poder, desde una perspectiva del pensamiento crítico, con particular atención a la obra de Michel Foucault (2012) y desde la revisión de literatura seleccionada en el seminario internacional permanente “Ética y universidad” (edición XVIII): “Alteraciones del *establishment* desde el activismo social: Miradas éticas emancipatorias”. Asimismo, se hace una reflexión sobre el manejo del discurso desde el poder y su relación con el detrimento del conocimiento y saberes practicados y depositados en los pueblos originarios.

De manera inicial, se precisa el papel que tiene el discurso hegemónico, el cual, de manera histórica, ha sostenido y servido para los diversos procesos de control, distribución y regulación del pensamiento, en apariencia *civilizatorio*, de finales de siglo XIX, durante el siglo XX, y que aún perdura en el siglo XXI. En contraste, y derivado de la crisis civilizatoria actual, subyacen diversos cuestionamientos como resultado de profundas prácticas reconocidas en mundo dominante como *científicas*. Estas últimas han sido estructuradas y distribuidas a través de discursos autoritarios y, en ocasiones, de manera unilateral, conduciendo a un estado de *vulnerabilidad y riesgo* para el conocimiento generado en el seno de los grupos humanos, generalmente denominados en el marco geopolítico como “tercermundistas”, “periféricos”, “subculturas”, “subalternos” entre otras definiciones.

En la actualidad, parecieran pocos los esfuerzos en el campo de la investigación lingüística y, particularmente desde las ciencias sociales, para divulgar y generar los cambios necesarios en favor de la recuperación del valor de cada lengua y de cada cultura o manifestación humana, ante el embate de los procesos de homogeneización discursiva; es decir, de los discursos en detrimento del conocimiento y de la biodiversidad en el planeta. Por ello, resulta inaplazable la búsqueda y difusión de políticas traducidas en acciones concretas para recuperar, mantener y promover el conocimiento que se genera en los diversos y múltiples grupos humanos, especialmente de los saberes resguardados en los pueblos originarios; de esta manera se estaría contribuyendo a la conservación de la diversidad cultural y lingüística, aspecto ineludible y parte de la propia condición humana.

Se plantea como punto de partida, la revisión de categorías como poder, discurso, crisis civilizatoria, políticas públicas y recuperación de saberes. El objetivo general del capítulo consiste en desarrollar un acercamiento a una de las formas de control, dominación e imposición de *ver* y *estar* en el mundo y, de manera particular, el discurso y su relación con el poder; así como la acentuación en las implicaciones que esto ha tenido en detrimento de los saberes y conocimiento de los pueblos originarios.

Acercamiento a la relación del discurso hegemónico y lenguajes científicos: revisión de la literatura seleccionada, desde una mirada crítica

A partir de una postura crítica a la dependencia histórico-estructural, y desde un enfoque antropológico, Héctor Vázquez (1982), en el texto *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte*, identifica parte de los resultados de esta lógica discursiva en torno al estudio del hombre y de la naturaleza vistos como objetos, los cuales han derivado en las siguientes implicaciones:

El hombre estudiado desde múltiples puntos de vista, constantemente escindido y parcializado, no se reconoce a sí mismo en las imágenes que cada especialidad le construye. Sumido en una corriente de pensamiento, que podría muy bien calificarse de *thanatológica*, la reflexión científica contemporánea destruye al hombre a fuerza de analizarlo. “El fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo” en *La pensée sauvage* [p. 32].

El carácter tanatológico de la reflexión científica contemporánea representa quizá el punto de partida para el cuestionamiento sobre la muerte como aspecto característico en torno a la construcción de las ciencias del hombre y de la naturaleza. Es decir, los discursos que sirven de base para el desarrollo y generación de conocimiento están totalmente dominados por un racionalismo reduccionista y limitante a fuerza de *objetivizar* o *cosificar* la experiencia humana, con la finalidad de que, por lo menos en el plano de la teoría, se elimine la dimensión histórica como categoría central del

análisis y estudio científico. Lo anterior, de acuerdo con Vázquez (1982) conlleva a la transformación “[...] de la vida, de las culturas y de la razón, en una unidad atemporal y abstracta; pierden de vista hasta su propio objeto de estudio” (p. 32). Y agrega:

Por esta razón se hace evidente la necesidad de una integración epistemológica que permita, por un lado, la superación de esta excesiva atomización y, por otro, que facilite la elaboración de un campo teórico que además de otorgar unidad interna a cada especialidad, las integre y las sintetice [p. 32].

Lo anterior se relaciona con el problema de la objetividad en las ciencias; sin embargo, la construcción de las categorías referidas como “científicas” tienen profundas raíces en estructuras de poder y dominación más allá de las condiciones de sus propios procesos de estructuración, validación y análisis.

Para efecto de realizar un acercamiento a este último planteamiento, a partir de una visión cercana al impacto de estas prácticas en el contexto latinoamericano, y desde una perspectiva crítica, Aníbal Quijano (2014) recupera la categoría *sistema-mundo*, desarrollada por Wallerstein (1989) en su texto titulado, *The modern world system. Capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in the sixteenth century*. En la exposición y desarrollo de la obra, se intenta explicar el funcionamiento de los procesos y relaciones sociales, políticas, económicas y culturales a partir de las interacciones globales, producto histórico de la apropiación de la riqueza y del conocimiento de los pueblos. Ante esto, Quijano (2014) afirma:

No obstante, fue decisivo para el proceso de modernidad que el centro hegemónico de ese mundo estuviera localizado en las zonas del centro y norte de Europa Occidental. Eso ayuda a explicar por qué el centro de elaboración intelectual de ese proceso se localizará también allí, y por qué esa versión fue la que ganó hegemonía mundial. Ayuda igualmente a explicar por qué la colonialidad del poder jugará un papel de primer orden en esa elaboración eurocéntrica de la modernidad [p. 798].

La idea de *sistema-mundo* refiere a un periodo histórico de apropiación (la colonización,¹ de manera específica) no sólo de los recursos naturales, sino de cualquier forma de vida humana y no humana; es decir, del desmantelamiento gradual y continuo de la cultura y la riqueza de los pueblos también referido en la selección de la literatura seleccionada como *genocidio*; de la pérdida gradual de la diversidad y del conocimiento de los pueblos, sobre todo de los menos favorecidos, como Latinoamérica, los cuales se encuentran explotados y dominados por los grandes países donde se concentra y regula el capital (Francia, Inglaterra, Alemania, Canadá y Estados Unidos, principalmente).

Para iniciar este acercamiento, es necesario identificar que el resultado de los procesos de conflicto de intereses sociales que se han dado de manera histórica, tiene lugar en la escisión profunda entre Europa Occidental y América Latina. Bajo este contexto, Quijano (2014) argumenta que, “[...] La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter *patrón-mundial* de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado” (p. 789). No obstante, el autor también sostiene que, “la primera identidad geocultural moderna mundial fue América” (2014), pero de esto último casi nadie escribe, documenta y mucho menos enseña. Es decir, el discurso de los vencidos y dominados es enmudecido y debilitado por el de los dominadores. Ante esto, trabajos como el presentado por León-Portilla (2019), *Visión de los vencidos*, propone un planteamiento distinto: “[...] el inicio de una nueva forma de historiografía cuyo propósito central es mostrar la perspectiva y la imagen del otro” (p. 4). Al respecto, León-Portilla (2019) narra:

No es exageración afirmar que hay en estas relaciones del hombre náhuatl pasajes de un dramatismo comparable al de las grandes epopeyas clásicas. Porque, si al cantar en la *Ilíada* la ruina de Troya nos dejó Homero el recuerdo de escenas del más vivo realismo trágico, los escritores indígenas, antiguos

¹ La colonización, en tanto que periodo histórico, se ubica entre 1492, abarcando el periodo de independencia de los pueblos, en la primera mitad del siglo XVIII, hasta extenderse a finales del siglo XX. Dussell (1998, p. 21) refiere a este periodo como el IV estadio, el cual será abordado más adelante en el presente capítulo.

poseedores de la tinta negra y roja de sus códices, supieron también evocar los más dramáticos momentos de la Conquista [p. 16].

De acuerdo con el autor, “la tinta negra y roja”, dentro del simbolismo náhuatl, la yuxtaposición de estas dos tonalidades representa la luz y la oscuridad que se empleaban bajo la idea del saber más elevado para el pueblo náhuatl. Este proceso requiere del desmontaje cultural y científico en el que se ha sometido por lo menos el 80 por ciento del conocimiento y sabiduría a nivel planetario. Por tanto, producir y generar discursos desde la experiencia humana y visión de mundo del otro o de los otros representa una tarea impostergable de áreas como las ciencias sociales y las humanidades con la finalidad de difundir aquellas voces que han permanecido calladas con el paso del tiempo y que corren el riesgo de desaparecer.

El estudio y la reflexión académica que advierta, exponga y aborde cuestionamientos desde la perspectiva del otro es una tarea obligada para cada grupo humano. Con este objetivo, se propone la documentación y generación de políticas que coadyuven a la recuperación, mantenimiento, divulgación y consolidación de conocimiento depositados en la memoria y prácticas de los pueblos originarios, quienes han sido despojados de sus saberes, de su identidad, de sus prácticas y expresiones humanas tanto individuales como colectivas, a partir de la apropiación de los discursos, debido a las implicaciones con el poder. Esto último constituye la hipótesis central del presente capítulo.

Raúl Zibechi (2020) desde un planteamiento latinoamericano, parte de la revisión de los límites del pensamiento crítico occidental, el cual ha prevalecido como condición y contexto dominante para la generación de conocimiento, y advierte la siguiente problemática en la región:

Esta dificultad nos remite a una de las principales características de la región latinoamericana: su heterogeneidad histórico-estructural. El pensamiento crítico encuentra aquí uno de sus limitantes mayores, que deriva de la dificultad e incapacidad para pensar y elaborar conceptos desde la experiencia histórica y la realidad de los pueblos, en vez de generalizar e imponer ideas y conceptos elaborados en el Norte Global [p. 26].

Lo anterior subraya el aspecto histórico como un elemento para el reconocimiento de las personas como integrantes de un contexto. Más aún, cuando dicho reconocimiento implica la generación y aplicabilidad de conocimiento en función de mejorar las condiciones actuales de vida de los seres humanos y del medio ambiente. Sin embargo, en el proceso histórico de generación, búsqueda documentación y divulgación del conocimiento de los diferentes grupos y etnias latinoamericanas, Zibechi (2020) reconoce que uno de los principales obstáculos para estos fines es la elaboración de conceptos, modelos y teorías partiendo de la experiencia y realidad histórica de los pueblos, y no así, de la adaptación y apropiación de ideas y conceptos provenientes de lo que el autor identifica como el Norte Global.

El autor identifica notables diferencias en la lógica discursiva y de aproximación “científica” de la mayoría de los pueblos originarios. Por ejemplo, en cuanto a la experiencia de vida, los pueblos originarios no buscan la *sistematización* a partir de libros, modelos o teorías; es decir, su intención no es la codificación de la realidad y la experiencia humana como una teoría; por el contrario, se trata de llegar a la reflexión o autorreflexión sobre experiencias colectivas con la finalidad de “[...] fortalecer el entramado comunitario en lo que podría definirse como ‘descolonización de las metodologías’ [...]” (Zibechi, 2020, p. 29). Otra diferencia, es la cuestión sobre la importancia de la Madre Tierra, que no es objeto de estudio ni materia de sistematización, sino que constituye una pluralidad de sujetos (agua, cerros, ríos, manglares, montañas, flora, fauna, etc.), los cuales se encuentran en permanente interacción con el propósito de mantener una relación equilibrada entre hombre-naturaleza (Zibechi, 2020). Ante esto, el autor sugiere: “Vale recordar que la sistematización de la naturaleza y del pensamiento son simultáneos en occidente y coinciden en el tiempo con el tráfico de esclavos, el sistema de plantaciones y genocidio de los pueblos” (Zibechi, 2020, p. 30). Esto último, en conjunto representa la lógica de la generación y distribución inequitativa del conocimiento, desde la realidad occidental.

Finalmente, la tercera gran diferencia es la idea de *comunidad*, término definido como el conjunto de “trabajos colectivos, que son los que aseguran la reproducción de la vida, cuestión que las cosas por sí mismas no pueden hacer” (Zibechi, 2020, p. 30). Por lo tanto, la *comunidad* representa un elemento central para el aseguramiento de la vida y el resguardo de la misma.

Ahora bien, desde una perspectiva antecedente, Meza (2017) sugiere, a modo de una cuarta diferencia, la lógica de la *comunalidad*,² como característica central y eje de la vida de los pueblos originarios, categoría revisada y analizada desde la bioética. En suma, se trata de una visión del nosotros, recuperando la idea de vivir en comunidad y con los otros, pero ¿Por qué es necesaria la discusión bioética que propone el autor?

Cuando el resultado de las prácticas hegemónicas de dominación y exterminio cultural conllevan al *epistemicidio*, acompañado por un silenciamiento (lingüístico y discursivo) del conocimiento depositado en los pueblos originarios, lo que realmente está en riesgo es la vida de las personas dentro de una región o entorno determinado. La población indígena, aborigen o nativa en el planeta, hasta el siglo xx, resguardaba el 80% de la biodiversidad del mundo (ONU, 2018), la cual se ha puesto gravemente en riesgo debido a la apropiación territorial, lingüística y cultural de esos pueblos. Esto último ha venido en continuo detrimento en las últimas tres décadas. Evidencia de ello, es el deterioro de mares, bosques, selvas, ríos, montañas, debido a la explotación desmedida, por parte del hombre, de la naturaleza y de cualquier forma de vida en la Tierra.

Ante esto, Meza (2017) apunta a la necesidad de pensar en una forma diferente de hacer investigación, partiendo de una ética que permita el cuestionamiento del “yo-académico” sin la mirada que conlleva la racionalidad moderna instrumental. Su propuesta consiste en desarrollar uno o varios tipos de libertad de la razón comunitaria, característica central de los pueblos originarios, a través de la investigación. Para ello, es preciso subrayar la importancia del conocimiento ancestral respecto de la vida y conservación de la vida de los pueblos. Por tanto, el planteamiento es el siguiente: “El conocimiento ancestral de estas poblaciones sobre la tierra y sus recursos naturales es clave para proteger la biodiversidad del mundo” (ONU, 2018, p. 1). Para establecer una ruptura con la lógica del discurso hegemónico,

² De acuerdo con Meza (2017) “la comunalidad dice: somos pluralidad, diversidad, reciprocidad, complementariedad, compartencia; cada yo, tú, él, ello, ustedes y ellos se configura al interior de un nosotros. Así como estamos en el cosmos sin poder llegar a su principio ni final, así estamos dentro de la comunalidad sin llegar a un punto culminante, pues más que un objetivo, la comunalidad es una forma de vivir que cobra sentido y se crea en el día a día de la vida comunitaria” (p. 155).

Meza (2017) recupera con contundencia la siguiente reflexión: “No es que los Estados nos den una mano, sino que nos quiten sus manos de encima” (p. 152).

Se identifican rupturas importantes respecto de la lógica y el discurso de los países dominantes y los dominados; mientras el pensamiento hegemónico occidental ha conducido a un tipo de discurso totalizador, desde una lógica y base individualista que cosifica a fuerza de objetivizar la experiencia y realidad humana; el pensamiento y el discurso de los pueblos originarios se basa en una lógica colectiva que busca el equilibrio con la naturaleza y toda forma de existencia bajo una idea de comunidad como única forma posible para la reproducción y conservación de la vida.

Estos procesos sociales y prácticas culturales de sistematización y apropiación de la naturaleza han conducido a un replanteamiento en las formas de *ser*, *hacer*, y *deber ser* de la humanidad. Con ello, se han generado rebeliones y movimientos sociales de pueblos originarios, esclavos, campesinos, obreros a lo largo de la historia. Ejemplo de ello, la sublevación del pueblo maya, también referida como “Guerra de Castas” que tuvo lugar en la península de Yucatán en contra del gobierno mexicano independiente. Dicho movimiento de guerra resultado del colonialismo interno mantenido por casi cuatro siglos terminó en 1901 con la toma de Bacalar y Chan-Santa Cruz, cerrando así un episodio de genocidio en contra de las comunidades indígenas en México, particularmente contra el pueblo yaqui y maya (Archivo General de la Nación, 2021). Otros ejemplos fueron las revoluciones mexicanas (1910), china (1911), rusa (1917), cubana (1959).

Este acercamiento conlleva coincidentes interrogantes sobre el efecto planetario de políticas internacionales e internas en los ámbitos mundial, nacional, regional y local, las cuales han dejado en total estado de marginalidad a casi dos terceras partes de la población en el planeta, afectando a los pueblos originarios. Cuestiones como el despojo, saqueo y desmantelamiento de las culturas son temáticas prioritarias que se deben atender desde la academia y la acción social con la finalidad de revertir y transformar hacia un modelo de convivencia plural y diversa sobre una base de relaciones comunitarias, característica y eje central de la vida de los pueblos originarios.

Apropiación del discurso y su relación con formas de poder hegemónicas

En el concierto de las naciones, y específicamente en el plano de la cooperación internacional, los organismos internacionales como el FMI (Fondo Monetario Internacional), el BM (Banco Mundial), la OMS (Organización Mundial de la Salud), la ONU (Organización de las Naciones Unidas); y las de carácter regional conformados por los estados latinoamericanos, sudamericanos, andinos y del Caribe como el BID (Banco Interamericano de Desarrollo), el SELA (Sistema Económico Latinoamericano y del Caribe), la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos), entre otras; han contribuido de manera determinante al establecimiento y distribución del poder, sobre todo de países como Estados Unidos, y particularmente en lo que se reconoce como el *establishment* estadounidense, en términos de la división geopolítica actual (Orozco y Gallegos, 2016).

No obstante, Luis Carrizo (2004) apunta que nos encontramos ante una *crisis del establishment científico*, y que a partir de esta situación se han generado diversas “oportunidades de desarrollo del conocimiento” (p. 46). Asimismo, el autor propone la revisión del sistema sujeto-realidad-conocimiento, el cual sigue en el centro del debate, en torno a la generación del conocimiento. En su revisión, Carrizo (2004) recupera la crítica del pensador austríaco Feyerabend (1993), quien sugiere hacer un mayor esfuerzo por *rehumanizar* la producción del conocimiento; es decir, se propone abandonar la tradición positivista, lógica dominante durante los siglos XIX y XX en torno a la generación y procesos de legitimación del conocimiento, por una educación científica que recupere al sujeto, por una parte; y por otra, cuestione al orden instituido. Al respecto, Feyerabend (1993) precisa:

La ciencia dejó de ser un instrumento humano variable para explorar y cambiar el mundo y se transformó en un sólido bloque de “conocimiento”, impermeable a los sueños, deseos y expectativas humanas. Al mismo tiempo los científicos se hicieron más y más distantes, “serios”, ansiosos de especial reconocimiento, e incapaces y carentes de la voluntad de expresarse de un modo que todos pudieran entender y del que todos pudieran gozar [p. 185].

Lo anterior implica una crítica directa a la construcción del lenguaje científico contemporáneo, el cual ha sido un mecanismo de cosificación que a fuerza de objetivizar la realidad humana, la ha reducido a modelos, ecuaciones, estructuras casi ininteligibles para una sociedad plural y diversa. Es así como en el terreno de las ciencias humanas, procesos tales como el reduccionismo, la generalización, la difusión y divulgación del conocimiento han prevalecido como un tipo de pensamiento dominante. Por ello, Carrizo (2014) propone que:

[...] Es preciso una nueva concepción de sujeto, distinta tanto a la visión metafísica que lo empobrece al reducirlo a pura inmaterialidad trascendental, como a la visión positivista que lo exilia sancionando la subjetividad como ruido a ser silenciado. Es necesaria una nueva concepción de realidad, que no la divorcie entre *a priori*s y empirias. Es necesario, por último, un nuevo modo de producción de conocimiento, con más apuesta a la integración que a los territorios, con más vocación federal que imperial [p. 49].

Nuevamente, lo anterior implica la recuperación de la subjetividad como parte del centro de generación del conocimiento. Por lo tanto, es necesario *darle la palabra*, como lo expresa Foucault (2005), a los pueblos que por siglos han permanecido callados y subyugados derivado de diversos procesos sociohistóricos de dominación y marginación. Al respecto, Morin propone reintegrarlo desde las raíces a través de una organización celular a lo que identificó como “teoría de la subjetividad”; de acuerdo con Morin (en Carrizo, 2004):

[...] el sujeto no es una sustancia, una esencia o una forma. Es una cualidad de ser que emerge de la autoorganización al mismo tiempo que el individuo viviente, del que es inseparable. Y lo hace a partir de reconocer la capacidad computante (unir, distinguir, disociar, combinar, permutar, identificar) del ser unicelular, que le permite una primera y fundante distinción si/no-sí, para permitir un proceso multidimensional conocimiento/organización/acción, imprescindible para la defensa de su vida [p. 49].

Sarzuri-Lima y Viaña (2010) reflexionan en torno a la posibilidad de lograr una emancipación epistémica a partir de la superación de las relaciones sociales de la sociedad capitalista. El planteamiento considera la recuperación no sólo como enfoque central las relaciones entre *hombre-naturaleza*, sino *hombre-hombre*; es decir, que se coloque como premisa de la acción humana a las relaciones entre los individuos y no solamente al conjunto de constructos sociales creados a partir de intereses creados a través del tiempo. Los autores sostienen que ha existido una construcción del pensamiento patriarcal y del pensamiento dominante (Sarzuri-Lima y Viaña, 2010). En este contexto, *los iluminados* han sometido a los pueblos que, por antonomasia han sido considerados marginales o excluidos del mundo referido considerado *moderno* y, con el paso de los años, han despojado y mutilado de conocimiento a pueblos y naciones completas, “[...] destruyendo la vida y cualquier ética tal y como lo ha hecho el capitalismo” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2010, p. 39).

Por lo tanto, hay un poder de la ciencia y de la razón en las diversas dialécticas resultado de las luchas por el poder. Ejemplo de ello, es la *colonización del pensamiento* como constante en la tradición judeocristiana y grecolatina, posteriormente europea y occidental (Sarzuri-Lima y Viaña, 2010), en la cual han estado de por medio la interpretación del mundo, de la historia, de la naturaleza, así como de la vida y la muerte.

A la luz de este planteamiento, Sarzuri-Lima y Viaña (2010) enfatizan la necesidad de pensar en una emancipación para tratar de generar no sólo discursos sino acciones para tratar de *desmontar la modernidad*, el Estado y su razón; sin embargo, en el presente capítulo se sugiere como punto de partida reflexionar sobre la relación entre el discurso y el poder y, de manera particular, abordar el impacto que tienen lenguajes reconocidos como *científicos* en detrimento de los saberes y conocimiento de los pueblos originarios.

Ante esto, Sarzuri-Lima y Viaña (2010) desarrollan el siguiente posicionamiento de manera inicial:

Los hombres de razón estaban llamados a mostrar el camino a seguir, de estos pocos dependía diseñar una realidad de acuerdo a los preceptos de la “verda-

dera naturaleza humana”, posición que sin duda los constituía en la autoridad humana, social y moral [p. 43].

Sarzuri-Lima y Viaña (2010) proponen el siguiente cuestionamiento: ¿Cómo pensar en una ética que supere las relaciones sociales de la sociedad capitalista? Primero, se debe desmontar el complejo de fetiches dentro de la racionalidad capitalista; es decir, hacer una aproximación hacia los procesos de formalización del tipo de razón capitalista, los cuales tienen sus bases en las constituciones políticas y en las leyes que de ellas emanan, ya que determinan y regulan el tipo de relaciones sociales las cuales “no son humanas, sino materiales” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2010, p. 40). Luego entonces, la presente postura debe concentrarse en el desarrollo de políticas inéditas que conduzcan a “procesos emancipativos” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2010, p. 41).

Los procesos de transformación social deben venir de la propia liberación o bien del derecho de poder *ser* y *hacer*. Este grado de libertad implica autonomía y determinación de todos los pueblos y grupos humanos que habitan el planeta Tierra, tal y como se refiere en el artículo de los Derechos Universales (Cuenca-Tovar y Beltrán-Ramírez, 2018); los autores argumentan que:

Es así como la idea de la *autodeterminación de los pueblos* se estructura a partir de la libertad de los pueblos para elegir su gobierno sin ningún tipo de presiones o influencias externas con la idea que son los mismos pueblos los que determinen de esta manera su propio destino [Cuenca-Tovar y Beltrán-Ramírez, 2018, p. 5].

Michel Foucault (2005), aborda y describe las complejas relaciones entre el saber y el origen del poder a través de un análisis profundo sobre las formas de acceso (traducidas en un complejo de prohibiciones y tabúes) a la palabra³ ya sea oral o escrita, al conjunto de condiciones de marginalidad derivadas a partir de la creación, elaboración y distribución de discursos

³ En el presente capítulo, *la palabra* también será un término que alude al conocimiento, sobre todo, cuando la primera se refiere al acceso y al derecho a ésta. Las palabras, desde una postura antropológica, representan la materia viva del lenguaje (Sapir, 1994). Mientras

(ej. la locura, la delincuencia, la enfermedad, la violencia, etcétera). Asimismo, Foucault (2005) inicia con la discusión sobre la controvertida dicotomía entre el *saber* y la *verdad*, como categorías primarias para la crítica de la cultura occidental u occidentalizada.

Históricamente, el debate entre *saber* y *verdad* remite a la discusión derivada de la escisión entre “el mundo civilizado” y el “mundo salvaje”. Foucault (2005) se cuestiona: “pero ¿qué hay de tan peligroso en el hecho de que la gente hable y de que sus discursos proliferen indefinidamente? ¿En dónde está, por tanto, el peligro?” (p. 14). El autor propone, desde una perspectiva del psicoanálisis, al discurso como *objeto de deseo*. Y sostiene que “[...] el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de la cual, se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (p. 15).

La humanidad ha evolucionado a partir de la apropiación de un cúmulo de ideas, experiencias, saberes que, en su momento, han conformado un cuerpo o conjunto de conocimientos que le han permitido conectarse con la naturaleza, el entorno y la humanidad. No obstante, estos procesos de apropiación y acumulación de conocimiento no han ocurrido en un vacío. Es decir, la acumulación y legitimación del conocimiento y de los saberes han estado marcados por luchas y choque de civilizaciones; además, desde este enfoque, el discurso dominante o hegemónico se sostiene por un sistema de instituciones que lo hacen vigente y del cual adquiere su valor. Empero,

[...] si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo) [Foucault, 2012, p. 19].

Desde la época de la Grecia clásica (siglo v), el discurso verdadero se personificaba; importaba más quién lo pronunciaba, ahí radicaba parte de su

que para Foucault (1999), “[...] Soberana dado que sobre las palabras ha recaído la tarea y el poder de ‘representar el pensamiento’” (p. 83).

valor. Siglos más adelante, el valor del discurso radicaba en lo que se decía. Es decir, se observa cómo el discurso se transforma a un *acto ritualizado*, y su valor radica en la capacidad de referencialidad y en su poder de objetividad. Lo anterior, marca una evolución de la voluntad del saber en nuevas formas de voluntad de verdad.

Por lo tanto, el saber y la verdad adquieren valores y usos diferenciados. Para el primer caso, *el saber* que caracterizó a grandes civilizaciones y pueblos en la antigüedad pierde lugar en un mundo cambiante cuyas sociedades se reconfiguran por su capacidad para verse representadas por un conjunto de verdades a las que, siglos más tarde, se identificarán como *científicas*. Para el segundo caso, en esta revisión sobre el concepto de voluntad de verdad, se puede entender desde la comprensión de cómo el conocimiento se hace observable, verificable y útil, lo que deriva en *sistemas de exclusión* y que se acompaña por una base institucional: ciencia. Por lo tanto, la práctica en la sociedad (ciertas sociedades) de esta (voluntad de verdad) reafirma el valor, regula la distribución y controla el acceso al conocimiento. Ejemplo de ello es la educación como instrumento para la adecuación social del discurso. Al respecto, Foucault (2005) argumenta: “Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que le implican” (p. 45).

Ahora bien, desde una comprensión ética, Sarzuri-Lima y Viaña (2010) precisan una crítica en torno a la modernidad y los procesos de regulación de la sociedad. Al respecto, los autores sostienen que, “[...] la sociedad moderna, a diferencia de lo que se cree, basa su funcionamiento en muchos fetiches, pone lo racional en la base de todos sus fundamentos, pero sólo es la formalización de un tipo de razón” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2010, p. 40). Esta fetichización se ha hecho posible a través del uso inconmensurable de discursos que generan procesos hegemónicos y dominantes.

Esta crítica hacia la forma de *diseñar la realidad y, sobre todo, a quiénes se encargan de dicho proceso y para qué fines*, es quizá la principal problemática que se destaca de la cita anterior. Los elevados como *hombres de razón* son quienes han despojado de sabiduría, conjunto de saberes y prácticas a los pueblos menos favorecidos, considerando las formas de control y poder que los primeros han ejercido sobre los últimos, provocando la des-

aparición de la diversidad de conocimiento y pensamiento depositados en la memoria colectiva de los pueblos. A esto último, la lingüista Tove Skutnabb Kangas, lo refiere como *genocidio cultural y lingüístico*.

En un ejercicio por recuperar la definición de Naciones Unidas sobre el término genocidio, la autora sostiene que este término se define como, “[...] toda acción que contribuya a causar un perjuicio corporal o mental serio a miembros de un grupo humano determinado” (Skutnabb-Kangas, 2001, p. 106). A la luz de este último planteamiento, la apropiación del saber y del conocimiento, así como de sus prácticas y manifestaciones humanas por cualquiera que sea la condición de los individuos (nacionalidad, lugar de residencia, origen étnico, lengua, religión, entre otras), puede ser causa de perjuicio y, en consecuencia, de genocidio.

En este sentido, el proceso de colonización del pensamiento puede considerarse como genocidio intelectual, cultural y lingüístico, el cual ha costado la vida de millones de personas y de especies en el mundo con consecuencias descomunales para la vida del planeta: hambruna, inanición, migración por violencia, pobreza extrema, enfermedades, pandemias, guerras, revoluciones, genocidios, colonizaciones son sólo algunas de las formas en las que estos procesos de apropiación de la vida y de su conocimiento de las personas han dejado a su paso. Al respecto, Quijano (2014) precisa como categoría de aproximación al estudio de la colonialidad del poder y el eurocentrismo desde una perspectiva latinoamericana, que uno de los ejes fundamentales de capitalismo colonial/moderno como forma del patrón de poder mundial “es la idea de raza” (Quijano, 2014, p. 777). Este último concepto se define como:

[...] una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo la racionalidad específica, el eurocentrismo [...] Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder, hoy mundialmente hegemónico [Quijano, 2014, p. 777].

A partir de esta cita, cabe hacer una crítica sobre las implicaciones que estos procesos de colonización y dominio del pensamiento humano han tenido en la construcción e historia de los pueblos y naciones latinoamericanas. Aspectos como esclavitud, servidumbre, inequidad en la dis-

tribución de la riqueza, analfabetismo, pobreza, marginación y otras formas de desigualdad, se pueden explicar a partir de las formas de control y explotación no sólo del trabajo, sino del conjunto de saberes y conocimientos que surgen de la relación *producción-apropiación-distribución* (Quijano, 2014).

Es así como las relaciones humanas mismas, al igual que las relaciones hombre-naturaleza, se reconfiguraron en torno al *capital* con la finalidad de producir mercancías bajo la lógica de la rentabilidad y explotación de toda forma de vida humana y no humana. El resultado del conjunto de estas prácticas fue un nuevo orden mundial como patrón global del trabajo y, en consecuencia, del poder. Quijano (2014) sostiene que “de este modo se impuso una sistemática división racial del trabajo” (p. 781).

La división racional de trabajo producto de la división racial de las relaciones humanas ha conducido a una crisis civilizatoria mundial en la cual aún es posible resistir para subsistir, tal y como se expresa en el siguiente apartado.

Reconfiguración mundial: crisis civilizatoria y desplazamiento del poder

En palabras de Enrique Dussel (1998):

Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un “sistema mundo” que comenzó a gestarse hace 5 000 años, y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad [p. 11].

La crisis sistema-mundo conduce a un replanteamiento de la humanidad y, por lo tanto, implica procesos de liberación de la humanidad en razón de conservar la vida misma. Sobre esta problemática que se apunta desde un enfoque ético y crítico, Dussel (1998) sugiere hacer una aproximación:

[...] a partir de la realidad de un sistema mundial de globalización excluyente, lo que nos exige acceder de manera crítica al pensamiento de numerosos

autores contemporáneos, los más relevantes para nuestro argumento, dejando para obras futuras tanto problemas de fundamentación de los principios como el tratamiento en concreto de los más críticos frentes de liberación, de la lucha por el reconocimiento de sujetos socio-históricos emergentes dentro de la sociedad civil en cada país y dentro del horizonte planetario [p. 11].

En el desarrollo del presente capítulo, se identificaron diversos nudos problemáticos, los cuales conllevan la revisión y estudio del impacto de los múltiples procesos de apropiación de saberes y del conocimiento dentro de un mundo dominado por los intereses insaciables de unos cuantos, bajo una ética y racionalidad utilitarista e instrumental en beneficio de las aparentes *mayorías* que en cuanto al goce y disfrute de los derechos, son las minorías. Al respecto, Dussel (1998) observa lo siguiente:

Subsumiremos al utilitarismo, tan criticado por la meta-ética del lenguaje y por las morales formales (incluyendo la de J. Rawls), recuperando el aspecto material de las pulsiones de felicidad, aunque mostraremos su inconsistencia en cuanto a la pretensión de fundamentar un principio material universal de validez suficiente [p. 12].

La validez, al igual que la objetividad, representan esos nudos que deben aclarar en razón de comprender cómo se han conformado los métodos de legitimación de los saberes y del conocimiento a través del lenguaje, que han llevado a los procesos de reconfiguración mundial y al desplazamiento de los centros de poder de las últimas cuatro décadas.

La búsqueda de la verdad está en conjunción con el bien y con el bien común. Desde la ética de liberación, y desde una propuesta antropogénica de Dussel (1998), el bien “[...] se alcanza al final de un complejo proceso en el cual el contenido de verdad, la intersubjetividad válida y la factibilidad ética ‘efectúan’ o realizan el ‘bien’” (p. 12). Por lo tanto, el autor propone la praxis de la liberación como posibilidad para la transformación desde el enfoque de las minorías, a quienes Dussel (1998) refiere como *víctimas* “de normas, acciones, microestructuras, instituciones, o sistemas de etnicidad”, entre otros (p. 13).

En suma, el autor exhorta a explicitar las motivaciones pulsionales, afectivas, las cuales están instaladas profundamente en el “super yo crítico”, a través de explicitarlas como parte de la responsabilidad filosófica, al tiempo que reivindica al discurso sobre el concepto “sistema-mundo” y lo presenta de manera esquemática a través de cuatro estadios reconocidos como el sistema interregional que expone la relación humana de sometimiento y la relación histórica *amo-esclavo* y que difícilmente se alcanza a percibir en sus múltiples formas y estrategias que ha tomado a través del tiempo. En este sentido Dussel (1998) identifica los siguientes sistemas (*vid.* tabla 1).

Tabla 1. *Representación esquemática de los cuatro estadios del sistema interregional, que llega a desplegarse como sistema-mundo desde 1492*

<i>Estadios</i>	<i>Nombre diacrónico del sistema interregional</i>	<i>Polos en torno a un centro</i>
I	Egipcio-mesopotámico (desde el IV milenio a. C.): § 0.1	Sin centro: Egipto y Mesopotamia.
II	“Indoeuropeo” (desde XX siglos a. C.): § 0.3	Centro: Región persa, mundo helenístico (seléucida y ptolomaico) desde el siglo IV a. C. Extremo oriental: China. Sudoriental: Reinos de la India. Occidental: Mundo mediterráneo.
III	Asiático-afro-mediterráneo (desde el siglo IV d. C.): § 0.4	Centro de conexiones comerciales: Región persa y del Turán- Tarim, posteriormente el mundo musulmán (desde el siglo VII d. C.) Centro productivo: India. Extremo oriental: China. Sudoccidental: el África Bantú. Occidental: Mundo bizantino-ruso. Extremo Oeste: Europa occidental.
IV	“Sistema-mundo” (desde 1492 d. C.): § § 0.5-0.6	Centro: Europa occidental (hoy USA y Japón; de 1945 a 1989 con la URSS). Periferia: América Latina, África bantú, mundo musulmán, India, Sudeste asiático, Europa oriental. Cuasi-autónomas: China y Rusia (desde 1989).

Fuente: Dussel (1998, p. 21).

Por tanto, Dussel (1998) identifica una ruptura justamente en el último estadio referido, ya que la crisis observada en las últimas cuatro décadas va más allá de motivaciones o pulsiones económicas, políticas o bélicas. A decir de S. Huntington (1997), se trata de un choque y crisis de las civilizaciones. El progreso intelectual y científico, tal y como lo refiere Thomas Kuhn (2004), se fundamenta en la sustitución de un paradigma, el cual pierde su vigencia y capacidad para explicar y comprender nuevos hechos y realidades

por un nuevo paradigma o modelo de pensamiento. Dichos mapas o modelos simplificados representan elementos centrales para el pensamiento y la acción humana. De acuerdo con Huntington (1997), requerimos de:

1. Ordenar la realidad y hacer generalizaciones acerca de ella;
2. Entender las relaciones causales entre fenómenos;
3. Prever y, si tenemos suerte, predecir acontecimientos futuros;
4. Distinguir lo que es importante de lo que no lo es; por último,
5. Indicarnos qué pasos debemos dar para lograr nuestros objetivos (Huntington, 1997, p. 32).

En su conjunto, estos procesos históricos han conducido a la generación y difusión de “prácticas económicas, codificadas como preceptos o recetas, eventualmente como moral [...] las cuales han pretendido desde el siglo xvi fundarse, racionalizarse y justificarse sobre una teoría de las riquezas y la producción [...]” (Foucault, 2005, p. 23). En consecuencia, en el mundo se ha registrado una pérdida gradual y acelerada del saber, del conocimiento y de la riqueza humana depositada en las regiones del mundo consideradas como no civilizadas o no occidentalizadas.

Desde la perspectiva de Huntington (1997), los conflictos del siglo xxi podrían no tener lugar entre países, sino entre grupos culturales o civilizaciones. Y afirma: “En el mundo de la posguerra fría, las distinciones más importantes entre los pueblos no son ideológicas, políticas ni económicas, son culturales” (pp. 21-22). Además, el autor argumenta que:

Personas y naciones están intentando responder a la pregunta más básica que los seres humanos pueden afrontar ¿quiénes somos? Y la están respondiendo en la forma tradicional en que los seres humanos la han contestado, haciendo referencia a las cosas más importantes para ellos. La gente se define desde el punto de vista de la genealogía, la religión, la lengua, la historia, los valores, costumbres e instituciones. Se identifican con grupos culturales: tribus, grupos étnicos, comunidades religiosas, nacionales y, en el nivel más alto, civilizaciones. [Huntington, 1997, p. 22].

Asimismo, Huntington advierte dos aspectos respecto de las civilizaciones y su reconfiguración en el siglo XXI: 1) que los Estados-nación siguen siendo los actores centrales en los asuntos mundiales; 2) en este nuevo orden mundial, la política local es la política de la *etnicidad*; mientras que la política global es la política de las civilizaciones. Huntington (1997) refiere que el mundo se divide en ocho grandes civilizaciones; a saber: occidental, islámica, ortodoxa, japonesa, africana, hindú, sínica o confuciana y latinoamericana, a las que se añadió también la cultura budista.

Esta taxonomía incluye factores como la religión, la lengua, la historia, las tradiciones o las instituciones y la percepción colectiva de los derechos, las responsabilidades; así como las libertades individuales. No obstante, y a pesar de esta clasificación, Huntington (1997) advierte que las civilizaciones dominantes son la occidental, la confuciana y la ortodoxa. A pesar de su precisión en el trazo geográfico, se observa cómo Latinoamérica no forma parte de esta división, lo cual resultaría impensable. Por el contrario, la civilización de occidente abarca Europa, Norteamérica y los grandes países de Oceanía. Este bloque mundial está liderado por Estados Unidos de Norteamérica. En la actualidad, esto sigue vigente. No obstante, y debido a la acumulación de capital y de los modos de producción global, existe una crisis civilizatoria producto del choque y contradicción de valores, saberes y prácticas propias entre estos bloques mundiales, los cuales han generado nuevas formas de verdad y de saberes particulares resultantes del excesivo control y dominación fundamentalmente coercitiva, y en la mayoría de las ocasiones, inhumana.

Lo anterior, implica peligros que ponen en riesgo la biodiversidad del planeta, y con ello la riqueza incalculable de conocimientos y saberes, así como la vida de millones de personas en todo el mundo. Por ejemplo, Huntington (1997) considera lo siguiente:

En este nuevo mundo, los conflictos más generalizados, importantes y peligrosos no serán los que se produzcan entre clases sociales, ricos y pobres u otros grupos definidos por criterios económicos, sino los que afecten a pueblos pertenecientes a diferentes entidades culturales [p. 22].

Otra hoja de ruta para abordar esta dicotomía (saber y verdad) es partir de la identificación de movimientos sociales y culturales en diferentes ángulos del mundo y en diferentes momentos históricos importantes, los cuales han buscado la defensa, promoción y conservación de los derechos colectivos de los pueblos. Dichos movimientos y voces reclaman la resignificación de la vida.

Para Arbeláez-Campillo y Villasmil Espinoza (2020), lo anterior puede presentarse como la “única vía posible para superar las paradojas ‘de las democracias burguesas del occidente hegemónico’ y lograr el desarrollo pleno de la condición humana y la autodeterminación de los pueblos oprimidos [...] (p. 498); mientras que Huntington (2005) considera que, la tomar del poder, fuerza y presencia creciente de las civilizaciones consideradas como no occidentalizadas en el plano internacional ocasionará que el occidente comience a desarrollar un mejor entendimiento de los fundamentos culturales que subyace a otras civilizaciones. Huntington (2005), en su texto *Who are we?* Describe que derivado de los procesos marcados por el crecimiento demográfico y económico de los pueblos y naciones, se generará un sistema de civilizaciones multipolar y más plural que el existente.

No obstante, en la actualidad existe en el mundo un debilitamiento en el orden material y simbólico de los desarrollos, modelos y planteamientos; en los ámbitos cultural, económico, político y social que atraviesa el conjunto de saberes y conocimientos, generados en el seno de sociedades modernas con graves afectaciones a aquéllas no reconocidas, en el plano geopolítico, como occidentalizadas fundamentalmente.

En su artículo titulado *Escenarios prospectivos de un nuevo orden internacional que se vislumbra luego de la pandemia de Covid-19*, Arbeláez-Campillo y Villasmil Espinoza (2020) recupera a lo expuesto por Parra (2020), y apuntan que, el Nuevo Orden Mundial (NOM) como posibilidad para la sostenibilidad del planeta debe contar con al menos,

[...] dos aspectos cruciales [...] Por una parte, se debe desconcentrar la acumulación de riquezas en el 1% de la población que además ha instrumentalizado los recursos naturales no renovables en su afán desmedido de lucro. Por la otra, los modelos productivos más allá de sus peculiaridades ideológicas deben subordinar la búsqueda del crecimiento económico a la permanencia de la

vida en el planeta para lo cual urge asimismo el desarrollo de tecnologías limpias y la superación definitiva de los combustibles fósiles como forma predominante de energía [p. 500].

Ahora bien, desde una visión del desarrollo económico cuya base han sido los procesos de modernización de los modos de producción y distribución de los bienes mediante los procesos de industrialización; es decir, desde una racionalidad puramente instrumental y de búsqueda voraz de la rentabilidad, esto ha llevado a la crisis de los propios modelos económicos que han dominado al mundo, a partir de la segunda mitad del siglo xx hasta nuestros días.

Reflexiones

Inicialmente, se observa una relación entre las prácticas discursivas y las instituciones como parte y fuente para la consolidación de los proyectos hegemónicos de países como Estados Unidos de Norteamérica y otros reconocidos con la categoría de potencias mundiales (Japón, Países Bajos, Rusia, Alemania, Francia e Inglaterra). El lenguaje, en tanto parte de la condición humana, representa la posibilidad para el ordenamiento y expresión del pensamiento. No obstante, de manera histórica, es precisamente a través de los procesos de desmantelamiento de las culturas, como los países ricos se han apoderado del saber de las personas y de los pueblos por medio de la imposición de verdades, en apariencia absolutas, a través de lenguas dominantes.

La expresión social más preocupante al respecto de esta problemática en la actualidad es el analfabetismo de la población a nivel mundial y regional. La negación a la lengua materna representa una constante y permanente negación a la existencia del otro, condicionando y amenazando permanentemente a su posibilidad de vivir y estar en el mundo. El acceso, aprendizaje y uso de la lengua materna tanto oral como en la forma escrita representan prioridades como parte de una forma de resistencia de los pueblos a ser excluidos, ocultados y aniquilados por “voces” que se identifican en sí y para sí como “científicas”.

Los integrantes de las comunidades y pueblos originarios no se ven ni se sienten representados por las imágenes, modelos, constructos teóricos y demás construcciones hechas y expresadas por medio de los lenguajes formales en las disciplinas que actualmente conforman el conocimiento humano. Tal y como se desarrolla en las páginas que integran el presente capítulo, el conjunto de reflexiones derivadas de los trabajos del Seminario Internacional permanente “Ética y Universidad, edición XVIII: alteraciones del *establishment* desde el activismo social. Miradas éticas emancipatorias”, se sostiene la necesidad de desarrollar éticas y prácticas traducidas en acción social, en virtud del reconocimiento y recuperación de la vida, de sus valores y del conjunto de relaciones sociales depositadas y practicadas en los pueblos originarios.

Para ello, el eje para una propuesta en razón de detener el detrimento de los saberes y el conocimiento de los pueblos originarios consistiría en la recuperación de la idea de comunidad, que algunos autores identifican como *comunalidad*, definida como, “[...] una forma de vivir que cobra sentido y se crea en el día a día de la vida comunitaria” (Meza, 2017, p. 155). Así como el fomento, mantenimiento y difusión de la multiplicidad de expresiones y prácticas humanas (como las lenguas originarias) que por siglos han sobrevivido en la oralidad a través del intercambio social. Escribir, documentar y, sobre todo, generar condiciones para que cada día más las personas integrantes de los pueblos originarios, puedan acceder y desarrollarse libremente a través de sus propias lenguas, podría representar un primer paso hacia modelos de convivencia humana más justos y libres.

Dar voz, pasar la palabra podrían ser consignas que, recuperadas y expresadas en políticas públicas y educativas cambiarían el entramado de relaciones sociales que se derivan de la dicotomía: discurso-poder.

Referencias

- Arbeláez-Campillo, D. F. y Villasmil, J. J. (2020). Escenarios prospectivos de un nuevo orden internacional que se vislumbra luego de la pandemia Covid-19. *Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, 22(3), 494-508. <https://doi.org/10.36390/telos223.02>

- Archivo General de la Nación (AGN) (2021, 30 de julio). *Miradas a la rebelión maya que puso en jaque a las castas dominantes de la Península de Yucatán*. <https://www.gob.mx/agn/articulos/miradas-a-la-rebelion-maya-que-puso-en-jaque-a-las-castas-dominantes-de-la-peninsula-de-yucatan?state=published>
- Carrizo, L. (2004). El investigador y la actitud transdisciplinaria: Condiciones, implicancias, limitaciones. En L. Carrizo, M. Espina y J. Klein, *Transdisciplinariedad y complejidad en el análisis social* (Documento de debate, 7). UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000136367>
- Cobo, S. (2005). Samuel P. Huntington. ¿Quiénes somos?: Los desafíos a la identidad nacional estadounidense. Paidós, 2004. 488 pp. (Estado y Sociedad, 122) [Reseña]. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 23(69), 941-945. <https://doi.org/10.24201/es.2005v23n69.402>
- Cuenca-Tovar, R. E. y Beltrán-Ramírez, J. P. (2018). El derecho a la autodeterminación de los pueblos y los movimientos independentistas. *Revista Criterio Libre Jurídico*, 15(2), 111-136. <https://doi.org/10.18041/1794-7200/criteriojuridico.2018.v15n2.5576>
- Dussel, E. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Trotta.
- Feyerabend, P. (1993). Contra el método. En L. Carrizo, M. Espina y J. Klein, *Transdisciplinariedad y complejidad en el análisis social*. UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000382691>
- Foucault, M. (1999). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- . (2005). *El orden del discurso* (Fábula). Tusquets.
- . (2012). *El poder una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI.
- Huntington, S. P. (1993). The clash of civilizations? *Foreign Affairs*, 72(3), 22-49. <https://doi.org/10.2307/20045621>
- . (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós.
- . (2005). *Who are we? The challenges to America's national identity*. Simon and Schuster.
- León-Portilla, M. (2019). *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. UNAM.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. FCE.
- Meza, S. G. (2017). Ética de la investigación desde el pensamiento indígena: derechos colectivos y el principio de la comunalidad. *Revista de Bioética y Derecho*, 41, 141-159. <https://scielo.isciii.es/pdf/bioetica/n41/1886-5887-bioetica-41-00141.pdf>
- ONU. (2018, 26 de abril). *Los indígenas guardan el 80% de la biodiversidad, el resto la hemos exterminado*. ONU. <https://news.un.org/es/audio/2018/04/1432172>
- Orozco, J. L. y Gallegos, J. (coords.). (2016). *El establishment estadounidense y su política exterior*. UNAM.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En D. Assis Clímaco (Sel.), *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructura a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>
- Sapir, E. (1994). *El lenguaje*. FCE.

- Sarzuri-Lima, M. y Viaña, J. (2010). Pensar una ética para la emancipación. *Revista Integra Educativa*, 3(3), 39-61. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1997-40432010000300004&lng=es&tlng=es
- Skutnabb-Kangas, T. (2001). Los derechos humanos y la educación multilingüe desde una perspectiva ecológica. *Revista de Educación*. <https://redined.educacion.gob.es/xmlui/bitstream/handle/11162/76038/008200230395.pdf?sequence=1>
- Vázquez, H. (1982). *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte*. FCE.
- Wallerstein, I. (1974/2011). *The modern world-system: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. University of California