

# Los conocimientos y sus protagonistas<sup>1</sup>

## *Knowledge and its protagonists*

Enviado: 10/04/2018

Aceptado: 15/06/2018

**Hannes Kalisch<sup>2</sup>**

### Resumen

Hace cien años, las sociedades indígenas chaqueñas eran organismos autónomos. Eran estas mismas sociedades las que se responsabilizaban —a través de las personas que las componían— de todos los aspectos de su vida, incluso aquellos de los cuales se plantea hoy con toda naturalidad que deben ser ofrecidos por el Estado, como la salud o la educación. Con esta postura, sin embargo, se oculta y cimienta a la vez el hecho que viven en una situación colonial o de sometimiento. Es una postura que implica ignorar sus potencialidades y hacerlos depender de un protagonismo externo; se corresponde con una forma de pensar que Souza (2010, 2011) llama un “pensamiento abismal”, el cual asume como inexistente aquello que no entra en las coordenadas previstas para describir el mundo y sus realidades sociales. En oposición a este modo de pensar, indagaré sobre

1 El presente texto, que fue presentado en el Congreso CLACSO Paraguay 2017, es la versión resumida de un capítulo que acompaña la recopilación de relatos enlhet “¡No llores! La historia enlhet de la Guerra del Chaco, editada por Hannes Kalisch y Ernesto Unruh y a ser publicada en 2018 en Asunción (CAV/Museo del Barro & ServiLibro).

2 Hannes Kalisch es co-fundador y miembro activo de *Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet* ([www.enlhet.org](http://www.enlhet.org)). En el marco de este instituto se dedica a la recopilación de la memoria enlhet, toba-enlhet y guaná, cuyos resultados se editan y publican en la respectiva lengua autóctona como parte de una “Biblioteca en voz original” para el uso dentro del pueblo mismo. Además, ha trabajado sobre los impactos que el despojo y la exclusión de los pueblos originarios ha tenido a nivel ideológico. Sobre todo, le interesa comprender la razón, el proceso y los resultados de la pérdida de posibilidades de actuación que han sufrido los pueblos indígenas, para encontrar pistas que indiquen vías posibles para que recuperen y fortalezcan su protagonismo propio. Concretamente, ha publicado varios análisis sobre la historia del pueblo enlhet, sobre la convivencia interétnica chaqueña, sobre las lenguas enlhet-enlhet y sobre el impacto de la educación ajena sobre los procesos de aprendizaje autóctonos.

lo que significa pensar un protagonismo autóctono en relación con la construcción y el manejo de conocimientos que supera la naturalización de la lógica colonial; en otras palabras, sobre una epistemología propia y el espacio que necesita. Eso requiere reflexionar sobre la validez de una perspectiva que no comparte los presupuestos epistemológicos (y hasta ontológicos) de la perspectiva hegemónica; sobre la conexión entre el manejo de conocimientos y las posibilidades de protagonismo; sobre lo que es conocimiento válido para las sociedades autóctonas y quiénes son sus protagonistas. Requiere, asimismo, abordar el tema de la comunicación entre sociedades radicalmente diferentes y entre sus respectivos especialistas.

## **Palabras clave**

Enlhet, protagonismo propio, epistemología indígena, colonización, comunicación interétnica.

## **Abstract**

A century ago, the indigenous societies of the Chaco region in the lowlands of South America, were autonomous entities. These societies, through their members, were responsible for providing for all aspects of their daily lives. Today, however, there is an ingrained expectation that the State should be the main provider of services such as health care and education. This perspective, however, obscures and further embeds the fact that these indigenous people live in a colonial situation, which is a position of subordination. It is a perspective that ignores the potential of indigenous societies and rather makes them dependent on an external protagonism, a way of thinking that Souza (2010, 2011) calls “abyssal thinking”, which ignores the existence of anything that does not fit the accepted framework used to describe the world and its social realities. In juxtaposition to that way of thinking, I will analyze what it means to think about autochthonous protagonism in relation to knowledge production and knowledge transmission that moves past the automatic absorption of the colonial logic; that is, an autochthonous epistemology and the room it needs to flourish. This requires reflection on the validity

of a perspective that does not share the same epistemological (or even ontological) logic as the hegemonic perspective, reflection on the connection between knowledge management and empowerment potential, and reflection on what qualifies as valid knowledge for indigenous societies and identifying their protagonists. This is also a call to pay special attention to the communication between societies that are radically different, and their respective experts.

### **Key words**

Enlhet, autochthonous protagonism, native epistemology, colonization, interethnic communication.



La respectivas perspectivas de las distintas sociedades indígenas dentro del Paraguay son radicalmente diferentes de la perspectiva desde la cual mira una sociedad que se orienta en el modelo hegemónico occidental. Sintetizando bastante, el *mainstream* de la perspectiva occidental –de la de hoy, pues los axiomas y las perspectivas cambian a lo largo del tiempo– se basa sobre el axioma de que el mundo no contiene más que aquello que está definido por las leyes naturales y lo que está, por ende, sujeto a una posible investigación: *el mundo contiene* solo aquello que puede investigarse (Feyerabend, 1991: 88s). Desde esta perspectiva, la conexión ideal con el mundo depende fundamentalmente del conocimiento que permite su control. La perspectiva de los pueblos indígenas en el Paraguay, en cambio, –que se inscribe en una compleja tradición americana– se basa sobre el axioma de que *en el mundo existen* diferentes estratos de sociedad –humanos y no humanos– que interactúan, aunque no todos sean visibles a simple vista. Desde esta perspectiva, la conexión ideal con el mundo depende fundamentalmente de la construcción de sociedad entre cada uno de estos estratos y dentro del propio a través de una integración equilibrada de la diversidad.

Como se ve, las dos perspectivas surgen de mundos que están compuestos de forma diferente. Por eso, además de orientar a ideas variadas de cómo ubicarse bien en el mundo, remiten a formas distintas de conocer el mundo y hasta de definir lo que son conocimientos y para qué sirven: las dos perspectivas se conectan con epistemologías diferentes.

\*

En el mundo de hoy, la perspectiva hegemónica y las indígenas se relacionan en una condición de desequilibrio. Este desequilibrio se vuelve obvio si se recuerda que hace cien años, las sociedades indígenas chaqueñas eran organismos autónomos. Eran estas mismas sociedades las que se responsabilizaban –a través de las personas que las componían– de todos los aspectos de su vida, incluso aquellos de los cuales se asume hoy con toda naturalidad que deben ser ofrecidos por instituciones del Estado, como la salud o la educación.

Esta práctica tiene efectos claros. Hablamos de una diferencia entre las perspectivas que se produce a partir del arraigo en mundos que están compuestos de manera distinta. Es, así, una diferencia radical que imposibilita expresar un mundo en las categorías y palabras de otro, lo que dificulta inmensamente la comunicación entre la gente con perspectivas distintas. La pronunciación de discursos desde el lado hegemónico que no atiende adecuadamente estas dificultades termina inevitablemente en intentos de convencer y convertir al otro; y la implementación de acciones, en prácticas de someterlo y mantenerlo sometido. Sea por ignorancia o por astucia: con la prestación de servicios elementales —o la usurpación de aspectos existenciales de la vida de toda sociedad— se cimienta el hecho que las sociedades anteriormente autónomas viven en una situación colonial o de sometimiento.

La academia juega un papel crucial en este modo de proceder, porque es la encargada por la sociedad dominante de crear y manejar los conocimientos sobre sí misma y sobre los otros. En la medida en que aumenta la formalidad de una actividad relacionada con las sociedades indígenas, entonces, crece la convicción de que se debe diseñar la misma, o por lo menos avalarla, desde la academia. Por ejemplo, referente al uso de la lengua propia o los procesos de aprendizaje, se piensa que debe haber una gramática escrita para fortalecer una lengua autóctona o que deben existir análisis antropológicos o históricos para confeccionar currículos indígenas. En cambio, los que usan y manejan las lenguas o culturas pueden servir de informantes, pero no se perciben como los protagonistas legítimos de la construcción y del manejo del conocimiento referente a lo suyo a lo largo de una epistemología propia. Si bien, entonces, el aporte de la ciencia moderna a los procesos concretos pocas veces es significativo, la palabra de los que se consideran representantes de la academia, sean reconocidas por ésta o no, tiene mucho poder para rechazar propuestas o descartar posibilidades; tiene, así, un gran potencial de crear dudas. Debemos, por ello, tener claridad sobre la contribución que la ciencia, desde su condición privilegiada, puede hacer a la vida en las sociedades indígenas, permitiendo reconectar la vida concreta con categorías propias de los respectivos pueblos.

\*

La academia se percibe a sí misma como el único espacio posible para la construcción de conocimientos, con lo que descarta la idea de que puedan existir círculos de conocimiento —con otros objetivos, metodologías, contenidos— fuera del suyo. Se adjudica, así, el monopolio para decir qué es conocimiento válido y cuál conocimiento es válido; lo que significa, en la práctica, que algo se vuelve conocimiento al ser representado por ella. Al mismo tiempo, como para el discurso occidental en general, para la academia el mundo coincide con lo que ella ve desde su perspectiva (Feyerabend, 1991: 113s). Por lo tanto, la inclusión de la academia en cualquier modelo de comunicación produce una doble exclusión de las diversas sociedades indígenas: la de su perspectiva y la de los conocimientos que se han construido a partir de la misma (y la forma de hacerlo). Con esta exclusión doble se descarta desde la misma teoría la posibilidad de un protagonismo propio de las sociedades autóctonas hasta en lo que atañe a su propia vida. Por consecuencia, se vuelve inevitable plantear un protagonismo externo; y eso es proponer una práctica colonial. Como ha resaltado Sousa Santos (2010, 2011), este carácter colonial es inherente a la modernidad, la cual está caracterizada por una línea abismal entre las sociedades metropolitanas y las sociedades coloniales. Concomitantemente, la epistemología occidental está comprometida con lo que él llama un “pensamiento abismal”, del cual, enfatiza, ni siquiera se salen las vertientes más críticas de las ciencias sociales. Es un pensamiento que define lo que existe y, a la vez, aquello que no existe porque no entra en las coordenadas previstas para describir el mundo y sus realidades sociales. Orienta, así, a la disyuntiva de la inclusión y la exclusión, sobre la cual se determina, después de todo, el derecho que uno tiene o no a un protagonismo propio.

Se sostiene comúnmente que cuestionar el papel de la academia implica la renuncia a la calidad —o, en sus propias palabras, el rigor—; y, así, a la posibilidad de contar con conocimientos fiables. En realidad, sin embargo, significa solamente que se renuncia a la exclusividad de las metodologías y categorías académicas y se abre a la opción de que la sociedad autóctona defina lo que es calidad y conocimiento fiable para ella a partir de su metodología y desde su perspectiva y su práctica (Kalisch, 2012).

Cuestionar el rol de la academia, entonces, no significa renunciar a la racionalidad y decir que vale todo. Pero sí, significa que vale mucho más de lo que la academia se imagina. Es reconocer que la racionalidad no lleva necesariamente al camino que la academia ha tomado para raciocinar y que, junto con los modelos de desarrollo, ha llevado al planeta al borde del colapso. Es entender que lo que se dice, hace y experimenta en el presente se deduce, con la *lógica propia*, de aquello que fue dicho, hecho y experimentado con anterioridad: cada sociedad define lo que vale desde su proceso histórico particular.

\*

Para ninguna sociedad que se encuentra del otro lado de la línea abismal es trivial dar el espacio que corresponde a la perspectiva propia; y mucho menos lo es para una sociedad tan pequeña como las indígenas en el Paraguay. El proceso colonial ha arrasado no solo con los conocimientos y saberes, sino con las mismas metodologías y epistemologías propias; ha eliminado los espacios dentro de los cuales se producían y manejaban conocimientos; ha producido un vacío tremendo con relación a las posibilidades de manejar y aplicar conocimientos; en general, ha creado un mundo con posibilidades altamente reducidas de protagonismo. Ahora bien, la insistencia en el protagonismo autóctono no apunta a desacreditar de entrada todo conocimiento que la academia haya construido o los aportes que pueda dar. Requiere, más bien, darse cuenta de que sus conocimientos existen al lado de otros conocimientos, y no por encima de los mismos; que ellos son una parte, nada más, de una pluralidad de tradiciones de crear y manejar conocimiento; es decir, de conceptos muy diversos de lo que es conocimiento, de modos no menos diversos de crearlo y de criterios para validarlo: de una pluralidad epistemológica, la cual coincide con el inmenso potencial cognitivo y crítico que ofrecen los sistemas lingüísticos, las construcciones categoriales y los universos simbólicos distintos. La insistencia en el protagonismo autóctono supone, así, poner en duda los fundamentos epistemológicos (y hasta repensar los ontológicos) que reinan, para dar espacio a esta diversidad —cuya asunción es un acto insurgente, en cuanto desafiante al modelo hegemónico—.



Supone, asimismo, insistir en una necesaria conexión entre los conocimientos y el contexto propio; es más, se trata de conocimientos que requieren un compromiso con este contexto.

El tema de dar el espacio que corresponde a la perspectiva propia es complejo. Me limito aquí a recordar que esto implica caminos y espacios que las sociedades indígenas las deben construir y afirmar ellas mismas, a la vez que no pueden hacerlo tampoco solas. Deben encontrar a otros con los que compartan la condición de estar en el mismo lado de la línea abismal, sometidos a las sofocantes ideologías y prácticas que reinan en, rodean y penetran sus sociedades. Al mismo tiempo, aunque son caminos y espacios que se construyen en y desde la sociedad, no desaparecen la necesidad ni la posibilidad de que sean respaldados desde una mirada panorámica que, al describirlos, facilite ver, por ejemplo, potenciales autóctonos, pero también adversidades y los tentáculos de una lógica del sometimiento que actúan desde dentro y fuera de la sociedad propia. Apoya, así, la discusión de la sociedad sobre los procesos y dinámicas de los cuales ella es sujeto y a los cuales está sujeta. Sin embargo, con la cuestión de tal acompañamiento desde una mirada panorámica que respalde el entendimiento de procesos y dinámicas entramos en otro tema complejo y hasta espinoso, en el cual me quiero detener un momento porque toca directamente el referido ámbito de la comunicación.

Es un tema complejo, porque el entender se protagoniza desde muchos lados y para diversos fines: los procesos de entendimiento tienen actores muy diferentes que se relacionan, además, de distintos modos entre sí. Es un tema espinoso, pues por más que el acompañamiento desde una mirada panorámica se realice con buenas intenciones, existe el peligro tremendo de que siga nutriéndose del pensamiento abismal que hace repetir la exclusión e imposibilita, en realidad, cualquier compartir que merezca este nombre. Nadie, pues, se libera fácilmente y de golpe del pensamiento hegemónico que penetra todo y a todos, ya que su superación no se da por la generación de alternativas que se siguen derivando de los términos existentes. Más bien, “requiere un pensamiento alternativo de alternativas” (Sousa Santos, 2010: 47) que solo con una distancia teórica y epistemológica de la tradición occidental y su pensamiento

abismal es pensable desarrollar. Para adquirir esta *distancia* y avanzar en la afirmación de un pensamiento diferente –de una epistemología alternativa–, es imprescindible indagar lo vigente y emergente en las realidades sociales y reconocerlo. Es, pues, en las polifónicas prácticas sociales donde se hallan esas “tendencias latentes que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado en lo que concierne al entendimiento y a la transformación del mundo” (ibíd.). Solo con una *cercanía* a las diversas realidades existentes es posible apropiarse de esas alternativas a las formas occidentales modernas de pensar y actuar que orientan al equilibrio; que ayudan, a la vez, a liberarse cada vez más del pensamiento abismal que las motiva.

\*

Centrémonos en los actores de un acompañamiento panorámico de procesos autóctonos; sobre los que indagan y describen esos procesos sociales y políticos concretos que no se desarrollan desde la lógica dominante. Recordemos que la cuestión del conocimiento está directamente ligada a la de las posibilidades de protagonismo, lo que me ha motivado a resaltar la importancia de una conexión entre los conocimientos, el contexto y el compromiso con este contexto. Si se pretende prevenir en lo posible el ataque colonial a los modos autóctonos de conocer, la atención a este nexo no es negociable. Se corresponde con un vínculo, cuyo cuidado es de la misma forma imprescindible, entre el habla, la realidad –social, política, cultural, lingüística, histórica– específica y el compromiso con la misma. El reconocimiento de este vínculo orienta a asumir que el habla sobre la sociedad no es independiente de la posición que tiene en relación con esta sociedad el que habla; y que, a la vez, influye sobre ella de una forma u otra. Aunque, entonces, el acompañamiento desde una mirada panorámica puede ser realizado tanto por miembros de la sociedad como externos, existen dos requerimientos indispensables para unos y otros que son técnicos y éticos a la vez y que definen lo que entiendo como compromiso con el contexto y con los actores que hacen a este contexto. Tanto los de afuera como los de adentro deben apropiarse de estrategias que los habiliten a tomar consciencia del pen-

samiento abismal y liberarse del mismo –insisto: también los de adentro, pues el pensamiento hegemónico ha penetrado todo y a todos–. Unos y otros, también, deben estar en condiciones de ver con los ojos de los de adentro –algunos de los de adentro, al pasar por procesos educativos que aborrecieron lo autóctono, lo han desaprendido–. Más allá de esta limitación, sin embargo, los que viven desde lo de adentro –por ejemplo los relatores enlhet– están en condiciones inmensamente mejores que alguien de afuera para realizar el acompañamiento panorámico. Al mismo tiempo, no obstante, su condición para poder realizarlo mejor va emparejada con el hecho de que sus expresiones compaginan menos con los discursos dominantes. Esta es la razón por la cual no se los puede ver –o no se los quiere asumir– como pensadores activos y relevantes, y nunca se los ha escuchado; en consecuencia, ellos intentan cada vez menos hacerse escuchar, a menudo ni siquiera frente a su propia gente. De esta manera, tanto la incapacidad como la indisposición de ver y escuchar al otro instalan silencios que lo vuelven *de hecho* invisible (Kalisch, 2014a; b). Un acompañamiento a los procesos autóctonos debe ser de manera tal que apoye a que aquellos que acompañan desde adentro se reinstalen como actores del conocer.

Hablando de los actores de un acompañamiento panorámico de procesos sociales y políticos concretos, no basta referirse al origen –desde dentro o desde fuera de la sociedad correspondiente– de ellos. Además, debe diferenciarse si se dirigen a la sociedad autóctona o a la dominante (la idea de que puedan dirigirse a las dos a la vez es, tal vez, solo otra manifestación del pensamiento abismal porque implica unificar lo radicalmente diverso, lo que solo es posible si una de las partes se impone). Limito el presente párrafo al caso de una persona externa a la sociedad autóctona pero que se expresa hacia la misma (y que, por supuesto, cumple con los dos requerimientos indicados). Sabe que, al expresarse, entra en algún modo de comunicación con esta sociedad y que sus palabras producen efectos en ella. Sin embargo, no tratará de deshacerse de la responsabilidad que ello implica, poniendo como pretexto una neutralidad con relación al contexto que describe. Al desistir, así, de reclamar para sí una independencia que sabe que no existe, dejará de sostener que sus

interpretaciones de procesos y dinámicas expresan una verdad que existe más allá del contexto al que corresponden. Dejará, por ello, de aspirar a la formulación de abstractas teorías universales que generalicen sus observaciones *desde una perspectiva particular*. Asimismo, no se sentirá tentada de reclamar una inventada capacidad prescriptiva de procesos y un falso liderazgo intelectual que le atribuiría el manejo de estas teorías universales. Sabe, pues, que las mismas manifiestan en realidad una práctica de negar la diversidad e inhabilitan, así, a hablar adecuadamente del mundo que no es un solo mundo.

Su responsabilidad, que asume en cambio, se presenta de diferentes maneras. No sostiene *crear* conocimientos, sino que sabe que no hace más que *resaltar* conocimientos. Al mismo tiempo, se interesará por aprender mucho de la gente que hace al contexto que describe, y no solo por describir; por ejemplo, se interesará por aprender la forma de relatar de los ancianos enlhet que emplean imágenes en vez de fórmulas (para superar el pensamiento abismal, las formas en las cuales fue cimentado se deben sustituir por modos de pensar y hablar que no lo transportaban). Aunque no renuncia a la síntesis, no le motivará el conocimiento por el conocimiento, sino un conocimiento que esté vinculado a la sociedad —que es una colectividad de actores— y que tiene, por ello, el potencial de apoyar la vida de éstos, sea en el ámbito que sea. Siempre atento a las interferencias de dinámicas complejas y contradictorias —que se desarrollan, además, entre múltiples silencios— examinará “temas olvidados, alianzas perdidas, errores no reconocidos, promesas incumplidas, traiciones disfrazadas” y dolores encubiertos dentro de la sociedad (Sousa Santos, 2011: 21). Asumirá, a la vez, que es imprescindible hablar desde las categorías que están manejadas por la respectiva sociedad y en su tradición. Solo de esta manera, pues, puede incluir las riquezas y libertades para la reflexión que ofrecen aquellos términos de su lengua que no hayan sido plasmados por el pensamiento abismal; o menos, por lo menos. Solo así, puede ver y resaltar los potenciales históricos y presentes de la sociedad diferente. Solo de esta forma, sus expresiones serán comprensibles —y, por ende, útiles— para la misma, de modo que ella las pueda recibir y reconstruir, o rechazar. En fin, asume su responsabilidad de una manera con la cual

puede apoyar que se aclare el horizonte de las posibilidades y ayudar a imaginar nuevos horizontes.

En cambio, cuando el que indaga y describe se dirige a la sociedad dominante, cumpliendo con el primer requerimiento no hablará en el lugar del otro, representándolo ilegítimamente; ni juzgará sobre la veracidad de lo descrito *desde la mirada hegemónica* (no nos olvidemos de que las perspectivas indígenas parten de mundos que están compuestos de forma diferente del hegemónico). Más bien, se entenderá como parte de un proceso de articulación entre actores sociales radicalmente diferentes que está orientado al equilibrio. Cumpliendo con el segundo requerimiento, estará habilitado a facilitar, en este sentido, el acceso a las voces y miradas de la gente, haciéndolas escuchar y dando pistas para comprender su trasfondo simbólico y categorial. Será una persona que las hace pasar de un mundo a otro, un “pasador” de voces y miradas (Hassoun, 1996). Los conocimientos que se generen en este proceso pueden ser más que conocimientos sobre el otro. Tienen el potencial de volverse conocimientos que habilitan a compartir con él.

\*

La dinámica colonial se reproduce a partir de la lógica de una representación única que la hace inherentemente elitista y crea, así, una estratificación que echa las bases para manejos de dominación e imposición hegemónica. Entonces, para ver y pensar al otro –y la misma convivencia– en un paradigma que no esté ligado a la colonia, el giro del protagonismo de una élite al de las colectividades diferenciadas es uno de los pasos imprescindibles (es un giro que remite a la cuestión de quién representa a quién). Coincidentemente, la descolonización de la ciencia (y de la historia) no puede ser un acto realizado por algunos especialistas que se interesan más que otros por las voces de los colonizados. Más bien, se refiere a un modo de comunicación entre las sociedades que conviven dentro del Paraguay, con el cual se asume que viven desde narrativas diferentes; se garantiza la posibilidad de hacerlo; y se habilita la articulación desde sus respectivas particularidades.

Ahora bien, las narrativas tanto de las sociedades indígenas como las de la paraguayana fueron colonizadas. Fácilmente, entonces, los actos de una comunicación concreta desde las narrativas diversas se encuentran sobre esta lógica colonial compartida, la cual está apoyada claramente por las constelaciones actuales de poder, y encaminan un curso cuya salida es idéntica a su propio inicio. Para salir de este círculo fatal que obstaculiza la construcción de un nuevo equilibrio, necesitamos insumos que provengan, por ejemplo, de los relatos de los portadores de la memoria o de gente con visión y arraigo —sin arraigo no puede haber visiones—, cuyas palabras tengan el potencial de cambiar nuestras miradas (pero no para que se vuelvan nuestros líderes). Necesitamos personas que reconozcan estos insumos y necesitamos, dentro y entre las sociedades, procesos de comunicación a través de los cuales se retomen los mismos y que abran, así, a esos pequeños pasos que reconfiguran lentamente lo que se ve; que habiliten, así, a salir cada vez más de las imposiciones del presente y a avanzar hacia nuevas formas de convivencia.

\*

Con el cambio del protagonismo de una élite al de las colectividades diferenciadas no se renuncia a la necesidad de contar con expertos. Este giro supone, más bien, rever el rol de los especialistas en relación con la sociedad y las pautas de interacción entre ambas partes. De esta manera, se abre una amplia gama de cuestiones complejas y desafiantes sobre la generación y el manejo de conocimientos, saberes y sentidos; aunque no las puedo abordar en este espacio, repito que deben ser encaradas desde las prácticas vigentes en las distintas sociedades y desde su potencial de imaginación. En general: la referida vuelta protagónica supone darse cuenta de que hay soluciones históricamente aprobadas en las sociedades con sus tradiciones diversas que superan ampliamente lo que el modelo hegemónico posibilita imaginar. Significa, así, redefinir el lugar desde el cual se esperan las soluciones; entender que no hay una sola solución, sino solamente alternativas que se construyen de forma compartida (Pannikar, 1993). O, como afirma Sousa Santos (2011: 28): “Tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas.”

## Referencias Bibliográficas

- Feyerabend, P. K., (1991), *Three Dialogues on Knowledge*, Oxford: Blackwell.
- Hassoun, J., (1996), *Los contrabandistas de la memoria*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Kalisch, H., (2012), “El derecho a vivir desde las lenguas indígenas, o, Pensando el conocimiento desde las sociedades autóctonas”. En I. Telesca y G. Insaurralde (Eds.), *Melià ... escritos de homenaje* (pp. 83-100), Asunción: ISEHF.
- Kalisch, H., (2014a), “Espacio propio y participación”. En L. Schwartzman (Ed.), *Tekoporã. Cuadernos Salazar 2* (pp. 30-33), Asunción: Centro Cultural de España ‘Juan de Salazar’.
- Kalisch, H., (2014b), “Lecturas y contralecturas. La necesidad del espacio propio”. En L. Schwartzman (Ed.), *Tekoporã. Cuadernos Salazar 2* (pp. 106-113), Asunción: Centro Cultural de España ‘Juan de Salazar’.
- Panikkar, Raimon. 1993. “La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos”. *Wiñay Marka*. Nro. 20: 15-20.
- Sousa Santos, B., (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo: Trilce.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2011. “Epistemologías del Sur”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 16, nro. 54: 17-39.