

¿(Des)centralización de los sistemas de conocimiento indígena?

De la teoría a la práctica

Yolanda López-Maldonado

Indigenous Science

ORCID: 0000-0002-0775-4919

Lilith Jarlik

Leibniz Universität Hannover

ORCID: 0009-0004-8509-7485

Resumen

Los Pueblos Indígenas poseen importantes conocimientos que nos ayudan al mantenimiento de la diversidad del paisaje cultural y biológico del mundo, y con ello contribuyen a lograr una verdadera transformación hacia la sustentabilidad. Sin embargo, sus conocimientos, ideas, prácticas, necesidades y valores continúan siendo descontextualizados e instrumentalizados en las agendas globales de la conservación. Aunque existen avances en la política internacional relativa a la promoción de los derechos Indígenas, lo que repercute positivamente en el acceso y la difusión de sus voces en los discursos medioambientales locales y globales, los retos siguen caracterizándose por continuidades coloniales. Este artículo explora el dilema de que los sistemas de conocimiento Indígena deberían formar parte central de los discursos medioambientales, pero siguen siendo descentralizados por factores históricos, sociopolíticos y económicos resultando en un *Epistemicidio*, o marginación sistemática. Identificamos la necesidad de deconstruir las Colonialidades del Saber y de la Naturaleza en las esferas científicas y políticas de la conservación, y concluimos con la imperativa necesidad de preservar íntegramente los sistemas de conocimiento Indígena. Proponemos pilares de acción para integrar ética y adecuadamente el papel de los Pueblos Indígenas en estos debates, posibilitar el aprendizaje mutuo y evitar mayor erosión de estos conocimientos.

Palabras clave: Pueblos Indígenas, Conocimientos indígenas, Participación Indígena, *Epistemicidio*, Descolonización.

Abstract

Indigenous Peoples possess significant knowledge that aids in maintaining the diversity of the world's cultural and biological landscapes, thereby contributing to the transformation towards sustainability. However, their knowledge, ideas, practices, needs, and values continue to be decontextualized and instrumentalized within global conservation agendas. Despite advancements in international policy regarding the promotion of Indigenous rights, which positively impact the access and dissemination of Indigenous voices in local and global environmental discourses, the challen-

ges remain characterized by colonial continuities. This article explores the dilemma that Indigenous knowledge systems should be central to environmental discourses, yet remain marginalized due to historical, sociopolitical, and economic factors, resulting in an *Epistemicide*, or systematic marginalization. We identify the need to deconstruct the Colonialities of Knowledge and Nature within the scientific and political spheres of conservation and conclude with the urgent and imperative necessity to fully preserve Indigenous knowledge systems. We propose pillars of action to ethically and appropriately integrate the role of Indigenous Peoples in these debates, facilitate mutual learning, and prevent further erosion of this knowledge.

Key words: Indigenous Peoples, Indigenous Knowledge, Indigenous participation, *Epistemicide*, Decolonization.

1 Introducción. Los Pueblos Indígenas y su trascendencia para el discurso global sobre la naturaleza, el clima y la sostenibilidad

En los debates sobre la preservación de la diversidad cultural y biológica del mundo, los Pueblos Indígenas desempeñan un papel crucial, no solo por su profundo conocimiento en torno a la sostenibilidad, sino también por su capacidad para gestionar y conservar ecosistemas. El conocimiento Indígena juega un papel crucial en la gestión de los recursos naturales, ofreciendo perspectivas únicas y prácticas probadas a lo largo del tiempo. Además, su cosmovisión holística, que integra dimensiones sociales, espirituales y ambientales, y sus prácticas de manejo de recursos naturales, han demostrado ser resilientes y adaptables. Numerosos ejemplos han demostrado la eficacia de las contribuciones Indígenas de sus observaciones (López-Maldonado *et al.* 2024). El creciente reconocimiento del valor e importancia de los conocimientos Indígenas ha llevado a un aumento en las discusiones tanto en el ámbito político como en el científico sobre su definición, alcance y aplicación. Sin embargo, a pesar de este progreso, la realidad de los Pueblos Indígenas a menudo contrasta fuertemente con estos desarrollos positivos y muchas comunidades Indígenas continúan enfrentando marginación, pérdida de sus derechos sobre la tierra y sus territorios, y exclusión de los procesos de toma de decisiones que afectan directamente a sus territorios tradicionales y formas de vida.

A pesar de los progresos en la política internacional para promover los derechos de los Pueblos Indígenas, que han facilitado un mayor acceso y visibilidad de sus voces en los discursos ambientales a nivel local y global, los desafíos persisten y están profundamente arraigados en las continuidades coloniales. Si bien el reconocimiento de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas representa un paso importante, una adecuada y respetuosa implementación de estos procesos sigue poniendo serios obstáculos, dificultando una verdadera protección de los territorios y ecosistemas que estos pueblos gestionan.

A la fecha, no existe una definición única para los numerosos Pueblos Indígenas en el mundo, pero en los acuerdos internacionales sobre sus derechos se proponen ciertos criterios, siendo el de la autoidentificación el de mayor relevancia¹ (cfr. UN 2007: § 3; ILO 1989: § 1-2). Este artículo analiza el dilema de que los sistemas de conocimiento Indígena deberían ocupar un lugar central en los discursos ambientales, pero continúan siendo relegados debido a factores históricos, sociopolíticos y económicos, lo que resulta en un *Epistemicidio* o una marginación sistemática.

Los Pueblos Indígenas están distribuidos en más de 90 países en todos los continentes y gestionan más de una cuarta parte de la superficie terrestre mundial (Garnett *et al.* 2018), mientras que gestionan aproximadamente el 80% de las áreas más importantes de biodiversidad del mundo, aunque comprenden tan sólo el 6% de la población mundial (The World Bank 2023). Los Pueblos Indígenas expresan una profunda conexión espiritual con la naturaleza reflejada a lo largo de milenios de administración, manteniendo ecosistemas que son esenciales para la producción de alimentos, el suministro de agua dulce y la estabilidad climática (Berkes 2012). Gran parte de sus relaciones con la naturaleza se basan en el conocimiento heredado de sus antepasados.

2 La relación integral entre Naturaleza, Conocimiento y Lengua en los Pueblos Indígenas

2.1 De su relación con la naturaleza

Los Pueblos Indígenas aprenden sobre el medio ambiente y del medio ambiente, lo que los ha llevado a una comprensión profunda del mundo natural (Nakashima *et al.* 2012), el cosmos y el uso de tecnologías, como el fuego o la utilización del agua con complejos sistemas de riego como el caso de los Falaj en Omán o el caso de las terrazas entre los Mayas en Centroamérica (Leonard *et al.* 2020). Junto con el conocimiento de las especies y las funciones de los ecosistemas, una característica importante del conocimiento Indígena involucra una filosofía y cosmovisiones: una ética ambiental y componente espiritual que da forma a los valores culturales, las normas básicas y las reglas de una sociedad (por ejemplo, el respeto a la naturaleza), y sirve como los elementos fundamentales que dan forma a todos los demás aspectos del conocimiento Indígena (López-Maldonado en prensa). Los Pueblos Indígenas en general, crean un vínculo emocional con la naturaleza, aunque es poco probable que escapen de los efectos sociales, culturales y ecológicos de la globalización.

Debido a lo anterior, los Pueblos Indígenas se han convertido en actores centrales en la protección de la naturaleza ya que sus conocimiento y observaciones contribuyen a la conservación de importantes ecosistemas y biodiversidad en todo el mundo. Sin embargo, los Pueblos Indígenas resultan ser de los grupos más vulnerables ya que se ven amenazados incesantemente con la pérdida de sus sistemas tradicionales, su medicina, sus medios de subsistencia y otros elementos de la naturaleza importantes para ellos (Díaz *et al.* 2019; McElwee *et al.* 2020).

2.2 De sus lenguas tradicionales

A pesar de ser actores centrales de la conservación de la naturaleza, la capacidad de los Pueblos Indígenas de salvaguardar por sí mismos su conocimiento tradicional, patrimonio vivo y lenguas se ve gravemente afectada. Cabe destacar que las lenguas Indígenas constituyen importantes reservorios de información sobre la biodiversidad, ecosistemas y naturaleza en general. Por ejemplo, de las 7000 lenguas habladas en la actualidad, la mayoría son lenguas Indígenas. Sin embargo, al menos el 43% están amenazadas y en peligro de desaparecer (IWGIA 2019).

Cada lengua Indígena está fuertemente ligada a su cultura respectiva, tal como a su conocimiento y las posibilidades de transmitirlo de una generación a otra (Boroditsky 2011: 64; UNESCO 2024: 124). Además, la lengua originaria es esencial para guardar estas ideas, también por su vínculo directo con la cultura, para preservar una integridad y transmitirlo entre

sociedades sin caer en un supuesto universalismo occidental (Vignola 2023: 165). Es decir, no se asume aquí que todos tengan que aprender una lengua Indígena, pero sí todos los grupos y sociedades que poseen una lengua, tienen derecho a preservarla. Por ejemplo, ciertos términos y conceptos, como el de la *Pachamama* o el Buen Vivir, se formularon en lenguas no-coloniales y se refieren a ideas y prácticas que se alejan de una comprensión eurocéntrica. Además, el conocimiento tradicional se almacena principalmente de forma no escrita y usualmente se transmite de generación en generación de forma oral. Por ello, con la pérdida de la lengua, el conocimiento Indígena es vulnerable a una mayor erosión y pérdida. Al mismo tiempo, la negación del conocimiento oral de los antepasados y los pueblos por parte de la comunidad científica eurocéntrica es una forma colonial de exclusión cognitiva sistemática que resulta necesario descolonizarse (Vignola 2023: 165).

2.3 De sus conocimientos ecológicos

2.3.1 El conocimiento Indígena en las esferas políticas

Dado el papel que desempeñan los Pueblos Indígenas en el mantenimiento de importantes ecosistemas, sus preocupaciones, necesidades y visiones deben ocupar un lugar central en las decisiones y acciones de conservación. Las esferas científicas y políticas del mundo occidental como la Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas (IPBES), el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CBD) (las siglas en inglés) y otros marcos globales para la conservación, por ejemplo, están tratando cada vez más de incorporar los conocimientos Indígenas en sus procesos (McElwee *et al.* 2020; Ford *et al.* 2016; Malmer *et al.* 2020), al tiempo que comienzan a recurrir a argumentos a favor de la adopción de un enfoque más pluralista a la hora de valorar la naturaleza (Martin-López 2021). En muchos de esos casos, también se ha hecho más referencia a los conocimientos Indígenas, en particular al hecho de que sostienen una visión diferente sobre cómo vivir en una relación mucho más armónica con la naturaleza (Huanacuni Mamani 2010).

Las esferas políticas, por ejemplo, han llamado la atención sobre la necesidad de colaborar con los poseedores de conocimientos. De hecho, muchos de los marcos globales actuales han reconocido que el conocimiento tradicional puede desempeñar un papel clave en la resolución de los acuciantes retos medioambientales y ayudarnos a alcanzar los objetivos globales (Tabla 1). Esto es porque se ha comprobado que los conocimientos Indígenas han sido fundamentales para: 1) comprender cómo se han mantenido los ecosistemas y la biodiversidad en el pasado, 2) cómo deberíamos conservarla para las generaciones futuras y 3) porque tienen el potencial de enriquecer nuestra comprensión del cambio medioambiental (por ejemplo, a través de las evaluaciones y el monitoreo ecológico) (Berkes 2012).

La IPBES, por ejemplo, ha propuesto un compromiso sistemático con el conocimiento tradicional y ha creado un marco conceptual para alcanzar un entendimiento compartido sobre los valores de la naturaleza a través de un amplio espectro de sistemas de conocimiento (Díaz *et al.* 2015). La Plataforma reconoce diferentes sistemas de conocimientos, incluidos los sistemas de conocimientos Indígenas y locales, que pueden ser “complementarios” de los modelos científicos y fortalecer los resultados de las funciones de la Plataforma. En el contexto de la Plataforma, el concepto de naturaleza se refiere al mundo natural, énfasis en la diversidad biológica. En el contexto de otros sistemas de conocimientos, el marco comprende categorías como la Madre Tierra y los sistemas de la vida. Sin embargo, desde una perspectiva Indígena, muchas conceptualizaciones siguen sin incluir adecuadamente nociones propias de los Pueblos

Indígenas como la percepción no lineal de la naturaleza y del tiempo. Muchos de los marcos globales, por ejemplo, incluyen la idea de un tiempo propio de nuestra civilización que es la temporalidad “espacializada”, que está en sintonía con la construcción de un sistema de referencia geométrico de tipo global, y ajeno a la idea del tiempo como “duración”. Para los Pueblos Indígenas, el tiempo está relacionado con la “duración”, vista como ciclos.

Descripción

Marcos de Referencia

| | |
|---|--|
| CBD | El artículo 8 (j) hace hincapié en la necesidad de respetar, preservar y mantener los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades Indígenas y ha reconocido que dicho conocimiento puede contribuir tanto a la conservación como a la utilización sostenible de la diversidad biológica (CBD 2020). |
| IPBES | Ha creado un marco conceptual para alcanzar un entendimiento compartido sobre los valores de la naturaleza en un amplio espectro de sistemas de conocimiento (IPBES 2018). |
| SDG (Objetivos Estratégicos de Desarrollo) | Ha reconocido que muchos SDGs y metas asociadas son relevantes para los Pueblos Indígenas. Sin embargo, la agenda descuida aspectos cruciales que son importantes para las comunidades, tal como los derechos colectivos que incluyen el lenguaje (UN s. a.). |

Instrumentos

| | |
|---|---|
| La Declaración Universal de los Derechos Humanos (UN 1948) | El artículo 27 subraya que toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora. Además, el Artículo 7 hace hincapié en la no discriminación y la protección de los derechos humanos, lo que constituye una base importante para la participación libre e igualitaria de los Pueblos Indígenas (UNDHR 2024). |
| Convenio nº169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes | El artículo 13 subraya la necesidad de respetar la importancia de los valores espirituales de los PI afectados en sus relaciones con las tierras y territorios, y en particular los aspectos colectivos de estas relaciones (ILO 1989). |
| Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (UN 2007) | Los Artículos 11 y 31 destacan que los Pueblos Indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar, mantener, controlar, proteger y desarrollar su cultura y sus conocimientos tradicionales, así como las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y cultura, incluidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, entre otros. También que tienen derecho a proteger su propiedad intelectual sobre dichos conocimientos (UNDRIP). |

Descripción

| | |
|-----------------------|---|
| La Declaración de Río | El Principio 22 reconoce el papel vital de los Pueblos Indígenas en la gestión medioambiental y el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. Los Estados deben reconocer y apoyar debidamente su identidad, cultura e intereses y permitir su participación efectiva en la consecución del desarrollo sostenible (CBD Río 1992). |
| Agenda 21 | Capítulo 26 reconoce el papel de los Pueblos Indígenas y sus comunidades, sus valores, conocimientos tradicionales y prácticas de gestión de recursos con vistas a promover un desarrollo sostenible y respetuoso con el medio ambiente (UN 1992). |

Tabla 1. Esfuerzos globales para incluir los conocimientos Indígenas en la conservación

En general, a pesar de los acuerdos internacionales en apoyo de los derechos de los Pueblos Indígenas, las políticas a menudo se quedan cortas a la hora de integrar sus visiones del mundo y, con ello, ponen en peligro el mantenimiento y la revitalización del conocimiento Indígena. El establecimiento de acuerdos globales, con la ambiciosa visión de vivir en armonía con la naturaleza, concebidos por el CBD, es otro ejemplo de la urgencia de comprometerse con los conocimientos Indígenas para frenar la disminución de la biodiversidad. Sin embargo, también representa un claro ejemplo de la falta de una integración justa de los valores y cosmovisiones de los Pueblos Indígenas. La visión del CDB establece que: “Para 2050, la biodiversidad se valora, conserva, restaura y utiliza de forma racional, manteniendo los servicios de los ecosistemas, sosteniendo un planeta sano y proporcionando beneficios esenciales para todas las personas”. Ciertamente, algunos aspectos del conocimiento Indígena se filtran superficialmente como valiosos en esta visión que sintetiza acciones para abordar los retos globales hacia un futuro mejor (CBD 2020). Sin embargo, es evidente que la CDB no incluye las ontologías y epistemologías Indígenas dado que existen importantes diferencias morales y conceptuales en cómo algunos pueblos conciben la vida en armonía con la naturaleza (Recuadro 1).

Recuadro 1. Vivir en armonía con la naturaleza: La perspectiva de los Pueblos Indígenas

Los grupos Indígenas a menudo confieren superioridad al mundo natural en la relación de las personas con la naturaleza (Berkes, Colding y Folke 2000). El concepto de “vivir en armonía con la naturaleza”, por ejemplo, ha estado siempre presente en la mentalidad de muchos grupos Indígenas de todo el mundo a través de perspectivas similares que se solapan con las perspectivas de una “buena calidad de vida” o “vida correcta” en diversos sistemas de conocimiento, culturas y sociedades, como “vivir en equilibrio” y en “armonía con la Madre Tierra” o con conceptos como *Sumaq Kawsay* o *buen vivir* (Huanacuni Mamani 2010; Lajo 2010; Gudynas 2011, 2012; Acosta 2013). Un elemento común en tales expresiones es la defensa de otra relación con la naturaleza (Gudynas 2012): una relación en la que se respeten los valores intrínsecos de la naturaleza y en la que exista un cambio ético y de comportamiento. Sin embargo, esta filosofía rara vez se adquiere a través de documentos escritos, sino que es una visión del mundo que se adopta viviendo, escuchando y aprendiendo con el contexto de la vida en la Tierra. Esta y otras filosofías o explicaciones similares no pudieron ser evaluadas en muchos fundamentos científicos y políticos. Como concepto generado en esferas occidentales, “vivir en armonía con la naturaleza” se relaciona con la noción de proteger la naturaleza, pero la intención no cuestiona el consumismo, la acumulación material y el *Epistemicidio* resultante de otras formas de conocimiento (Turnehoug *et al.* 2012). Así, el concepto, desde una perspectiva occidental, no es compatible en última instancia con la visión de los Pueblos Indígenas de respetar la naturaleza (Huanacuni Mamani 2010). Por lo tanto, los conocimientos Indí-

genas son cruciales para lograr este ambicioso objetivo en todo el mundo. Una mayor atención para salvaguardar dicho conocimiento puede apoyar el bienestar de la humanidad, del planeta y contribuir a hacer realidad dicha aspiración.

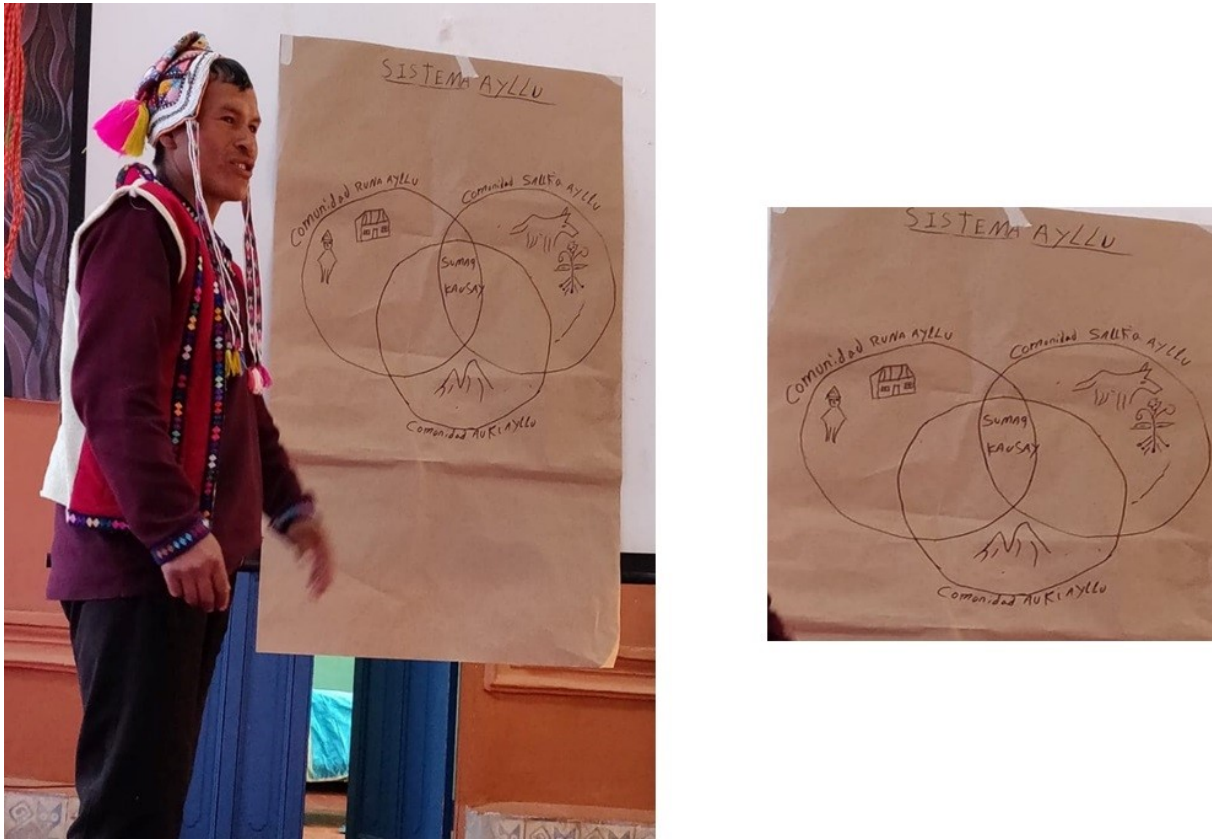


Figura 1. (Y. López-Maldonado): Representación realizada por un agricultor Indígena andino del sistema *Ayllu*, que constituye el *Sumaq Kawsay* o el derecho a vivir. Arraigados en las cosmovisiones Indígenas, estos conceptos se basan en la comprensión de unas “relaciones armoniosas de la humanidad con la naturaleza” y consideran a los seres humanos parte integrante de ella.

2.3.2 El conocimiento Indígena en las esferas científicas

Los Pueblos Indígenas han tenido también una larga tradición en el cuidado de la naturaleza y sus sistemas de valores se basan en conexiones más profundas y respetuosas entre las personas y el mundo natural (Turnhout *et al.* 2012). Por tal motivo, la comunidad científica se ha mostrado especialmente interesada en explorar formas de integrar el conocimiento Indígena con otras formas de conocimiento, ya que existen numerosas pruebas que demuestran que el conocimiento y las observaciones Indígenas han proporcionado información, métodos y prácticas para la conservación, el uso sostenible y la gestión de los ecosistemas (Díaz *et al.* 2019; Berkes 2012), para frenar la pérdida de biodiversidad o el cambio climático (Kimmerer 2013), así como para fundamentar la toma de decisiones (Wheeler 2020). Las esferas científicas continúan por tanto enmarcando sus acciones al tiempo que ven el potencial de realizar investigaciones con los Pueblos Indígenas, presentándolos como los protectores del planeta.

Desde el punto de vista de los foros científicos, a pesar de que ya se están produciendo numerosos intentos bienintencionados hacia la integración de los sistemas de conocimientos Indígenas con otras formas de conocimiento, éstos se están produciendo en un contexto de injusticias y

asimetrías de poder, y las preocupaciones Indígenas continúan siendo desestimadas. Por ejemplo, mientras que los Pueblos Indígenas tienen sus propios métodos y enfoques para comprender el funcionamiento de los sistemas de la Tierra y el cambio medioambiental (López-Maldonado *et al.* 2024), las investigaciones en la que participan los Pueblos Indígenas siguen siendo definidas y llevadas a cabo principalmente por investigadores no Indígenas que, a menudo, no están formados para diseñar y llevar a cabo la investigación con sensibilidad. Además, la mayoría de los proyectos de investigación basados en territorios Indígenas a menudo se conceptualizan sin tener en cuenta sus necesidades, protocolos y calendarios.

Por ejemplo, los procesos de integración de los conocimientos Indígenas con los conocimientos científicos se han hecho populares en la investigación de los sistemas socio-ecológicos y en la ciencia de la sostenibilidad. Esto se debe porque aparentemente es la forma más sistemática de reunir diferentes sistemas de conocimiento para co-producir mayor información. Se han desarrollado procesos similares para la integración del conocimiento Indígena en una variedad de contextos, desde lo local a lo global y desde diversas disciplinas. Sin embargo, en estos procesos, los conocimientos Indígenas se tratan a menudo para que sean coherentes con la ciencia occidental algunas veces de forma extractiva y, como resultado, pueden producirse daños culturales (Latulippe y Klenk 2020). En general, los avances hacia la integración de conocimientos en un enfoque aparentemente más inclusivo, legítimo y transparente, son superficiales y continúan fracasando, incluyendo por ejemplo el método de coproducción de conocimientos (Tengo *et al.* 2018). Desde una perspectiva Indígena, la aplicación de métodos y enfoques que sólo articulan perspectivas occidentales y que no captan plenamente las complejidades del conocimiento tradicional, a la vez que reducen los valores de los Pueblos Indígenas a unidades métricas o a fábulas y folklorismos, puede socavar fuertemente las formas de pensar Indígenas, lo que a su vez contribuye a su continua erosión. Los investigadores pueden entrar y salir de las comunidades Indígenas sin mostrar responsabilidad por el impacto global de sus actividades, que con frecuencia se realizan de forma extractiva.

Del mismo modo, hasta ahora, no hay evidencia clara de casos en los que la ciencia respalde plenamente y confíe en los conocimientos Indígenas, tal y como la presentan los Pueblos Indígenas (sin que los científicos exploren y validen sus elementos para verificarla). En otras palabras, para los científicos, la ciencia debe asumir una responsabilidad y verificar sus propios métodos, herramientas y resultados porque si no lo hacen estarían traicionando a sus principios como ciencia. Sin embargo, desde el punto de vista Indígena, no por el nombre de la ciencia, los conocimientos indígenas deben ser evaluados o verificados por otros sistemas de conocimiento. Paradójicamente, muchos académicos Indígenas son también marginados de sus propias universidades e instituciones. Todo lo anterior pone de manifiesto la falta de enfoques e intervenciones eficaces que permitan un intercambio y análisis más justo y equitativo de la información entre el conocimiento tradicional y otras fuentes de conocimiento. En general, tanto la esfera política como científica han desempeñado un papel sustancial en el análisis, la definición y el uso del conocimiento Indígena, sin embargo, continúan suscitando repetidamente perspectivas divergentes y aproximaciones inicuas (Berkes 2012), algunas de las cuales llevan a su erosión y exterminio.

3 Erosión de los conocimientos Indígenas

3.1 Prohibición de formas de pensar: perspectiva epistémica de una marginación sistemática

A pesar de que las esferas científicas y políticas han tratado de integrar los conocimientos Indígenas, la verdad es que no existen mecanismos globales que logren integrar propiamente tales conocimientos por lo que continúan siendo pasados por alto. Por ejemplo, en estudios científicos, aunque estos se realizan cada vez más en cooperación con actores Indígenas, siguen dominando los conceptos y enfoques occidentales y las estrategias de investigación, consolidando así las dinámicas de poder (López-Maldonado 2022: 811). Esta falta de consideración de los sistemas de conocimiento Indígenas por instituciones de conocimiento occidentales dominantes es una continuidad colonial, que tiene como resultado la consolidación de la marginación y la discriminación de formas “alternativas” de conocimiento debido a normas supuestamente neutrales (Santos 2016: 3; Vignola 2023: 163). Esta forma de opresión mediante la dominación y el control del conocimiento y su difusión se refiere a la *Violencia Epistémica*.

El concepto de la *Violencia Epistémica* abarca la marginación u opresión de determinados sistemas de conocimiento y perspectivas mediante grupos dominantes que presentan sus propios sistemas de conocimiento como universales y superiores (Brunner 2020: 79). Al mismo tiempo, el concepto no se refiere a la evaluación de las diferentes perspectivas, sino que hace hincapié en la necesaria percepción y procesamiento de las injusticias históricas y sus consecuencias estructurales para lograr una apreciación mutua y aprender unos de otros. La *Violencia Epistémica* impide que ciertas voces y sus perspectivas sean escuchadas en el discurso al difamarlas como subjetivas, no basadas en datos supuestamente objetivos. En consecuencia, el pensamiento revolucionario está limitado por las instituciones reaccionarias que controlan el discurso hegemónico de la ‘modernidad’ eurocéntrica. Sistemas de conocimiento fuera de este margen alcanzan sus límites cuando argumentan fuera del discurso hegemónico, ya sea porque no se entienden en primer lugar o porque amenazan con tener consecuencias potencialmente letales (Santos 2016: 3). La adopción y absorción de conocimientos en conceptos supuestamente neutros desemboca en el *Extractivismo Epistémico* unilateral en lugar de fomentar una verdadera cooperación (Vignola 2023: 165).

Se ha demostrado también que el conocimiento de los Pueblos Indígenas sólo se toma en serio cuando se apoya en pruebas científicas, al parecer objetivas. Pero esto no sucede cuando la situación es la inversa, por ejemplo, cuando se promueve como una fuente valiosa y cuantificable, en lugar de verlo solo como una perspectiva cultural o tradicional. Esta realidad se ha descrito mediante terminologías como *Injusticia Epistemológica* o *Epistemicidio* (Santos 2016), es decir, la marginalización, jerarquización o destrucción sistemática de conocimientos.

En esta sección nos centramos en la perspectiva lingüística, como ejemplo de asimetría epistémica, ya que las lenguas desempeñan un papel central no sólo en la distribución de la información, sino también en el acceso y la participación igualitaria en los discursos. Posteriormente, se explican ejemplos de *Violencia Epistémica* en sus respectivas formas y el reconocimiento “fallido” en la ciencia y política.

3.2 Exterminio de la lengua: Perspectiva lingüística de una marginación epistémica sistemática

El lenguaje es un aspecto central en la discusión sobre el reconocimiento e integración de los conocimientos de los actores Indígenas a los discursos. En contextos científicos, por ejemplo, a menudo se pasa por alto el reconocimiento de diferentes idiomas siguiendo el lema del lenguaje científico universal inglés (Tomuschat 2017: 226). En los ámbitos políticos y científicos, las lenguas coloniales siguen siendo los idiomas oficiales a nivel nacional en muchos países poscoloniales, que también se consideran lenguas oficiales de comunicación en organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), debido a su gran número de hablantes tras una historia caracterizada por el colonialismo (Jarlik en prensa: 36; Mufwene 2020: 296). Con el término de la *Colonialidad de la Lengua*, Veronelli (2015: 119) hace referencia al concepto de *Colonialidad* según Quijano (2000) para nombrar la persistencia de estructuras de poder coloniales en la percepción y el uso de las lenguas, tanto históricamente como en el presente. Mientras que existen muchos esfuerzos políticos a nivel internacional, como de la ONU para la protección y promoción de las lenguas, hay que tener en cuenta que las estructuras de poder (neo-)coloniales siguen con una gran influencia (Quijano 1992: 16) y los Pueblos Indígenas continúan enfrentando una severa marginalización de sus voces.

Desde una perspectiva glotopolítica, que se centra en las interacciones entre política, sociedad y lengua, ésta puede actuar como factor de exclusión y discriminación. Por ejemplo, muchos términos supuestamente universales no pueden simplemente traducirse a todas las lenguas. Un ejemplo son los términos centrales de “clima” o “tiempo” en los discursos ambientales, que no tienen traducción directa en la mayoría de las lenguas Indígenas analizadas en un estudio, o viceversa (Reyes-García *et al.* 2024: 7). Esto se debe a la complejidad estructural de idiomas, como explica la autora Inuk Rachel Qitsualik con el complejo significado de *sila*, un término Inuit que conecta la vida, el clima, el conocimiento y la esencia de la existencia. En el contexto de un mundo globalizado, la traducción limitada del complejo término *sila* con el término “tiempo” es, por tanto, una expresión de los supuestos culturales occidentales hegemónicos de que todo puede traducirse a un lenguaje neutro y universal (Leduc 2007: 248). En cambio, Qitsualik sugiere traducirlo como “espíritu del aire” (“spirit of the air”, en inglés), “poder místico que permea toda la existencia” (“mystic power which permeates all of existence”, en inglés) o “una Divinidad” (“a god-like”, en inglés), “Ser Supremo” (“Supreme being”) para incluirlo a los discursos ambientales (Leduc 2007: 237). Los efectos de los regímenes normativos restrictivos en contextos nacionales e internacionales no sólo están asociados a una participación limitada. Desde una perspectiva glotopolítica, también debe tenerse en cuenta el elemento ideológico que determina qué formas y prácticas lingüísticas se consideran aceptables, correctas o deseables en determinados contextos. El efecto hegemónico de estas normas ha conducido a una devaluación no sólo de las lenguas Indígenas, sino también de la autopercepción individual y social que corresponde al racismo estructural (Van Dijk 2005: 17-18).

La existencia de los Pueblos Indígenas y la preservación de sus prácticas lingüísticas a pesar de la imposición colonial, la dispersión provocada por la esclavitud y la supuesta universalidad de la ‘modernidad’ y sus instituciones es una muestra de la resistencia y la fuerza de los Pueblos Indígenas y su forma de vida (Veronelli 2015: 128). Desde una perspectiva decolonial, se trata de reconocer el conocimiento situado y, al mismo tiempo, tener en cuenta las desigualdades de poder, que también afectan las posibilidades de influir en el discurso (Vignola 2023:

161). Además, el potencial hasta ahora desaprovechado de combinar conocimientos de diferentes sistemas ofrece nuevas respuestas a los problemas locales y globales de las crisis climáticas (Reyes-García *et al.* 2024: 5).

En relación a lo anterior, se deben reducir las barreras de traducción, especialmente en los proyectos de investigación científica, para garantizar la participación igualitaria de todas las partes interesadas en la investigación, así como el intercambio de información y conocimientos. La participación activa e igualitaria no es posible sin tener en cuenta los derechos lingüísticos. Percibir el lenguaje como una instancia neutral de comunicación es un mantenimiento hegemónico de las relaciones de poder, porque el lenguaje es político (Cameron 1995: 119). Para un pleno reconocimiento conocimientos de los Pueblos Indígenas, que sería esencial para enfrentar realmente los desafíos ambientales, incluyendo los efectos del cambio climático y conseguir una nueva convivencia con la naturaleza que se ha perdido en la ‘modernidad’, es necesaria una descolonización de los procesos de investigación y el establecimiento de asociaciones respetuosas (Reyes-García *et al.* 2024: 7).

3.3 Reconocimiento fallido en las esferas globales de la conservación: de la ciencia a la política

El campo de las ciencias y, por tanto, también los discursos científicos ambientales y del clima, están caracterizados por un fuerte eurocentrismo. Esto significa que el conocimiento se mide por estándares que siguen un ideal eurocéntrico, mientras que otras formas de conocimiento se evalúan como secundarias o inadecuadas. De esta manera se consolida una jerarquía colonial: al conocimiento subjetivo experiencial u observacional, por ejemplo, no se le da la misma importancia que a los datos y al conocimiento factual supuestamente “objetivo”. Por tal motivo, muchos de los conocimientos y las observaciones Indígenas han sido y continúan siendo percibidos y descritos como mitos, esoterismo, chamanismo, leyenda, folklore y fábulas (cfr. Langloh Parker 1896; Reed 1982; López-Maldonado *et al.* 2024 en prensa). Sin embargo, muchas veces las historias e información contenida en los complejos procesos involucrados en el pensamiento Indígena representan miles de generaciones de observaciones y experimentación (Moddride 2021).

El fin de la objetividad es dibujar una representación “correcta” de la realidad y, al mismo tiempo, asumir una autoridad de quien realiza la observación del objeto (cfr. Popal 2011: 464). En última instancia, la pretensión de la objetividad en el modelo de poder global conduce al control sobre la subjetividad, la cultura y, en particular, la producción de conocimiento, lo que ha llevado a una colonización de las perspectivas cognitivas, los métodos de producción, las ideas culturales y las relaciones intersubjetivas hasta el día de hoy (cfr. Quijano 2016: 42-43). Este concepto Quijano describe cómo la *Colonialidad del Saber* (Vignola 2023: 166). A través de esta jerarquía se legitima el *Extractivismo Epistémico* del conocimiento Indígena o su integración, situada en una posición inferior, por parte de las instituciones eurocéntricas (López-Maldonado 2022: 811).

Por ejemplo, existen estudios que explícitamente niegan cualquier otra forma de conocimiento que no sea evaluado por la ciencia occidental. Los autores Oswald *et al.* (2020), sostuvieron que los Pueblos Indígenas tuvieron un impacto limitado en los paisajes de la Nueva Inglaterra anterior al contacto. Los autores concluyeron que el fuego no debería utilizarse hoy en día como herramienta de gestión del territorio y sugieren restar importancia al papel de las perturbaciones humanas y anticiparse a los cambios provocados por el clima (ver también Abrams y Nowacki 2020). Este es un ejemplo claro de *Violencia Epistémica* de paradigmas dominantes.

Teniendo en cuenta dicho concepto, el cual fue descrito anteriormente, los actores Indígenas se enfrentan con criterios científicos “objetivos” que, debido a su hegemonía, conducen a la negación del conocimiento Indígena. Sin embargo, los resultados de las investigaciones no suelen ser contradictorios o incluso pueden complementarse (Reyes-García 2024: 7). Esto demuestra que sólo se puede obtener una imagen completa de la realidad si se tienen en cuenta diferentes perspectivas. El cambio climático, por ejemplo, no sólo tiene efectos visibles que se plasman en tendencias globales, sino también muchos efectos en cascadas que permiten una visión holística de los medios de vida y las culturas locales mediante la inclusión de las epistemologías Indígenas (Reyes-García 2024: 3-4). El concepto de Colonialidad de la Naturaleza permite explicar el carácter de la *Violencia Epistémica* en el contexto de los discursos ambientales, ya que se rechaza la idea que subyace a cualquier cosmovisión Indígena al negar la existencia de cualquier tipo de relación entre los seres humanos, las plantas y los animales (Vignola 2024: 166).

Cabe señalar que la *Violencia Epistémica* no es una de las muchas formas de violencia que coexisten, sino que es la forma subyacente de violencia del orden mundial imperial existente, cuya supresión afecta especialmente a los sistemas de conocimiento Indígenas (cfr. Brunner 2020: 17). Sólo la inclusión de diferentes perspectivas en los discursos medioambientales puede conducir a soluciones sostenibles y respetuosas de la crisis climática y en la investigación de la sostenibilidad (Reyes-García 2024: 5, 7).

El conocimiento científico se recepciona en la política y se traduce en políticas concretas con repercusión en las sociedades. Como se ha explicado en la sección anterior, la lengua es un ejemplo del (no-)reconocimiento sistemático de los conocimientos Indígenas. Debido a la hegemonía occidental, históricamente consolidada, los conocimientos Indígenas sólo se reciben de manera marginal, en lugar de incorporar adecuadamente la complejidad y la profunda comprensión del cambio medioambiental y climático (López-Maldonado 2022: 811). Aunque existen mecanismos e instrumentos a nivel legislativo para proteger y promover los derechos Indígenas, hay una brecha entre la legislación y la aplicación real, que Stavenhagen denomina como *Implementation Gap* o *brecha de implementación* en español (Stavenhagen 2009: 2, 14).

La brecha sistemática en la falta de aplicación legislativa puede conducir a una brecha de participación activa y pasiva: La brecha de participación “pasiva” aborda los derechos fundamentales de los Pueblos Indígenas a proteger su subsistencia. Aunque la mayoría de los países de América Latina han firmado el Convenio y la Declaración de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), existen numerosas violaciones, por ejemplo, del derecho al Consentimiento Libre, Previo e Informado (CPLI), que debe obtenerse antes de adoptar proyectos o medidas que afecten a los Pueblos Indígenas (IWGIA 2024: 7).

La brecha de participación “activa” se refiere a la participación de los actores Indígenas en discursos, foros y comisiones políticas con capacidad a voto y decisión. La distinción entre brechas pasivas y activas es importante, ya que la participación y la co-determinación no se refieren únicamente al consentimiento pasivo, por ejemplo, para proyectos económicos con repercusiones invasivas en la subsistencia de Pueblos Indígenas. La brecha activa hace hincapié en la falta de inclusión de los conocimientos Indígenas y sus sistemas de conocimiento, el reconocimiento de su integridad y su oportunidad limitada de participar con el fin de garantizar diversas perspectivas para la conservación sostenible de los recursos naturales (Jarlik en prensa: 85-86).

Partiendo de una mirada crítica a los conocimientos autóctonos para la conservación, así como al papel de la política, se presentan dos ejemplos de *brechas de implementación* o *Implementation Gaps*.

En las esferas globales, la brecha en la participación “activa” es claramente evidente: aunque el derecho a la participación y a la autodeterminación está plasmado en las convenciones internacionales, la participación en el marco internacional no sólo se caracteriza por la persecución y las amenazas políticas de los respectivos Estados nacionales, lo que dificulta hablar libremente. Las posibilidades de participación, por ejemplo en términos de traducción y oportunidades de hablar, son limitadas y siguen un modelo universalista y (neo-)colonial (Jarlik en prensa). Santos (2016: 3) analiza que las ideas revolucionarias alcanzan sus límites cuando argumentan fuera del discurso hegemónico. El ámbito de participación se limita a los foros y mecanismos establecidos explícitamente para las cuestiones Indígenas. Bellier (2020: 41) demuestra que los actores Indígenas, por ejemplo, en la Conferencia de las Partes sobre el cambio climático (COP), tuvieron grandes dificultades para acceder al espacio real de negociación. Los actores estatales mantienen así el control sobre el acceso a la participación, la información y el conocimiento (Jarlik en prensa: 16-17; Lightfoot 2016: 260; Malreddy 2011: 1565), considerando los actores Indígenas sólo con carácter consultivo o asesor (Bellier 2020: 48, 49). Esto no sólo disminuye la calidad y relevancia de sus conocimientos, experiencia y métodos de trabajo. Además, la falta del reconocimiento a los Pueblos Indígenas como estados nacionales soberanos precoloniales no sólo es una continuidad colonial, sino que también les priva de su autodeterminación; uno de los derechos Indígenas claves, reconocidos internacionalmente, al convivir con la naturaleza en las regiones que les pertenecían antes de las violentas incursiones coloniales (Lightfoot 2016: 254; Byrd y Rothberg 2011: 4; UN 2007: § 3).

Otro ejemplo del reconocimiento fallido de perspectivas Indígenas en el ámbito político es la política de desarrollo por actores estatales y económicos. El término del “desarrollo” tiene en nuestras sociedades una connotación principalmente positiva y parece una premisa supuestamente necesaria para poder participar en un futuro ‘moderno’ y progresista. La fragmentación del mundo a lo largo de un desarrollo supuestamente progresivo y lineal de los acontecimientos históricos y una idea dualista de tradición y modernidad tienen como consecuencia, entre otras, una estigmatización racista de “los otros”, que no participan en la temporalidad del “Occidente” (Wiemann 2021: 567). Según Quijano (2000: 213), las ideas dualistas y una teoría lineal de la evolución son características centrales del eurocentrismo. Éste opera en el marco de estructuras de poder globales y hegemónicas que, en su *Colonialidad de Poder*, se interpreta como la obligación moral de una misión civilizadora, lo que da lugar a la falacia de la política de desarrollo: Europa está obligada a salvar a las sociedades ‘atrasadas’ de su modo “no desarrollado”, incluso mediante el uso de la violencia (cfr. Dussel 2000: 472-473). A pesar de las consideraciones conceptuales y autocríticas de la política de desarrollo de algunos gobiernos, que se reflejan en los conceptos de “desarrollo sostenible” o “cooperación a la vista”, sigue inmanente un consenso eurocéntrico en el discurso del desarrollo, que continúa considerando necesaria la intervención política del Norte Global (Ziai 2010: 27).

Esta dinámica se refleja por ejemplo en proyectos económicos, como el turismo o la industria minera extractivista (ver Recuadro 2). Estos proyectos se presentan como pioneros para participar en una vida ‘moderna’ y la prosperidad del turismo o una economía ‘desarrollada’, que beneficiará a la población. Al mismo tiempo, no se tiene en cuenta el hecho de que este modo de vida explotador y capitalista no puede extenderse a todos los individuos del mundo. Pues este modo de vida imperial se basa en la opresión de la naturaleza y de las personas (Brandt

y Wissen 2017). Por otra parte, varios gobiernos, no sólo latinoamericanos, se posicionaron como protectores de los derechos Indígenas y firmaron el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI).

A pesar de los muchos avances que se han realizado en el reconocimiento de los derechos fundamentales de los Pueblos Indígenas (como su derecho a ser consultados y cooperar de buena fe en proyectos que afecten sus territorios y recursos a través del CLPI), lo cierto es que la mayoría de estas mejoras no se basan en los valores y necesidades, ni se desarrollan garantizando el mantenimiento de sus propios enfoques epistemológicos y metodológicos. En consecuencia, el éxito del CLPI no está garantizado y los Pueblos Indígenas siguen sufriendo graves injusticias medioambientales (Fernández-Llamares *et al.* 2020).

Recuadro 2: ¿Proyectos económicos para el ‘desarrollo’ de quién?

El proyecto económico del llamado “Tren Maya” en la Península de Yucatán, en México, constituye un ejemplo para el uso de esta retórica: La línea ferroviaria, que se está construyendo en la península mexicana con el apoyo de empresas extranjeras, pretende mejorar la infraestructura turística de la región. La instalación de la vía ficticia que la prosperidad del turismo beneficiaría a la población Indígena, justificando de esta manera la construcción de esta vía en sus territorios (Ya Basta Netz 2021: 27). En este sentido, ni la planificación de proyectos en territorios Indígenas, ni las obras de construcción suelen llevarse a cabo de forma apropiada, ni con el Consentimiento Libre, Previo e Informado (CLPI) de las comunidades.

Los esfuerzos que están realizando las comunidades Indígenas para obtener un reconocimiento y hacer cumplir sus derechos reflejan la lucha contra la homogeneización (neo-)colonial y subrayan la importancia de reconocer su conocimiento y la diversidad cultural (cfr. Quijano 2016: 68). Por último, pero no por ello menos importante, la DNUDPI hace hincapié en el derecho de los Pueblos Indígenas a determinar y elaborar sus propias prioridades y estrategias para la realización de su derecho al desarrollo. Esto corresponde al derecho fundamental a la libre determinación y sigue una idea de pluralismo epistémico decolonial (UN 2007: §23).

El discurso político restrictivo a nivel internacional demuestra que la plena consideración de las preocupaciones, necesidades y conocimientos Indígenas, y del ejercicio pleno de sus derechos no sólo corresponde a una limitación de los mecanismos de participación por parte de los países industrializados actualmente dominantes, sino que también requiere nuevas formas de pensar visiones y conceptos profundos del tiempo y del convivir con la naturaleza (ver Recuadro 1).

4 ¿Por qué los sistemas de conocimiento Indígena tienen que justificar constantemente su existencia y no son tomados en serio en los discursos sobre el clima?

Hemos visto que, aunque las esferas científicas y políticas en materia medioambiental a nivel mundial han desempeñado un papel fundamental en la producción de conocimiento global sobre la naturaleza, sus enfoques y conceptualizaciones siguen estando dominados por las ideas colonizadoras. Ambas esferas siguen haciendo hincapié en las visiones occidentales por encima del conocimiento Indígena, y continúan ignorando las diferentes visiones de los pueblos. Sin embargo, si se sigue esta tendencia, el conocimiento Indígena seguirá erosionando y transformándose, y los pueblos seguirán sufriendo la pérdida de su patrimonio vivo, diversidad cultural, recursos y territorios (López-Maldonado *et al.* 2024).

Este aspecto es crítico y esencial para la conservación y debería tenerse en cuenta en nuestros esfuerzos hacia la sostenibilidad. Sin embargo, en la actualidad no existe un análisis y un escrutinio exhaustivos del grado en que los enfoques científicos y políticos comprenden y respetan la integridad de los conocimientos Indígenas y sus fundamentos epistemológicos y ontológicos, ni un ejemplo claro de ello.

A pesar de que existen importantes avances hasta la fecha, la investigación que incluye explícitamente el conocimiento Indígena en toda su complejidad no abunda en la literatura científica. En general, el conocimiento Indígena apenas tiene cabida en los documentos revisados por expertos y en los procesos de toma de decisiones, lo que subestima y borra el conocimiento Indígena, perpetuando la opresión y la marginación. Se trata de una forma del llamado racismo estructural que ha prevalecido durante mucho tiempo en todo el mundo occidental y que afecta a los grupos vulnerables (Leonard *et al.* 2020; Magkoba 2020; Kean 2019). Numerosos ámbitos políticos y científicos siguen borrando el papel de los Pueblos Indígenas y su larga contribución a la conservación de la naturaleza.

Como se mencionó con anterioridad, existen ejemplos de una sistemática y deliberada eliminación de tales conocimientos por parte de la comunidad científica. Los sistemas de conocimiento autóctonos, por ejemplo, están conformados a diferentes niveles de análisis que van de lo local a lo global (López-Maldonado en prensa). En el nivel local, los Pueblos Indígenas aportan observaciones precisas sobre cambios en el medio ambiente y en el clima, así como en la interconexión de fenómenos en la naturaleza que son aún más complejos (López-Maldonado *et al.* 2024). Sin embargo, este sofisticado conocimiento pocas veces es incluido en observaciones globales para monitoreo de sistemas complejos que nos ayuden a comprender el cambio ambiental y climático (López-Maldonado *et al.* 2024). Estas observaciones y conocimientos locales deberían considerarse como parte de un sistema más amplio de conocimientos que podrían aportar una contribución valiosa al panorama global. Además, vincular las conclusiones de distintos sistemas de conocimiento puede contribuir al desarrollo de respuestas más completas. Esto también puede ampliar la visión de los impactos directos del cambio climático a las sinergias y los impactos asociados, que a menudo no se reconocen en las evaluaciones globales. En este contexto es esencial preservar la integridad de los sistemas de conocimiento Indígenas y no considerarlos un producto absorbido del desequilibrio jerárquico de la hegemonía occidental. Esto corresponde a una continuidad de las relaciones de poder coloniales que invalida simultáneamente el conocimiento Indígena (Reyes-García *et al.* 2024).

Diversos factores contribuyen a la degradación del conocimiento Indígena. Sin embargo, una de las mayores amenazas, a menudo no percibida, proviene de las cuestiones éticas relacionadas con la forma en que dicho conocimiento se aborda o se incluye en las esferas política y científicas occidentales. Parte de ese racismo estructural abordado antes es el fenómeno del *Tokenismo*. El *Tokenismo* (también Simbolismo) se refiere al sistema estructural en el que los miembros de grupos no dominantes se enfrentan entre sí por puestos limitados y la inclusión puntual de algunas de estas personas resulta en ocultar las desigualdades subyacentes (Grant 2017: 835; Jarlik en prensa: 84-85; Kanter 1977: 968). Por un lado, el *Tokenismo* es una reacción de los discursos científicos y políticos a las reivindicaciones reconocidas. Como resultado de la marginación histórica y la *Violencia Epistémica* contra los actores Indígenas, éstos ya no pueden ser ignorados moralmente en los discursos en los que son expertos, teniendo en cuenta el contexto de los movimientos globales de descolonización y los debates sobre la aplicación de los derechos humanos. Por otro lado, el *Tokenismo* es un mecanismo mediante el cual se mantienen injustamente las desigualdades en las modernas sociedades capitalistas, patriarcales y de predominio blanco (Grant 2017: 834).

El análisis de la participación según Kalyta (2024: 21) utiliza una “escalera de la gobernanza Indígena” para ilustrar claramente que el simbolismo es un componente omnipresente de la participación política de los actores Indígenas. Kalyta (2024) ilustra que los tres escalones superiores de la escalera contienen los grados de poder Indígena, mientras que seis de los nueve escalones contienen la participación simbólica o la ausencia de participación (Kalyta 2024: 21).

5 Conclusiones y algunos pilares para la acción para respetar la individualidad e independencia del conocimiento indígena

En vista de las realidades de los Pueblos Indígenas resumidas anteriormente, y en las formas simplificadas en que el conocimiento tradicional ha sido abordado por las esferas científicas y políticas, no es de extrañar que la participación en un diálogo real que beneficie a los Pueblos Indígenas haya sido deficiente. El progreso hacia el aumento de la información necesaria para resolver los acuciantes problemas ambientales de la sociedad, en un aparente proceso de producción de conocimiento constructivo más inclusivo, legítimo y transparente, es superficial y no ha logrado incluir a los conocimientos indígenas y corregir los enfoques erróneos para estudiar las cuestiones Indígenas.

Muchos ámbitos de la conservación hacen hincapié en el posible papel central de las contribuciones de los conocimientos Indígenas en la conservación, ya que aprender de los conocimientos de los pueblos parece la única opción para aumentar nuestras posibilidades de supervivencia como humanidad. Sin embargo, y durante demasiado tiempo, los Pueblos Indígenas han estado en su mayoría ausentes de los debates científicos y políticos sobre cómo tomar mejores decisiones acerca del uso, o no uso, de sus recursos y sus conocimientos.

La realidad es que la ciencia occidental excluye la ciencia Indígena porque se cree que no es experimental. En la sociedad occidental, en cambio, la ciencia se considera fiable porque proporciona conocimientos comprobables y reproducibles respaldados por estudios e investigaciones. Sin embargo, los Pueblos Indígenas llevan milenios observando, probando y replicando sus observaciones (Cobern y Loving 2001). Mirando hacia el futuro, hacemos un llamado a la atención sobre el hecho de que cualquier esfuerzo por entrelazar el conocimiento Indígena con el occidental en un intento de encontrar soluciones a la actual crisis medioambiental debería primero permitir y promover la individualidad del conocimiento Indígena.

Se requieren pilares de acción para un cambio que respete plenamente la independencia de tales conocimientos y que permita establecer un espacio ético más sólido para un diálogo real sobre los intereses comunes entre los pueblos y las esferas occidentales. Esto será relevante para crear enfoques respetuosos en cualquier campo o disciplina que esté dirigido por, basado en, o comprometido con la sabiduría y el conocimiento Indígena. Algunos pilares se presentan a continuación:

- Centrar las comprensiones y marcos Indígenas en las agendas globales actuales. No se trata de favorecer espacios científicos y políticos para el estudio de las cuestiones de los Pueblos Indígenas. Se trata de la creación de un espacio propio para los Pueblos Indígenas en las esferas científicas y políticas.
- Las esferas científicas y políticas deben crear un nuevo entorno y espacio seguro en el que pueda prosperar un sistema de conocimiento diverso con respeto y reciprocidad, y en el que se permita a los Pueblos Indígenas ser, pensar y actuar como Indígenas.

- Se deben crear espacios para el uso del propio idioma o, en su caso, permitir a los actores Indígenas llevar sus propios traductores al igual que practicar ceremonias, ritos o actividades propios que trascienden las normas de actuar occidentales.
- Comprender que los métodos, herramientas y enfoques de la ciencia occidental no deben ser utilizados para analizar y comprender los principios de los conocimientos Indígenas. En los casos en que se estudien los conocimientos Indígenas utilizando enfoques científicos de la ciencia, es necesario incluir y respetar las epistemologías y cosmovisiones Indígenas.
- Adoptar una postura ética en la revitalización de los conocimientos Indígenas y aspirar a un proceso de descolonización de la desigualdad intelectual.
- Dejar de perpetuar un sistema que viola la soberanía Indígena, que reproduce las formas de pensar occidentales y trastoca las prácticas Indígenas. Por ejemplo, no hay tal entretrejo de conocimientos Indígenas y conocimientos científicos si las esferas occidentales no reconocen plenamente las necesidades de los Pueblos Indígenas, poniéndolos en el centro de la toma de decisiones y de la financiación o, en otras palabras, si no se descoloniza. Es mejor reconocer el intercambio de conocimientos entre ambos. Se trata de hacer de la ciencia occidental una aliada para la protección del conocimiento Indígena.
- Hay que tener en cuenta que los Pueblos Indígenas están bien preparados y pueden hablar con autoridad y conocimientos basados en sus propias realidades locales. No pueden ser vistos como proveedores de información, ni como objetos de estudio. Son expertos en sus tierras y recursos y son los mejores actores para protegerlos. Deben hablar y decidir sobre sus propios conocimientos y realidades y decidir si desean contribuir con ellos o no.
- Es necesario aceptar otras posibilidades de navegación, no sólo los círculos eurocéntricos, y estar totalmente abiertos a diferentes visiones del mundo para hacer frente a los retos medioambientales actuales sin romantizar los conocimientos y saberes Indígenas.

Finalmente, consideramos que será necesario un enfoque descolonizador de los procesos de investigación, el reconocimiento de los diferentes sistemas de conocimiento y de su existencia y participación legítimas en el discurso, reflexión sobre los intereses de la investigación, colaboraciones respetuosas, consideración de las ventajas y desventajas para los investigadores implicados, consideración de los resultados científicos y efectos concretos en la política, participación de los agentes Indígenas. Esto será posible si reconocemos el valor de los sistemas de conocimientos tradicionales como un derecho inherente a la existencia de los Pueblos Indígenas.

Un enfoque descolonizador en los ámbitos de la ciencia y la política también incluye un cuestionamiento crítico de la propia posición. Esta puede ser la clave para abrir perspectivas y posibilitar nuevas formas de cooperación. Este artículo es un ejemplo de la cooperación entre investigadoras (Indígenas y no-Indígenas), cada una contribuyendo desde sus distintas perspectivas y desde sus propios paradigmas, abriendo el horizonte para aprender unas de otras y conjuntamente. A través de este trabajo conjunto aprendemos que no existe una única verdad, sino que reunir diferentes horizontes de conocimiento, orígenes, experiencias y puntos de vista nos

da más posibilidades de crear una imagen holística. Hacemos un llamado a la reflexión sobre la importancia de proteger la integridad de los conocimientos Indígena mediante un replanteamiento de las prácticas científicas y políticas actuales.

Referencias bibliográficas

- Abrams, Marc D.; Nowacki, Gregory J. 2020. Native American imprint in palaeoecology. *Nat. Sustain* 3: 896-897.
- Acosta, Albero. 2013. *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- Agrawal, Arun. 1995. Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge. *Development and Change* 26 (3): 413-439.
- Agrawal, Arun. 1995. Indigenous and Scientific Knowledge: Some Critical comments. *Indigenous Knowledge Development Monitor* 3: 3-6.
- Bellier, Irène. 2020. Participation of indigenous peoples in issues affecting them. A matter of ne-negotiation at the United Nations. En I. Bellier y J. Hays, eds. *Scales of governance and indigenous peoples. New rights or same old wrongs?*. Abingdon / New York: Routledge, pp. 25-52.
- Berkes, Fikret. 2012. *Sacred Ecology*. New York: Routledge.
- Berkes, Fikret; Colding, Johan; Folke, Carl. 2000. Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management. *Ecological Applications* 10 (5): 1251-1262.
- Boroditsky, Lera. 2011. How language shapes thought. *Scientific American* 304 (2): 62-65.
- Brandt, Ulrich; Wissen, Markus. 2017. *Imperiale Lebensweise*. München: oekom.
- Brunner, Claudia. 2020. *Epistemische Gewalt*. Bielefeld: transcript.
- Byrd, Jodi A.; Rothberg, Michael. 2011. Between Subalternity and Indigeneity. *Interventions* 13 (1): 1-12.
- Cameron, Deborah. 1995. *Verbal Hygiene*. London: Routledge.
- CBD Rio = Convention on Biological Diversity. Rio Declaration on Environment and Development. <https://www.cbd.int/doc/ref/rio-declaration.shtml> (29.07.2024)
- CBD = Convention on Biological Diversity. 2020b. Article 8(j) - Traditional Knowledge, Innovations and Practices. <https://www.cbd.int/traditional/> (29.07.2024)
- Díaz, Sandra; Settele, Josef; Brondízio, Eduardo S. et al. 2019. Pervasive human-driven decline of life on Earth points to the need for transformative change. *Science* 366 (6471). <https://www.science.org/doi/10.1126/science.aax3100>

- Díaz, S. *et al.* 2015. The IPBES Conceptual Framework – connecting nature and people. *Current Opinion in Environmental Sustainability* 14: 1-16. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2014.11.002>
- Dussel, Enrique. 2000. Europe, Modernity, and Eurocentrism. *Nepantla: Views from South* 1 (3): 465-478.
- Ford, James D.; Cameron, Laura; Rubis, Jennifer; *et al.* 2016. Including indigenous knowledge and experience in IPCC assessment reports. *Nature Climate Change* 6: 349-353.
- Garnett, Stephen T.; Burgess, Neil D.; Fa, Julia E. *et al.* 2018. A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for conservation. *Nature Sustainability* 1: 369-374.
- Grant, Bligh J. 2017. Tokenism. En F. M. Moghaddam, ed. *The SAGE Encyclopedia of Political Behavior*. Thousand Oaks: SAGE Publications, pp. 834-837.
- Gudynas, Eduardo. 2012. A summary of the differences, similarities and possible articulations between ‘Buen Vivir’ and ‘Green New Deal’. https://eu.boell.org/sites/default/files/uploads/2012/11/gudynas_buenvivir_greennewdeal_eng.pdf (29.07.2024)
- Gudynas, Eduardo. 2011. Buen Vivir: Today’s tomorrow. *Development* 54: 441-447.
- Huanacuni Mamani, Fernando. 2010. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, Políticas, Estrategias y Experiencias Regionales Andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).
- ILO = International Labour Organization. 1989. Convention C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention, (No. 169). https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169
- IPBES = Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services, 2018. Indigenous and Local Knowledge in IPBES. <https://www.ipbes.net/indigenous-local-knowledge> (29.07.2024)
- IWGIA = International Work Group for Indigenous Affairs. 2019. International Year of Indigenous Languages. <https://iwgia.org/en/news/3302-year-of-indigenous-languages.html?highlight=WyJsYW5ndWFnZSjd> (02.07.2024)
- IWGIA = International Work Group for Indigenous Affairs. 2024. The Indigenous World 2024. Editado por Dwayne Mamo. Edición 38. Copenhagen. <https://www.iwgia.org/en/resources/indigenous-world> (04.07.2024)
- Jarlik, Lilith en prensa. *Zwischen Anpassung und Widerstand – Eine postkoloniale Diskursanalyse zur politischen Partizipation Indigener Akteur*innen beim UN-Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples*. Tesis de Maestría. Leibniz Universität Hannover.
- Kalyta, Paul. 2024. The ladder of Indigenous governance. En M. Magnan y G. Michelon, eds. *Handbook on Corporate Governance and Corporate Social Responsibility*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, pp. 272-283.

- Kanter, Rosabeth M. (1977). Some effects of proportions on group life: Skewed sex ratios and responses to token women. *American journal of Sociology* 82 (5): 965-990.
- Kean, S. 2019. Science's debt to the slave trade. *Science* 364: 16-20.
- Kimmerer, Robin W.; Lake, Frank K. 2001. The Role of Indigenous Burning in Land Management. *Journal of Forestry* 99 (11): 36-41.
- Kimmerer, Robin W. 2013. *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. Minnesota: Milkweed Editions.
- Lajo, J. 2010. Sumaq Kawsay-ninchik o Nuestro Vivir Bien. <https://rebellion.org/sumaq-kawsay-ninchik-o-nuestro-vivir-bien/> (10/09/2024)
- Latulippe, Nicole; Klenk, Nicole. 2020. Making room and moving over: knowledge co-production, Indigenous knowledge sovereignty and the politics of global environmental change decision-making. *Current Opinion in Environmental Sustainability* 42: 7-14.
- Leduc Timothy B. 2007. Sila dialogues on climate change: Inuit wisdom for a cross-cultural interdisciplinarity. *Climatic Change* 85 (3-4): 237-50. <https://doi.org/10.1007/s10584-006-9187-2>
- Leonard, Kelsey; Dahl Aldern, Jared; Christianson, Amy *et al.* 2020. Indigenous conservation practices are not a monolith: Western cultural biases and a lack of engagement with Indigenous experts undermine studies of land stewardship. *EcoEvoRxiv*. <https://doi.org/10.32942/osf.io/jmvqy>
- Lightfoot, Sheryl. 2016. Indigenous mobilization and activism in the UN System. En C. Lennox y D. Short, eds. *Handbook of Indigenous Peoples' Rights*. Abingdon / New York: Routledge, pp. 253-267.
- Lightfoot, Sheryl; MacDonald, David. 2020. The United Nations as both foe and friend to Indigenous Peoples and self-determination. En J. R. Avgustin, ed. *The United Nations. Friend or Foe of Self-Determination?* Bristol: E-International Relations, pp. 32-46.
- López-Maldonado, Yolanda. 2022. Practice what you preach: Ensuring scientific spheres integrate Indigenous Peoples' and Local Communities' rights and agency too. *Ambio* 51: 811-812.
- López-Maldonado, Yolanda. En prensa. Beyond sacred ecology: Indigenous Peoples' observations to advance the understanding of earth's systems. En J. von Braun, P. Turkson *et al.*, eds. *Proceedings of the Workshop Indigenous Peoples' Knowledge and the Sciences, 14-15 March 2024*. Vatican City: Pontifical Academy of Sciences.
- Lopez-Maldonado, Yolanda *et al.* 2024. The contributions of Indigenous People's earth observations to water quality monitoring. *Frontiers in Water* 6. [10.3389/frwa.2024.1363187](https://doi.org/10.3389/frwa.2024.1363187)
- Makgoba, Malegapuru W. 2020. Black scientists matter. *Science* 369 (6506): 884. <https://www.science.org/doi/10.1126/science.abe3234>

- Malmer, Pernilla; Masterson, Vanessa; Austin, Beau; Tengö, Maria. 2020. Mobilisation of indigenous and local knowledge as a source of useable evidence for conservation partnerships. En J. A. Vickery, W. Sutherland, P. N. M. Brotherton *et al.*, eds. *Conservation Research, Policy and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 82-113.
- Malreddy, Pavan Kumar. 2011. (An)other Way of Being Human: Indigenous alternative(s) to postcolonial humanism. *Third World Quarterly* 32 (9): 1557-1572.
- Martín-López, Berta. 2021. Plural valuation of nature matters for environmental sustainability and justice. The Royal Society. <https://royalsociety.org/topics-policy/projects/biodiversity/plural-valuation-of-nature-matters-for-environmental-sustainability-and-justice/> (29.07.2024)
- McElwee, Pamela *et al.* 2020. Working with Indigenous and local knowledge (ILK) in large-scale ecological assessments: Reviewing the experience of the IPBES Global Assessment. *Journal of Applied Ecology* 57 (9): 1666-1676.
- McGregor, D. Honouring. 2009. Our Relations: An Anishnaabe Perspective on Environmental Justice. En J. Agyeman, P. Cole, R. Haluza-DeLay y P. O'Riley, eds. *Speaking for Ourselves. Environmental Justice in Canada*. Vancouver: UBC Press, pp. 27-41.
- Mufwene, Salikoko S. 2020. Decolonial linguistics as paradigm shift: a commentary. En A. Dumert, A. Storch y N. Shepherd, eds. *Colonial and Decolonial Linguistics. Knowledges and Epistemes*. Oxford: Oxford University Press, pp. 289-300.
- Nakashima, D. J.; Galloway McLean, K.; Thulstrup, H. D.; Ramos Castillo, A.; Rubis, J. T. 2012. *Weathering Uncertainty: Traditional Knowledge for Climate Change Assessment and Adaptation*. UNESCO / UNU. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000216613> (30.09.2024)
- Oswald, W. W. *et al.* 2020. Conservation implications of limited Native American impacts in pre-contact New England. *Nat. Sustain.* 3: 241-246.
- Popal, Miriam. 2011. Objektivität. En S. Arndt y N. Ofuatey-Alazard, eds. *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache; ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast, pp. 463-482.
- Quijano, Aníbal. 1992. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena* 13 (29): 11-20.
- Quijano, Aníbal. 2000. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Reyes-García, V. *et al.* 2019. A collaborative approach to bring insights from local observations of climate change impacts into global climate change research. *Current Opinion in Environmental Sustainability* 39: 1-8.

- Reyes-García, V.; García-Del-Amo, D.; Porcuna-Ferrer, A. *et al.* 2014. Local studies provide a global perspective of the impacts of climate change on Indigenous Peoples and local communities. *Sustain Earth Reviews* 7 (1): 1-11. <https://doi.org/10.1186/s42055-023-00063-6>
- Santos, Boaventura de Sousa 2016. *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. London: Routledge.
- Smith, Linda T. 2012. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Dunedin: Zed Books / Otago University Press.
- The World Bank. 2023. Understanding Poverty. Indigenous Peoples. <https://www.worldbank.org/en/topic/indigenouspeoples> (29.07.2024)
- Tomuschat, Christian. 2017. The (hegemonic?) role of the English language. *Nordic Journal of international Law* 86: 196-227.
- Turnhout, Esther; Bloomfield, Bob; Hulme, Mike; Vogel, Johannes; Wynne, Brian. 2012. Listen to the voices of experience. *Nature* 488: 454-455.
- UN = United Nations. 1992. Agenda 21. <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/Agenda21.pdf> (29.07.2024)
- UN = United Nations. 2007. Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_E_web.pdf (29.07.2024)
- UN = United Nations. s. a. Indigenous Peoples and the 2030 Agenda. <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/focus-areas/post-2015-agenda/the-sustainable-development-goals-sdgs-and-indigenous.html> (29.07.2024)
- UN = United Nations. 1948 Universal Declaration of Human Rights. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (29.07.2024)
- UNESCO = United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization; López-Maldonado, Yolanda. 2024. Celebrating the living heritage of indigenous peoples. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000390088> (29.07.2024)
- Van Dijk, Teun A. 2005. Política, ideología y discurso. *Quórum Académico* 2 (2): 15-47.
- Veronelli, Gabriela A. 2015. The coloniality of language: Race, expressivity, power, and the darker side of modernity. *Wagadu: A Journal of Transnational Women's & Gender Studies* 13 (1): 108-134.
- Vignola, Marta. 2023. Epistemologies of the South and Decolonisation of Human Rights. *Partecipazione e Conflitto* 16 (1): 160-168.
- Wheeler, H. C. *et al.* 2020. The need for transformative changes in the use of Indigenous knowledge along with science for environmental decision-making in the Arctic. *People Nature* 2: 544-556.

Ya Basta Netz. 2021. Tren Maya Made in Germany. La 'Deutsche Bahn' y el tren de la destrucción. <https://www.ya-basta-netz.org/wp-content/uploads/2021/08/Tren-Maya-Made-in-Germany-La-investigacion-completa-ES-2021.pdf> (22.07.2024)

Ziai, Aram. 2010. Zur Kritik des Entwicklungsdiskurses. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 10: 23-29.

Notes

1. Los tres principales elementos de las definiciones de trabajo de la ONU son: (1) una presencia pre-colonial en una región, (2) una distinción cultural, lingüística y/o social continua de la población circundante, y (3) la autoidentificación o el reconocimiento por parte de las comunidades originarias como Indígenas (cfr. Lightfoot y MacDonald 2020: 33).