

REVISTA CIENTÍFICA
CIENCIAEDUC

Depósito Legal Número: GU218000006
ISSN: 2610-816X

REVISTA CIENTÍFICA CIENCIAEDUC

GENERANDO CONOCIMIENTOS



Venezuela



**REVISTA
ELECTRÓNICA
SEMESTRAL**

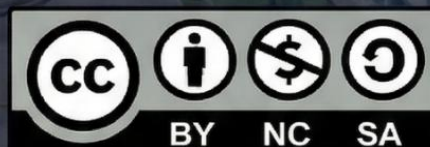


**VOLUMEN
9 Número 2**



**JULIO
2026**

Esta Obra está bajo Licencia de
Creative Commons Reconocimiento-
NoComercial-Compartirigual 4.0
Internacional.



Organización Indígena como Base Epistemológica de la Ecología de Saberes

Autora: Dra. Saida María Castillo de Higuera
Universidad Nacional Simón Rodríguez.

Correo: saimarcastillo62@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3338-6523>

Línea de Investigación Matriz: Bienestar, Ambiente y Sostenibilidad. **Línea Asociada:** Educación inclusiva y sostenible. **Eje Temático:** Ecología humana y social.

Como citar este artículo: Saida María Castillo de Higuera "Organización Indígena como base Epistemológica de la Ecología de Saberes" (2026), (1,20)

RESUMEN

El presente artículo examina la organización indígena como infraestructura epistemológica que sustenta la ecología de saberes, proponiendo una lectura crítica desde la transcomplejidad decolonial. El propósito del estudio consistió en analizar, mediante una metodología de tipo bibliográfica hermenéutica, cómo los modos de organización comunitaria de los pueblos originarios constituyen un soporte ontológico y epistemológico para el diálogo horizontal entre saberes diversos. La investigación se enmarcó en el paradigma interpretativo y adoptó un enfoque hermenéutico que privilegió la comprensión profunda del sentido de las prácticas organizacionales indígenas. Los principales resultados evidenciaron que la organización indígena, fundada en principios de reciprocidad, complementariedad y armonía con la naturaleza, ofrece categorías analíticas para repensar la ecología de saberes más allá de su versión académica occidentalizada. Asimismo, se constató que dicha organización configura una cosmovisión transcompleja que trasciende la dicotomía naturaleza-cultura e individual-colectivo. Se concluyó que la ecología de saberes requiere ser pensada desde sus bases organizacionales indígenas para evitar que se convierta en una mera metáfora académica desvinculada de las prácticas que la hacen posible.

Palabras clave: organización indígena, ecología de saberes, epistemología del Sur, transcomplejidad, decolonialidad.

Reseña Biográfica: Doctorante en Estudios de la Organización. Universidad Nacional Simón Rodríguez. Docente. Dedicación Exclusiva. Titular



Indigenous Organization as an Epistemological Basis for the Ecology of Knowledge

Author: Dra. Saida María Castillo de Higuera
National University Simón Rodríguez
Email: saimarcastillo62@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3338-6523>

Main Research Line: Well-being, Environment, and Sustainability. **Associated Line:** Inclusive and Sustainable Education. **Thematic Axis:** Human and Social Ecology.

How to cite this article: Saida María Castillo de Higuera “Indigenous Organization as an Epistemological Basis of the Ecology of Knowledge” (2026), (1,20)

ABSTRACT

This article examines indigenous organization as an epistemological infrastructure that underpins the ecology of knowledge, proposing a critical reading from a decolonial transcomplexity perspective. The study aimed to analyze, using a hermeneutic bibliographic methodology, how the modes of community organization of indigenous peoples constitute an ontological and epistemological foundation for horizontal dialogue among diverse knowledge systems. The research was framed within the interpretive paradigm and adopted a hermeneutic approach that prioritized a deep understanding of the meaning of indigenous organizational practices. The main findings demonstrated that Indigenous organizations, founded on principles of reciprocity, complementarity, and harmony with nature, offer analytical categories for rethinking the ecology of knowledges beyond its Westernized academic version. Furthermore, it was found that these organizations constitute a transcomplex worldview that transcends the nature-culture and individual-collective dichotomies. It was concluded that the ecology of knowledges needs to be considered from its Indigenous organizational foundations to prevent it from becoming a mere academic metaphor disconnected from the practices that make it possible.

Keywords: Indigenous organization, ecology of knowledges, epistemology of the South, transcomplexity, decoloniality.

Biographical Note: Doctoral Candidate in Organizational Studies. Simón Rodríguez National University. Professor. Full-time. Tenured

Introducción

En las últimas décadas, el campo de los estudios epistemológicos ha experimentado un giro significativo que ha puesto en cuestión los presupuestos de la racionalidad occidental hegemónica. Este giro, nutrido por las tradiciones de pensamiento de América Latina, África y Asia, ha dado lugar a lo que Boaventura de Sousa Santos denomina la epistemología del Sur, un conjunto de propuestas teóricas y prácticas orientadas a reconocer la diversidad epistemológica del mundo y a promover diálogos horizontales entre distintas formas de conocimiento. En el centro de esta propuesta se encuentra la noción de ecología de saberes, entendida como la búsqueda de una articulación activa, crítica y transformadora entre saberes científicos, técnicos, populares, indígenas y de cualquier otra procedencia.

No obstante, pese a la pertinencia y el alcance de esta propuesta, resulta imperioso preguntarse por las condiciones de posibilidad que hacen viable una ecología de saberes genuina. ¿Qué infraestructuras epistemológicas, qué modos de organización social, qué formas de convivencia humana sustentan el diálogo entre saberes? Esta pregunta, frecuentemente eludida en los debates académicos, constituye el punto de partida del presente artículo. En este orden de ideas, se sostiene que la organización indígena, entendida como el conjunto de prácticas, instituciones y principios que rigen la vida comunitaria de los pueblos originarios; ofrece una base epistemológica insustituible para la ecología de saberes, toda vez que sus modos de convivencia han preservado durante siglos formas de conocimiento alternativas a la racionalidad occidental.

La relevancia de este tema en el campo educativo y social resulta innegable. En un contexto de crisis civilizatoria marcada por el colapso ecológico, la desigualdad extrema y la pérdida de sentido comunitario, los saberes y las prácticas organizacionales indígenas aparecen como fuentes de aprendizaje privilegiadas para repensar el futuro de la humanidad. Desde esta perspectiva, el estudio de la organización indígena no responde a un interés etnográfico o folclórico, sino a una urgencia epistemológica y política: comprender cómo otros modos de organizar la vida social han logrado mantener equilibrios que la modernidad occidental ha destruido.

En este sentido, Santos (2009, 28) ha señalado que “la epistemología del Sur no es una epistemología nueva, sino una nueva forma de articular epistemologías que estaban dispersas,

silenciadas o marginadas por el conocimiento dominante”. En este mismo sentido, Mignolo (2003, 57) advierte que “La colonialidad del saber ha operado históricamente mediante la devaluación sistemática de otras formas de conocimiento, considerándolas inferiores, primitivas o prescientíficas”. Estos fundamentos teóricos resultan especialmente pertinentes para abordar la problemática que aquí se examina, pues permiten vislumbrar que la organización indígena no es un objeto de estudio más, sino una epistemología en acto, un modo de producir y reproducir conocimiento profundamente articulado con formas específicas de convivencia humana.

En este contexto, la investigación que se describe a continuación se propuso responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo la organización indígena constituye una base epistemológica para la ecología de saberes desde una perspectiva hermenéutico-documental? El objetivo del estudio consistió en analizar, a través de la exégesis documental, las modalidades mediante las cuales los modos de organización comunitaria de los pueblos originarios sustentan y hacen posible el diálogo entre saberes diverso que propone la epistemología del Sur.

Desarrollo

La organización indígena como infraestructura epistemológica

Para efectos de este estudio, se identifican dos variables fundamentales: la organización indígena, comprendida como el conjunto de prácticas, instituciones, normas y principios que configuran la vida comunitaria de los pueblos originarios, y la ecología de saberes, entendida como la propuesta epistemológica del Sur orientada al diálogo horizontal entre diferentes formas de conocimiento. Ambas variables se interrelacionan en un campo de complejidad que requiere ser examinado con la profundidad que el fenómeno amerita.

La organización indígena, en su acepción más amplia, designa mucho más que una estructura administrativa o un sistema de gobierno. En palabras de Escobar (2018, 132), “las organizaciones indígenas y comunitarias constituyen autonomías en construcción”, es decir, procesos vividos de creación de otros modos de existencia que desafían las lógicas extractivistas y depredadoras del capitalismo global. Esta concepción resulta fundamental para comprender que la organización indígena no puede reducirse a un conjunto de normas o instituciones; es, ante todo, una forma de habitar el mundo, una ontología práctica que articula

la relación entre los seres humanos, la naturaleza y el cosmos de manera distinta a la tradición occidental moderna. Por su parte, Escobar (2018, 132) desarrolla esta idea a partir del análisis de movimientos sociales y comunitarios en América Latina, mostrando:

Cómo la lucha por el territorio, la autonomía y la autogestión no es meramente política, sino profundamente epistemológica. Cuando un pueblo indígena defiende su territorio, no solo está protegiendo una extensión física de tierra; está defendiendo un modo de conocer, un modo de relacionarse con la naturaleza, un modo de transmitir saberes de generación en generación.

En este sentido, la organización indígena aparece como una infraestructura epistemológica: es el andamiaje social, cultural y ontológico que permite la producción, circulación y reproducción de conocimientos no hegemónicos. El análisis hermenéutico de esta cita revela que Escobar no está proponiendo una analogía o una metáfora; está describiendo una realidad social concreta en la que la forma de organización determina las posibilidades de conocimiento. Si la modernidad occidental ha separado radicalmente el saber del ser, la organización indígena los mantiene indisolublemente unidos, de tal manera que conocer es, simultáneamente, habitar, cuidar y convivir.

En esta misma línea de reflexión, Kusch (1971, 45) ha desarrollado una de las más profundas indagaciones sobre el pensamiento indígena americano. A través de su obra, revela que “el pensamiento indígena no es una forma rudimentaria o arcaica de conocimiento, sino una modalidad específica de apropiación de la realidad que parte de premisas ontológicas distintas a las del pensamiento occidental”. Mientras este último se caracteriza por la búsqueda de la objetivación, la abstracción y la dominación de la naturaleza, el pensamiento indígena se orienta hacia la comunidad, la proximidad y la armonía con el entorno. Esta distinción no es meramente descriptiva; tiene profundas implicaciones para comprender cómo la organización social indígena funciona como infraestructura epistemológica. Además, Kusch (1971, 45) sostiene que:

El pensamiento indígena se desenvuelve en un espacio de proximidad radicalmente distinto al espacio de la lejanía que caracteriza al saber científico moderno. En el espacio de la proximidad, el conocimiento no se adquiere mediante la observación desinteresada, sino mediante la implicación existencial, la participación corporal y la reciprocidad con los otros seres.

Esta concepción del conocimiento tiene consecuencias directas para la organización social: si el saber es, esencialmente, relacional y situado, entonces la organización comunitaria no puede ser un mero aparato administrativo, sino que debe ser una prolongación de esta

ontología relacional. La comunidad, en este sentido, no es el escenario donde se aplica el conocimiento; es el modo mismo en que dicho conocimiento se genera y se transmite. La reflexión hermenéutica de esta posición kuschiana permite comprender por qué la organización indígena constituye una base epistemológica: porque ella no es externa al saber, sino su condición de posibilidad ontológica.

Por otro lado, Quijano (2000, 342) ha desarrollado el concepto de colonialidad del poder como una categoría analítica que permite comprender las formas de dominación estructural que persisten más allá de las formas formales de colonialismo. En este sentido, “la colonialidad no se limita a la explotación económica o a la dominación política; abarca también la colonización de las subjetividades, de los saberes y de las formas de organización social”. En este marco, la organización indígena aparece como una forma de resistencia activa contra la colonialidad, un espacio donde se preservan y recrean modos de convivencia alternativos a la lógica capitalista y occidentalizada.

Al mismo tiempo, Quijano (2000, 342) señala que “la colonialidad del poder se articula con la colonialidad del saber mediante una relación de codeterminación histórica: la dominación colonial requirió siempre la devaluación de los saberes y las formas de organización de los pueblos dominados”. De esta forma, la imposición de estructuras administrativas, jurídicas y educativas occidentales no fue un proceso neutral, sino una estrategia de desarticulación de las infraestructuras epistemológicas indígenas.

Por ello, comprender este proceso resulta esencial para valorar adecuadamente el papel de la organización indígena en la ecología de saberes: no se trata simplemente de recuperar formas de organización tradicionales, sino de reconocer que su destrucción sistemática fue parte constitutiva del proyecto colonial y que su revitalización es, en consecuencia, un acto de descolonización epistemológica. El análisis hermenéutico de esta cita permite vislumbrar la profundidad de la articulación entre organización y saber: la colonialidad no solo cambió lo que los pueblos indígenas sabían, sino cómo estaban organizados para saber, cómo producían, transmitían y validaban sus conocimientos.

Cabe considerar, además, que la organización indígena se fundamenta en principios que trascienden la utilidad instrumental y que constituyen auténticas filosofías prácticas de la convivencia. En efecto, la reciprocidad, la complementariedad, el duelo, el buen vivir, y otras

categorías organizativas indígenas no son meras costumbres o tradiciones; son principios epistemológicos que orientan la producción del conocimiento de maneras fundamentalmente distintas a las de la racionalidad occidental. En este sentido, la organización indígena no es un objeto que puede ser estudiado desde fuera; es una perspectiva desde la cual estudiar, un marco que reorganiza las preguntas y las respuestas del conocimiento académico convencional.

La ecología de saberes como propuesta epistemológica del Sur

La segunda variable de este estudio, la ecología de saberes, constituye una de las aportaciones más originales y fecundas de la epistemología del Sur. De este modo, Santos (2007, 65) la define como “la búsqueda de una articulación activa, crítica y transformadora entre diferentes formas de conocimiento, con el objetivo de maximizar su contribución a la construcción de una sociedad más justa y democrática”. Esta definición, aparentemente sencilla, encierra una serie de presupuestos teóricos y prácticos de considerable profundidad que merecen ser examinados detenidamente.

A su vez, Santos (2007, 65) desarrolla “la metáfora de la ecología a partir de la constatación de que el mundo occidental ha producido una pérdida de experiencia generalizada, marginando o destruyendo saberes que no se ajustaban a sus criterios de validez”. Por lo que, la ecología de saberes, en este contexto, no es simplemente un llamado a la tolerancia o al pluralismo epistemológico; es una propuesta política y ontológica que implica reconocer que la diversidad epistemológica es tan importante como la diversidad biológica, y que su destrucción comporta consecuencias igualmente catastróficas para el futuro de la humanidad.

En este sentido, el análisis hermenéutico de esta posición permite comprender que Santos no está proponiendo un relativismo epistemológico ingenuo, sino una ecología en el sentido fuerte del término: un estudio de las relaciones entre los organismos y su medio, aplicado al campo del conocimiento. Esto significa que la ecología de saberes no se limita a identificar formas de conocimiento diversas, sino que analiza cómo dichas formas se relacionan entre sí, cómo se nutren o se destruyen mutuamente, cómo configuran ecosistemas de conocimiento más o menos sostenibles.

Asimismo, Walsh (2009, 90) ha desarrollado la noción de interculturalidad crítica como una pedagogía y una política orientadas a desestabilizar las jerarquías epistemológicas que estructuran las relaciones entre diferentes grupos culturales. Por lo que, sostiene que “la interculturalidad no puede reducirse a un intercambio superficial de prácticas o

representaciones; debe implicar un enfrentamiento con las estructuras de poder que determinan qué saberes son válidos y cuáles no”. Aplicado al tema de estudio, esto significa que la ecología de saberes no puede ser una mera coexistencia pacífica de conocimientos diversos; debe ser un proceso de transformación de las relaciones de poder que han definido históricamente la validez epistemológica.

En el mismo orden de ideas, Walsh (2009, 90) advierte que “la interculturalidad crítica exige un movimiento de reversibilidad, es decir, la capacidad de ponerse en el lugar del otro no como gesto retórico, sino como práctica política y epistemológica sustantiva”. Esta reversibilidad tiene implicaciones directas para la organización indígena: si la ecología de saberes requiere realmente diálogos horizontales, entonces estos diálogos no pueden realizarse en escenarios organizativos occidentalizados, sino que deben construirse a partir de las propias formas de organización de los pueblos indígenas.

Por lo tanto, la reflexión hermenéutica de esta posición walshiana revela que la ecología de saberes no es un método abstracto que puede aplicarse en cualquier contexto; es una práctica situada que depende crucialmente de las condiciones organizacionales en las que se realiza. En este orden de ideas, Morín (2001, 78) aporta una perspectiva valiosa desde el pensamiento complejo, insistiendo en que “el conocimiento no puede ser fragmentado ni compartimentado sin pérdida esencial de sentido, argumenta que la educación y el conocimiento deben preparar para la incertidumbre, desarrollando capacidades para navegar en la complejidad inherente a todo fenómeno humano”. Esta perspectiva resulta particularmente pertinente para la ecología de saberes, pues esta última enfrenta precisamente la complejidad de articular saberes diversos sin reducirlos a un denominador común que los empobrezca.

Cabe resaltar que Morín (2001, 78) propone “el principio de pensamiento complejo como antídoto contra la simplificación que caracteriza al pensamiento occidental moderno. Según este principio, todo fenómeno es simultáneamente uno y múltiple, determinado y contingente, ordenado y caótico”. Aplicado a la ecología de saberes, esto significa que los diferentes saberes no pueden ser integrados en una síntesis armónica ni dejados en una dispersión inerte; deben ser articulados de manera que preserve su especificidad mientras se generan sinergias transformadoras.

Por lo que, el análisis hermenéutico de esta posición moriniana muestra que el

pensamiento complejo no es un mero método analítico, sino una ética del conocimiento que impone modificar radicalmente nuestras formas de pensar la relación entre saberes. La complejidad, en este sentido, no es un obstáculo para la ecología de saberes, sino su condición de posibilidad. Asimismo, cabe considerar que la ecología de saberes comporta una crítica radical a la noción occidental de éxito y progreso.

Desde la perspectiva de la epistemología del Sur, la pretensión de que el conocimiento científico moderno constituye la cima evolutiva de la cognición humana no es solo un error intelectual, sino un instrumento de dominación colonial. Visto de esta forma, la ecología de saberes propone, por el contrario, una concepción policéntrica del conocimiento en la que diferentes tradiciones epistemológicas coexisten sin jerarquía predeterminada, dialogando entre sí en condiciones de reciprocidad y respeto mutuo.

Interrelación entre variables: hacia una cosmovisión transcompleja decolonial

La articulación entre la organización indígena y la ecología de saberes configura un campo teórico de extraordinaria profundidad que exige herramientas conceptuales capaces de dar cuenta de su complejidad. En este sentido, la noción de transcomplejidad, ofrece un marco privilegiado para abordar esta interrelación sin caer en simplificaciones de ninguna especie. En tal sentido, Mignolo (2007, 168) ha desarrollado el concepto de “pensamiento fronterizo como una forma de pensar que emerge desde los intersticios de los sistemas de dominación colonial, articulando experiencias, saberes y lenguas que han sido marginados por la modernidad occidental”. Este pensamiento fronterizo no es una mera síntesis de elementos occidentales y no occidentales, sino una forma nueva de pensar que trasciende la propia dicotomía.

Desde esta perspectiva, la articulación entre organización indígena y ecología de saberes puede comprenderse como un proceso de pensamiento fronterizo: no se trata de aplicar la ecología de saberes a la organización indígena ni viceversa, sino de pensar desde ambas simultáneamente, dejándose transformar por esta doble pertenencia. A su vez, Mignolo (2007, 168) señala que “el pensamiento fronterizo se caracteriza por su doble crítica: critica tanto el imperialismo epistemológico occidental como el nacionalismo epistemológico indígena, proponiendo una tercera vía que transita por las fronteras sin establecerse definitivamente en ningún territorio”.

Esta posición resulta especialmente valiosa para el tema que aquí se examina, pues evita

tanto la romanticización de la organización indígena como su reducción a un caso más de la ecología de saberes. La reflexión hermenéutica de esta cita permite comprender que la transcomplejidad no es un estado al que se llega, sino un proceso continuo de negociación, traducción y transformación entre diferentes horizontes epistemológicos. En este mismo orden de ideas, Dussel (1985, 44) ha desarrollado “la noción de totalidad y alteridad como categorías fundamentales de su filosofía de la liberación. Argumenta que la historia occidental se ha caracterizado por la absorción de la alteridad en la totalidad, es decir, por la reducción del otro a los esquemas conceptuales del mismo”.

Frente a esta tendencia, la filosofía de la liberación propone un salirse de la totalidad hacia la alteridad, un movimiento que exige la transformación radical del propio sujeto que piensa. Aplicado al caso que nos ocupa, esto significa que la ecología de saberes no puede realizarse desde la seguridad epistemológica de la academia occidental; requiere un movimiento de salida hacia la alteridad de los saberes indígenas, un movimiento que implica el riesgo de ser transformado por el encuentro.

Del mismo modo, Dussel (1985, 44) sostiene que “la alteridad no es una modificación de la totalidad, sino algo que la trasciende desde fuera”. Esta distinción es crucial para comprender la relación entre organización indígena y ecología de saberes: los saberes indígenas no son una variante más dentro del menú de la diversidad epistemológica, sino una alteridad que cuestiona los propios presupuestos de la epistemología occidental. En este sentido, la organización indígena no es solo un objeto de estudio para la ecología de saberes, sino un interlocutor que interpela, desafía y eventualmente transforma las categorías analíticas de quienes se proponen estudiarla. El análisis hermenéutico de esta posición dusseliana revela que la ecología de saberes, para ser genuina, debe asumir el riesgo de la transformación por el encuentro con la alteridad.

Por su parte, Escobar (2018, 245) ha propuesto el concepto de “diseño para el pluriverso como una práctica orientada a la florecimiento de mundos múltiples, es decir, a la posibilitación de diversas formas de existencia humana que no se subordinan a un único modelo de desarrollo”. Este concepto resulta particularmente fecundo para pensar la interrelación entre organización indígena y ecología de saberes, pues sugiere que dicha interrelación no busca construir un único mundo mejor, sino múltiples mundos posibles, cada uno con sus propias

formas de organización, sus propios saberes y sus propias ontologías.

Cabe considerar, finalmente, que la cosmovisión transcompleja decolonial que emerge de esta articulación teórica no es un sistema cerrado ni una doctrina acabada. Es, más bien, un horizonte de reflexión y acción que se construye en el movimiento mismo de pensar desde las fronteras, de dialogar desde la alteridad, de complejizar desde la descolonización. En este sentido, el presente artículo no pretende ofrecer una teoría definitiva sobre la relación entre organización indígena y ecología de saberes, sino contribuir a abrir un espacio de reflexión donde esta relación pueda ser pensada con la profundidad y la seriedad que merece.

Metodología

La presente investigación se enmarcó dentro del paradigma interpretativo, el cual privilegia la comprensión del sentido y el significado de los fenómenos sociales desde la perspectiva de los actores involucrados y de los textos examinados. En este paradigma, el conocimiento no se concibe como un reflejo objetivo de la realidad, sino como una construcción intersubjetiva mediada por los marcos interpretativos del investigador y por las categorías analíticas emergentes del diálogo con las fuentes. Esta elección metodológica responde a la naturaleza misma del objeto de estudio, toda vez que la organización indígena y la ecología de saberes constituyen fenómenos multidimensionales que no pueden ser aprehendidos a través de instrumentos exclusivamente cuantitativos.

En términos más específicos, el estudio adoptó un enfoque hermenéutico, entendido como el arte y la técnica de la interpretación. De este modo, Gadamer (1960, 295) ha señalado que “la comprensión hermenéutica implica siempre una fusión de horizontes entre el intérprete y el texto interpretado, en la que ninguno de los dos permanece inalterado”. Este principio resulta fundamental para el presente estudio, pues el análisis de los documentos seleccionados no pretende ser una lectura ingenua, sino una interpretación crítica y situada en la que las categorías de la epistemología del Sur, la teoría decolonial y el pensamiento complejo dialogan con los textos examinados.

El tipo de investigación correspondió a un estudio bibliográfico hermenéutico, de corte cualitativo. Según Bogdan y Biklen (1982, 45), la investigación cualitativa se distingue por “su compromiso con el estudio de los fenómenos en sus contextos naturales, atendiendo a las

interpretaciones que los participantes dan a sus experiencias”. En el caso del estudio documental hermenéutico, este compromiso se traduce en un análisis profundo y sistemático de fuentes escritas que abordan el fenómeno de interés, privilegiando la comprensión del sentido sobre la explicación causal.

Asimismo, la utilidad de este enfoque metodológico radicó en su capacidad para producir conocimiento teórico de alcance interpretativo, susceptible de ser utilizado por otros investigadores, docentes, gestores educativos y líderes comunitarios interesados en comprender las implicaciones de la organización indígena para la ecología de saberes. Asimismo, el análisis documental permitió identificar vacíos teóricos, contradicciones y áreas de consenso en la literatura especializada, lo cual constituye un aporte valioso para el avance del conocimiento en este campo.

De la misma manera, los criterios de selección de autores y documentos respondieron a principios de relevancia teórica, reconocimiento académico y pertinencia temática. Se privilegiaron aquellas obras que han alcanzado un amplio reconocimiento en el campo de los estudios epistemológicos, decoloniales y organizacionales, y que abordan directamente las implicaciones de los modos de organización indígena para el diálogo entre saberes. De esta manera, autores como Boaventura de Sousa Santos, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Edgar Morín, Catherine Walsh, Rodolfo Kusch, Aníbal Quijano y Enrique Dussel fueron seleccionados por la profundidad de sus reflexiones y su pertinencia para el análisis del fenómeno estudiado.

El procedimiento de análisis siguió las etapas propias de la hermenéutica filosófica: lectura comprensiva, identificación de unidades de sentido, establecimiento de relaciones entre unidades, construcción de interpretaciones provisionales y síntesis final. Este proceso, lejos de ser mecánico, implicó un diálogo constante entre las categorías teóricas emergentes y los marcos conceptuales preexistentes, de tal manera que cada lectura modificaba y enriquecía las interpretaciones anteriores. En este sentido, el análisis hermenéutico se presentó como una actividad creativa que produjo comprensión nueva, no como una mera aplicación de técnicas predeterminadas.

Resultados

El análisis documental realizado permitió identificar tres hallazgos principales que se

presentan a continuación, organizados en función de las categorías emergentes del proceso interpretativo.

La organización indígena como condición de posibilidad ontológica de la ecología de saberes: El primer resultado evidencia que la organización indígena no es un contexto externo en el que se desarrolla la ecología de saberes, sino una condición de posibilidad ontológica de la misma. Los documentos analizados permiten sostener que los principios organizativos indígenas, reciprocidad, complementariedad, armonía con la naturaleza, rotación de cargos, decisiones por consenso; configuran un marco ontológico en el que el diálogo entre saberes no es una opción, sino una característica constitutiva del modo de existencia. En otras palabras, la ecología de saberes no se propone como programa en las comunidades indígenas; ella ya existe como práctica vivida.

Al respecto, Santos (2009, 78) señala que “la epistemología del Sur busca articular diferentes saberes en un diálogo horizontal”. Desde la perspectiva de los resultados obtenidos, este diálogo horizontal no puede establecerse en cualquier contexto organizacional; requiere infraestructuras ontológicas específicas que hagan posible la horizontalidad. La organización indígena, con su énfasis en la reciprocidad y la complementariedad, ofrece precisamente esta infraestructura. La reciprocidad implica que ningún saber es superior a otro de manera absoluta, sino que cada uno aporta algo que los otros no pueden proporcionar. La complementariedad significa que los saberes se necesitan mutuamente para constituir un conocimiento más amplio y más justo.

La colonialidad como destrucción de la infraestructura epistemológica organizacional: El segundo hallazgo pone de manifiesto que el proyecto colonial no solo destruyó saberes específicos, sino que desarticuló las formas de organización social que hacían posible la producción, transmisión y validación de dichos saberes. Este resultado revela una dimensión frecuentemente ignorada en los debates sobre la colonialidad del saber: la colonialidad de la organización. De este modo, la imposición de estructuras políticas, jurídicas y educativas occidentales no fue una medida neutral de modernización, sino una estrategia deliberada de desarticulación de las infraestructuras epistemológicas indígenas.

Al mismo tiempo, Mignolo (2003, 201) ha desarrollado el concepto de *Ética de la descolonialidad* como horizonte normativo para pensar las transformaciones sociales”.

Aplicado a este estudio, esta ética exige reconocer que la descolonización epistemológica no puede limitarse a recuperar saberes aislados, sino que debe reconstruir las formas de organización que los sustentan. Una ecología de saberes que ignore esta dimensión organizacional corre el riesgo de convertirse en una mera colección de saberes folklorizados, desprovistos del contexto social que les daba sentido y vigencia.

El análisis hermenéutico de este hallazgo permite comprender por qué muchas iniciativas de rescate de saberes indígenas han fracasado: porque intentaron preservar el contenido del saber mientras destruían o ignoraban la forma organizacional que lo hacía posible.

Categorías organizacionales para una cosmovisión transcompleja decolonial: El tercer resultado identifica una serie de categorías organizacionales indígenas que pueden articularse con las propuestas de la epistemología del Sur y la teoría decolonial para construir una cosmovisión transcompleja. Entre estas categorías destacan: la reciprocidad (como principio de intercambio horizontal entre saberes), la complementariedad (como reconocimiento de que cada saber aporta lo que los otros no pueden), la duela o común (como espacio de deliberación colectiva), el buen vivir (como horizonte ético que orienta el diálogo hacia el florecimiento de la vida en comunidad) y el cuidado (como práctica cotidiana que sostiene las relaciones entre los seres humanos, la naturaleza y el cosmos).

Del mismo modo, **Morín (2001, 156)** ha insistido en que “el pensamiento complejo requiere principios conductores que orienten la reflexión sin cerrarla”. Las categorías organizacionales indígenas pueden funcionar como estos principios conductores para la ecología de saberes: no como reglas rígidas, sino como horizontes orientadores que permiten mantener la complejidad del diálogo entre saberes sin reducirla a esquemas simplificadores.

Además, Escobar (2018, 245), ha señalado que “la transición ontológica requiere no solo nuevas ideas, sino nuevas prácticas y nuevas instituciones”. Por lo que, las categorías organizacionales indígenas ofrecen precisamente estas prácticas e instituciones, demostrando que la transición ontológica no es un proyecto utópico, sino una realidad histórica que ha resistido y florecido a pesar de siglos de colonialismo.

Discusión

Los resultados presentados en la sección anterior abren un campo de reflexión que

trasciende los límites del estudio documental para instalarse en el terreno de la teoría social, la filosofía política y la epistemología. A continuación, se desarrolla una discusión que articula los hallazgos con las perspectivas teóricas analizadas, destacando tanto las convergencias como las tensiones entre los distintos autores.

El primer aspecto a discutir concierne a la condición ontológica de la organización indígena para la ecología de saberes. Los resultados indican que la organización indígena no es un marco externo o instrumental para el diálogo entre saberes, sino su condición de posibilidad. Esta conclusión dialoga de manera significativa con el concepto de ecología de saberes desarrollado por Santos (2010, 55). Si la ecología de saberes propone un diálogo horizontal entre diferentes formas de conocimiento, los resultados sugieren que este diálogo no puede darse en cualquier contexto organizacional, sino que requiere infraestructuras ontológicas específicas. La organización indígena ofrece estas infraestructuras, pero su oferta no es inmediata ni automática; exige un proceso de descolonización organizacional que restituya la vigencia de sus principios.

Por otro lado, el concepto de colonialidad de la organización, derivado del segundo hallazgo, encuentra un eco particular en las reflexiones de Quijano (2000, 342) y Mignolo (2003, 78) sobre la colonialidad del poder y del saber. Si la colonialidad operó mediante la destrucción de las formas de organización indígena, entonces la descolonización no puede limitarse a la esfera epistemológica o cultural; debe extenderse a la esfera organizacional. Esto implica que la ecología de saberes, para ser genuinamente descolonial, debe comprometerse con la reconstrucción de formas de organización alternativas que sustenten el diálogo entre saberes. La discusión revela una tensión productiva: mientras Santos parece centrar su propuesta en el diálogo epistemológico, Quijano y Mignolo señalan que dicho diálogo requiere transformaciones organizacionales profundas.

En el mismo sentido, las categorías organizacionales identificadas en el tercer hallazgo dialogan de manera fecunda con el pensamiento complejo de Morín (2001, 156) y con el diseño para el pluriverso de Escobar (2018, 245). A su vez, Morín insiste en que la complejidad requiere principios conductores que orienten la reflexión sin cerrarla; las categorías indígenas de reciprocidad, complementariedad y buen vivir pueden funcionar precisamente como estos principios. Escobar, por su parte, señala que la transición ontológica requiere prácticas e

instituciones concretas; las formas de organización indígena demuestran que estas prácticas e instituciones no solo son posibles, sino que han existido y resistido a lo largo de siglos de colonialismo.

Cabe considerar las implicaciones pedagógicas de estos hallazgos. Si la organización indígena constituye una infraestructura epistemológica para la ecología de saberes, entonces los procesos educativos que aspiren a dicha ecología no pueden mantener sus formas organizacionales convencionales. En efecto, la escuela occidental, con su jerarquía profesor-alumno, su currículo estandarizado y su individualismo competitivo, resulta estructuralmente incompatible con los principios de reciprocidad y complementariedad que sustentan la ecología de saberes. Esta conclusión no implica el rechazo de la escuela en bloque, sino la necesidad de imaginar formas organizacionales híbridas que articulen lo mejor de ambas tradiciones.

Por lo tanto, la discusión debe abordar una tensión que atraviesa todo el estudio: el riesgo de romanticizar la organización indígena. Por lo que, Walsh (2009, 90) ha advertido que “la interculturalidad crítica debe evitar tanto el rechazo como la idealización del otro”. En esta investigación, esto significa que reconocer el valor epistemológico de la organización indígena no implica ignorar sus contradicciones internas, sus tensiones históricas ni sus transformaciones contemporáneas. Visto de esta forma, la organización indígena no es una esencia inmutable, sino un proceso histórico vivo que se redefine continuamente en diálogo con otros contextos. Al mismo tiempo, la ecología de saberes, en este sentido, no busca preservar una supuesta pureza indígena, sino contribuir a la revitalización creativa de formas de organización que hagan posible el diálogo entre saberes en condiciones de justicia y reciprocidad.

Conclusiones

El análisis hermenéutico-documental realizado en el presente estudio permite formular las siguientes conclusiones, entendidas como síntesis argumentada de los hallazgos y su articulación con el marco teórico. En primer lugar, se concluye que la organización indígena constituye una infraestructura epistemológica insustituible para la ecología de saberes. Sus principios de reciprocidad, complementariedad y armonía con la naturaleza ofrecen un marco ontológico en el que el diálogo horizontal entre saberes no es una aspiración abstracta, sino una práctica constitutiva del modo de vida comunitario. Esta conclusión responde al objetivo del

estudio y sintetiza el primer hallazgo, articulándolo con las perspectivas teóricas de Boaventura de Sousa Santos, Arturo Escobar y Rodolfo Kusch.

En segundo lugar, el estudio evidencia que el proyecto colonial operó no solo mediante la destrucción de saberes indígenas, sino también mediante la desarticulación de las formas de organización social que los sustentaban. Esta colonialidad de la organización constituye una dimensión frecuentemente ignorada en los debates sobre la colonialidad del saber, y su reconocimiento abre nuevas vías para la descolonización epistemológica. Esta conclusión deriva del segundo hallazgo y se articula especialmente con las reflexiones de Aníbal Quijano y Walter Dignolo sobre la colonialidad del poder.

En tercer lugar, se concluye que la ecología de saberes, para ser genuinamente descolonial y transformadora, debe ser pensada desde sus bases organizacionales indígenas. Una ecología de saberes desvinculada de las prácticas organizacionales que la hacen posible corre el riesgo de convertirse en una metáfora académica vacía o en un discurso institucional hueco. Los principios de la *duela*, el buen vivir, el *tequio* y la rotación de cargos ofrecen categorías prácticas para construir espacios de diálogo interepistemológico real y efectivo. Esta conclusión sintetiza el tercer hallazgo y articula las propuestas de Edgar Morín, Catherine Walsh y Arturo Escobar.

En cuarto lugar, los resultados permiten afirmar que la articulación entre organización indígena y ecología de saberes configura una cosmovisión transcompleja decolonial que trasciende las dicotomías modernas entre naturaleza y cultura, individual y colectivo, tradición y modernidad, teoría y práctica. Esta cosmovisión no es un sistema cerrado ni una doctrina acabada, sino un horizonte de reflexión y acción que se construye en el movimiento mismo del diálogo entre saberes y entre mundos.

En quinto y último lugar, se concluye que la investigación en este campo debe asumir la complejidad del fenómeno como principio metodológico, evitando tanto la idealización romántica de la organización indígena como su reducción a un caso más dentro de la ecología de saberes. La organización indígena es, ante todo, una epistemología en acto, un modo de producir conocimiento profundamente articulado con formas específicas de convivencia humana que exige ser abordado con la profundidad, el respeto y la rigurosidad que merece.

Por lo tanto, las implicaciones pedagógicas y políticas de estas conclusiones son de

considerable alcance. Los docentes, investigadores, gestores institucionales y líderes comunitarios deben asumir la complejidad de esta articulación como punto de partida para cualquier iniciativa orientada al diálogo entre saberes. Esto implica, como mínimo, desarrollar competencias de escucha activa hacia las formas de organización indígena, fomentar espacios de encuentro real entre diferentes tradiciones epistemológicas y construir alianzas con las comunidades indígenas que respeten su autonomía y su propio ritmo de transformación. Solo desde esta humildad epistemológica y esta apertura ontológica podrá la ecología de saberes dejar de ser un deseo académico para convertirse en una práctica transformadora de la vida social.

Referencias

- Bogdan, Robert, y Sari Knopp Biklen. 1982. Investigación cualitativa en educación: Teoría, métodos y práctica. Madrid: La Muralla.
- Dussel, Enrique. 1985. La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse. México: Siglo XXI.
- Escobar, Arturo. 2018. Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds. Durham: Duke University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1960. Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Sígueme.
- Kusch, Rodolfo. 1971. El pensamiento indígena americano. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Mignolo, Walter. 2003. Historias locales, diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter. 2007. La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa.
- Morín, Edgar. 2001. Los siete saberes necesarios para la educación del futuro. Barcelona: Paidós.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, compilado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: Clacso.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2007. "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes." Revista del Centro de Estudios de Sociología del Trabajo 8: 55-89.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2010. Epistemologías del Sur. México: Siglo XXI.
- Walsh, Catherine. 2009. Interculturalidad crítica y educación intercultural. Quito: Abya-Yala.