

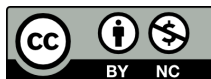
La centralidad del paradigma indígena en la coexistencia de paradigmas y de epistemologías

The centrality of the indigenous paradigm in the co-existence of paradigms and epistemologies

 Irene Vasilachis de Gialdino

CEIL-CONICET-ARGENTINA

Recibido: 9 de septiembre de 2025
Aprobado: 29 de octubre de 2025
Publicado: 29 de noviembre de 2025



Como citar

EnDiálogo
SABERES Y CREACIÓN

Vasilachis, I. (2025). La centralidad del paradigma indígena en la coexistencia de paradigmas y de epistemologías. *EnDiálogo. Saberes y creación*, 1(1), 23-49.

Resumen

Me he propuesto escribir esta presentación de manera situada: como una investigadora latinoamericana. Si ese posicionamiento no modifica las particularidades de mi discurso es que, mansamente, me he incorporado a la perspectiva que sostiene, promueve, produce y reproduce el principio del carácter universal del conocimiento científico. Dado que me resisto a esa universalización forzada y entiendo que el derecho que busca la justicia no puede sino sostenerse en la igualdad, intentaré responder a las cuestiones que motivaron esta investigación. Para hacerlo, señalaré la senda que he recorrido y que, partiendo de la investigación cualitativa, me ha llevado de la coexistencia de paradigmas a la de epistemologías pasando de la Epistemología del Sujeto Cognoscente a la del Sujeto Conocido. He profundizado en los distintos aportes al paradigma indígena para concluir que las particularidades de sus presupuestos y avances lo diferencian positivamente y en tan alto grado del resto de los paradigmas consolidados que lo propongo como guía e inspiración para lograr el fortalecimiento y enriquecimiento de las ciencias sociales en general y de la investigación cualitativa en particular. Sí, la recuperación, restablecimiento, protección, difusión, enseñanza de las formas de conocer denegadas, vedadas y rechazadas, debe constituir el secreto de nuestras posibles y futuras formas de conocer.

Abstract

I have decided to write this presentation from a specific perspective: as a Latin American female researcher. If this position does not alter the particularities of my discourse, it is because I have meekly adopted the perspective that sustains, promotes, produces, and reproduces the principle of the universal nature of scientific knowledge. Given that I resist this forced universalisation and understand that the right to justice can only be sustained by equality, I will attempt to answer the questions that motivated this research. To do so, I will outline the path I have taken which, starting from qualitative research, has led me from the coexistence of paradigms to that of epistemologies, moving from Epistemology of the Knowing Subject to the Epistemology of the Known Subject. I have delved into the different contributions to the indigenous paradigm to conclude that the particularities of its assumptions and advances differentiate it positively and to such a high degree from the rest of the consolidated paradigms that I propose it as a guide and inspiration for strengthening and enriching the social sciences in general and qualitative research in particular. Yes, the recovery, restoration, protection, dissemination, and teaching of forms of

knowledge that have been denied, forbidden, and rejected must constitute the secret of our possible and future forms of knowledge.

La producción situada de conocimiento

El haberme identificado como una investigadora latinoamericana se constituye, también, en un acto de resistencia porque la mayor parte de las fuentes de nuestro conocimiento provienen de orígenes europeos y/o angloparlantes. Esto no sería un problema si no fuera que hemos venido interpretando nuestras realidades con los aportes de esas fuentes y acudiendo a ellas hemos justificado los procesos y resultados de nuestras indagaciones. Como enunciara Dussel (2014, p. 209), somos en gran parte comentaristas de esa filosofía moderna europea, y no pensadores de nuestra realidad negada, y no-pensada por esa filosofía con pretensión de universalidad.

Sin embargo, es menester recordar que en América¹ Latina el ideal de “hombre europeo moderno” que encarnaba la civilización (Vattimo, 1990), y alrededor del cual giraron las construcciones ontológicas, epistemológicas, y metodológicas de las que hemos abrevado “todavía no ha tenido lugar” (Baudrillard, 1991), aún no ha existido, y, por lo demás, es poco verosímil pronosticar su advenimiento. Si bien hemos “consumido”, “absorbido”, las representaciones de ese “hombre”, de sus posibilidades y de sus restricciones, ya no es dable considerar a la historia como un proceso unificado ni a la cultura como a la realización de un modelo universal de humanidad. El ideal de la unicidad y de la armonía de la humanidad que se expresa en principios, legitimidades y valores parece no ser más un fin deseable, sino que constituye un peligroso imperativo. La referencia a una estructura objetiva de lo existente ha perdido su sentido, y lo que se advierte es la progresiva disolución de todos los principios estrictos de autoridad y, por lo tanto, de objetividad (Vattimo, 1997).

Esas representaciones que hemos incorporado y a las que apelamos para delinear, evaluar, interpretar, definir nuestra capacidad de acción histórica han estado basadas en parejas filosóficas tales como objetivo-subjetivo, absoluto-relativo, real-ideal, universal-particular y, por qué

¹ Considerada aquí como noción con entidad y contenido semántico propios, y no como contraconcepto asimétrico opuesto a América (Feres, 2009).

no, cuantitativo-cualitativo. Esas duplas que nos condujeron, asimismo, a deslindar lo posible de lo imposible, lo igual de lo diferente, no sólo dibujaron nuestra propia imagen sino, también, la de aquellos otros a cuyos rostros nos enfrentábamos en los procesos investigativos y que, por tanto, nos resultaban ajenos, extraños, lejanos ¿Cómo podríamos cuestionar los modelos con los que hemos construido nuestra identidad sin temer ponerla en riesgo? ¿Cómo haríamos, entonces, las y los investigadores latinoamericanos para obtener “reconocimiento” en el mundo académico si proponemos formas de conocer que no gozan de aceptación en ese mundo? ¿Optaremos por reproducir o por producir conocimiento? ¿Privilegiaremos la legitimación o la innovación? ¿Señalaremos los límites de nuestras estrategias y recursos cognitivos o forzaremos a las identidades, relaciones, situaciones, procesos a adecuarse a ellos, a convalidarlos, con indiferencia de la tergiversación, de la negación, del ocultamiento de aquellos hallazgos que no habíamos previsto y que pueden conducirnos a concebir “otra forma de ser” de “nuestro ser”, y de “nuestras sociedades”? ¿Aceptaremos los paradigmas, las epistemologías, las metodologías con las que hasta ahora hemos conocido o buscaremos, recrearemos, legitemos, promoveremos otras formas de conocer y de ser conocidos?

Forzoso es recordar que los paradigmas guardan en las ciencias sociales una conexión *interna* con el contexto social del que surgen y en el que operan. En ellos se refleja la comprensión que del mundo y de sí tienen los colectivos: sirven de manera mediata a la interpretación de intereses sociales, a la interpretación de horizontes de aspiración y de expectativa (Habermas, 1987, p. 195). Si esto es así, llegada es la hora en la que descubramos y/o erijamos nuestros propios paradigmas, aquellos que expresen nuestras distintivas cosmogonías en lugar de aquellas otras ligadas a las situaciones e intereses de los contextos en los que fueron instaurados. Dada la escasa legitimación de las formas de conocimiento producidas en nuestro medio ¿no habrá que encarar un airado desafío a todo conocimiento que cierre en lugar de abrir las puertas a los modelos alternativos de interpretar, de conocer, de pensar, de ser?

La investigación cualitativa tiene una peculiar característica: gira en torno de las personas, de sus significados, de sus producciones, de sus percepciones, de sus interpretaciones, pero ¿Cómo habríamos de observarlas, de comprenderlas si nuestra mirada está cargada de con-

cepciones, de nociones, de relaciones presupuestas como parte de un estatuto que predefine no sólo lo que “es” sino lo que “puede llegar a ser”?

Todo intento de codificación, clasificación, tipificación impide el genuino diálogo que es único, e imposible de subsumir en un concepto, una categoría o una norma general. En ese diálogo ambos sujetos conservan su completa autonomía. El “otro” no es reducido a un objeto sino comprendido como parte de mí mismo. Lo ético emerge, así, en ese espacio abierto por la comunicación no distorsionada que confirma la dignidad de ese “otro” u “otra”, su completa presencia (Mouzelis, 2010), y que lleva al reconocimiento como legítimo del conocimiento que producen y del que depende, en gran parte, la defensa de grupos, de etnias, de culturas, de minorías (Callon, 1999).

En contraste con el diálogo que supone la igualdad, la idéntica capacidad y posibilidad de argumentar, de oponerse, de construir conjuntamente el conocimiento, la ocupación se sustenta en la consagración de la diferencia, y esa distinción, esa disparidad como justificación y fundamento de la desigualdad, trasmuta en consonancia con los distintos momentos históricos y los variados contextos sociales. Sólo una voz, la del ocupante, tiene valor, merece ser escuchada. Las otras voces son negadas, acalladas, opacadas.

Apoyada en la consagración de esa diferencia, que favorece sólo a quienes han legitimado la posesión de un determinado atributo y unida, tal distinción, al menosprecio de la común dignidad, la ocupación se traduce en violencia tanto física como simbólica, porque esa violencia es el resultado de la trasgresión del principio de igualdad esencial, la que se ve reforzada “en” y “por” los procesos discriminatorios.

Las formas mediante las cuales se suele producir y transmitir el conocimiento considerado “válido”, constituyen, asiduamente, formas de ocupación, ejercicio de violencia, de una violencia que no ataca a la vida, pero sí a la identidad en su componente esencial, dignitario, compartido. Mediante esas formas se encubre a la capacidad de acción, se oscurece a la voluntad y al ejercicio de la resistencia al no considerarse, las más de las veces, como tal a la que excede los límites conceptuales de las teorías consolidadas. Esas teorías definen, al unísono, a las formas de desarrollo de las sociedades, y a los mecanismos y condiciones de su transforma-

ción. El continuo proceso de universalización de las teorías sociales impone, pues, la exigencia de crear teoría a partir de los datos resultado de investigaciones autónomas y auténticas ligadas a las idiosincrasias de nuestros pueblos, comunidades, territorios. Esa creación hoy se vuelve un imperativo al mismo tiempo que se suscita la reflexión (Bhambra y Santos, 2017) en torno de: a. el carácter eurocéntrico, occidental y problemático del discurso científico, de las teorías sociales y de las premisas en las que esos discursos y teorías se apoyan; b. la sostenida pretensión de todos ellos de conservar el monopolio del conocimiento sobre la sociedad; c. la supuesta universalidad de las premisas culturales de ese conocimiento, y d. la exigencia de reconocer la diversidad epistémica y cultural del mundo, así como las pretensiones de validez esgrimidas con base en otras formas de conocimiento. Como expresa Scheurich (2025, p. 296), dentro de nuestro espacio-tiempo específico, existen en realidad muchas culturas diferentes con diferentes historias y supuestos, y estas existen dentro de su propia socio cultura históricamente ubicada. Es, por ende, necesario ampliar la base empírica e intercultural recogiendo las diferencias existentes entre regiones, países y localidades y aceptando que las sociedades son mucho más diversas de lo que se podría suponer a partir de las teorías sociales (Neubert, 2022).

América Latina ha sido, y es, una tierra ocupada y esa ocupación alcanza, en parte, a su cultura, a su cosmovisión, a su ideología, a las formas con las que conoce y en las que es conocida y, muy especialmente, a las construcciones utópicas con las que percibe y proyecta su futuro. Las y los investigadores latinoamericanos no suelen ser convocados a participar del diálogo que, fuera de su medio, se genera al interior de las distintas disciplinas y, difícilmente, son aceptadas sus propuestas encaminadas a desplegar otras formas de conocimiento y de comunicación (Vasilachis de Gialdino, 2011). Independientemente de sus raíces culturales, todos los participantes saben intuitivamente que el consenso basado en la convicción no puede lograrse si las relaciones entre los participantes no son simétricas, si no son de mutuo reconocimiento, de asunción recíproca de la perspectiva de los otros (Habermas, 1997, pp. 125,488).

Esas y esos investigadores se han habituado a suspender, a abandonar, a desechar su propia mirada calificada como oscura, confusa, equívoca, limitada. La imposición, la consigna,

fue la de mirar, y de mirarse, con la mirada apropiada, aquella acreditada como transparente, clara, nítida por aquellos que les enseñaron qué, cómo, para qué y para quién mirar. Esa mirada sesgada fue adiestrada para distinguir, para jerarquizar, para dividir, no para reivindicar la igualdad dignidad de todos los seres humanos, esa que mueve a las prácticas de resistencia.

En palabras de Santos (2001) “el derecho a la igualdad está allí a dónde la diferencia degrada, y el derecho a la diferencia está allí a donde la igualdad borra las particularidades”. La complejidad del mundo contemporáneo y la creciente visibilidad de su gran diversidad y desigualdad impide traducir los principios de acción a un solo manifiesto, la apertura a formas alternativas de sociedad requiere variados manifiestos tanto para movilizar las fuerzas progresistas del mundo incentivando la imaginación utópica (Vattimo, 2006), como para romper con la observación del mundo desde una única y privilegiada perspectiva e incorporar los diferentes paradigmas de conocimiento que recojan la multiplicidad de culturas.

Quienes realizan investigación cualitativa en América Latina se enfrentan, así, a un constante desafío ¿Cómo reconocer el rostro de quienes participan en el proceso de investigación si ese rostro y las vivencias, creencias, percepciones, expectativas de aquellos a los que ese rostro pertenece no han sido aún comprendidas como concernientes a sujetos activos, constructores de su biografía y de su historia sino como objetos pasivos de la observación de aquellos que presumen saber de ellos más que ellos mismos? En cada rostro se plasma la multiplicidad de todos los rostros, el intento radica en no avasallar las diferencias, las particularidades, las idiosincrasias en pos de una generalización que borraría todas las huellas de aquello en lo que tanto los seres humanos como sus culturas son únicos. Para Gialdino (2019, p. 134), la ética obligaría a respetar la *diferencia* del otro, lo que significa no imponerle categorías existenciales o teóricas que lo priven de su alteridad para convertirlo en una muestra más de un homogéneo e intercambiable sistema de existencias humanas idénticas.

Son los métodos los que se deben adaptar a aquello a lo se los orienta para conocer y no lo contrario. Cuando los instrumentos pierden su aptitud, cuando se tornan inhábiles para acceder a quiénes o qué ha de ser conocido, la conformidad debe ceder ante la perplejidad, la seguridad frente a originalidad, la protección de la propia imagen, posición, mérito, logro ante la fidelidad y el respeto al “otro” a la “otra” y a su identidad.

Desde una perspectiva latinoamericana los nuevos tiempos reclaman nuestro renunciamiento, nuestro desapego, nuestra desconfianza respecto de las formas tradicionales de conocer cuando, lejos de contribuir con el conocimiento que intentamos producir lo obstaculizan, lo inmovilizan llevando más a la tergiversación que al develamiento de los procesos de construcción de lo social. Se trata, pues, de “saltar el cerco” impuesto por la civilización, y abrirse a una tolerancia de racionalidades diferentes para encontrar una racionalidad más profunda, o mejor, más próxima a nuestros conflictos (Kusch, 1976, p. 136).

El apremio por realizar ese salto me lleva a proponer (Vasilachis de Gialdino, 2019, pp. 73-74) al que denomino conocimiento dinámico –inductivo, participativo, crea teoría, analiza las diferencias- como alternativa al conocimiento estático –deductivo, de epistemología dualista, verifica teoría, busca las regularidades- y, después, a plantear la necesidad de reflexionar sobre cuánto del conocimiento producido innova, respecto de: a. de las formas, procesos y métodos de conocimiento, y b. los temas, problemas, cuestiones que se intentan investigar. Mientras el conocimiento estático, que ha conformado nuestra mirada, está ligado a lo que nos es ajeno, lejano, impidiéndonos la comparación en el proceso investigativo (Sing²Kiat Ting et al, 2025)², el conocimiento dinámico nos permite unirnos a lo propio, a nuestro suelo, creencias, cultura.

Estas distinciones adquieren singular relevancia en contextos marginalizados social, política, económica, académicamente a los que se constriñe a hacer estático el conocimiento dinámico, y los problemas y cuestiones acuciantes se diluyen luego de la aplicación de métodos y procedimientos no previstos para la idiosincrasia de las situaciones en las que se los aplica. Por ejemplo, el predominio de la comunidad sobre la persona, de lo colectivo sobre lo individual, de lo espiritual sobre lo material en determinados contextos latinoamericanos enfrenta a quien investiga con la exigencia tanto de revisar el presupuesto de la razón centrada en el sujeto, propio de la epistemología europea occidental, como de reconocer e incorporar a las epistemologías ancestrales y/o emergentes, profundamente ligadas a las tradiciones culturales.

2 Los autores examinan críticamente las diferencias epistemológicas y metodológicas entre los enfoques convencionales de la psicología occidental y el enfoque de la psicología indígena hacia el otro culturalmente diferente.

El momento actual se caracteriza por la pluralidad de formas de conocimiento, por la multiplicidad de paradigmas. Si bien los procesos de legitimación no han operado respecto de estos de manera de ampliar las perspectivas con las que las/los investigadores cuentan para producir conocimiento calificado como “válido”, esas formas de conocimiento originales, cuando no recuperadas, de cosmovisiones ancestrales, operan como modos de resistencia a los regímenes consolidados y reproducidos de la verdad, de la ciencia y de la justicia.

Quizás una de las particularidades específicas de la producción del conocimiento que debemos encarar en estos días sea la relativa a la necesidad de hacer coexistir, por un lado, el cuestionamiento de lo que hasta ayer considerábamos nos posibilitaba la obtención de resultados irrefutables, indiscutibles, fidedignos y, por el otro, la creación, la innovación, la búsqueda de respuestas en estrategias y recursos cognitivos que nos resultaban vedados, no por su inaplicabilidad sino por su exclusión del llamado mundo de la ciencia. Se ha tornado, entonces, un imperioso desafío esta suerte de diálogo entre cuestionamiento y creación, entre lo que creíamos era lo único posible y lo que suponíamos imposible como proceso para resquebrajar, para socavar, el orden añejo de la “ciencia” e implementar otro horizonte en el que las interpretaciones, las acciones, las prácticas investigativas nos muevan más a un genuino conocimiento que a la obtención del propio reconocimiento.

Entiendo que si al contemplar, si al invocar, el rostro de esa “otra/o/” participante en el proceso de investigación descubrimos los rasgos de nuestro propio rostro es señal que hemos dado un paso adelante que nos estrecha a ellas/os.

Coexistencia de paradigmas y de epistemologías

Si, movida por el trabajo de campo, en un tiempo (Vasilachis de Gialdino, 1992) manifesté lo ineludible del proceso de creación y consolidación del paradigma interpretativo, y propuse la coexistencia, paradigmas –materialista-histórico, positivista e interpretativo-, hoy me resulta inevitable plantear la coexistencia conjunta tanto de paradigmas como de epistemologías (Vasilachis de Gialdino, 2006, 2009/2011, 2019). Ubiqué a esos paradigmas –que suelen constituir el canon de las ciencias sociales- en la Epistemología del Sujeto Cognoscente. Esta epis-

temología se centra en ese sujeto que conoce, emplazado y condicionado espacial y temporalmente, y que recurre tanto al contexto cognitivo de referencia propio de su situación como, entre otros, a los presupuestos, orientaciones, intereses, compromisos que guían su actividad. El conocimiento científico centrado en la mirada del sujeto cognoscente constituye, por ende, solo una más entre las distintas formas posibles de conocer difiriendo de ellas solo en cuanto a la sostenida y reiterada representación de su carácter de “legítimo”. De esta suerte, esos paradigmas no refieren a lo que se puede conocer, en general, sino a lo que puede ser conocido de manera “legitimada” desde la perspectiva de la Epistemología del Sujeto Cognoscente.

La Epistemología del Sujeto Conocido que propuse vino, pues, a producir una ruptura ontológica ya que tiene como centro a la identidad, pero a una identidad que es, a la vez: a. esencial y existencial; b. igual y distinta, y c. dignataria y biográfica. Esas dos dimensiones de la identidad hacen que sean posibles distintas formas de conocimiento el que ya no se limita al que constituye el resultado de la observación exterior. Por eso el quiebre con anteriores propuestas ontológicas respecto de esa identidad, en especial, con las que reposan en la Epistemología del Sujeto Cognoscente. Los diferentes paradigmas, las distintas epistemologías, tienen diversos presupuestos ontológicos, esto es, determinan una particular naturaleza de aquello que ha de ser conocido y, por tanto, proponen variados métodos para conocer y disímiles criterios de validez para evaluar la calidad de la investigación. Como resultado de esa ruptura ontológica el quién de la Epistemología del Sujeto Cognoscente –la que no supone la presencia conjunta de esos dos componentes de la identidad- es ontológicamente diferente al quién de la Epistemología del Sujeto Conocido. Esta última Epistemología es fundamental para América Latina y para aquellos que fueron y son colonizados porque necesitamos dejar de vernos a través de la mirada de quienes han intentado avasallar nuestras formas de vivir, de ser, de pensar, de conocer, de sentir, de trascender.

Debemos, pues, comenzar ya a ver a través de otra mirada, la nuestra, que haga de aquella otra ajena, simplemente, una mirada más. Una mirada que no solo desconoce la igual dignidad sino el derecho al respeto a la diferencia, a la unicidad propia de cada ser humano. La igual dignidad está ligada a la igual capacidad de conocer de los seres humanos y, al mismo tiempo, a las distintas formas de conocer unidas a su biografía, a su comunidad, a su territorio,

a sus creencias, a su cultura. Esas formas de conocer, habitualmente vedadas, pueden exceder los límites de la razón, las leyes de la lógica, las de las ciencias y aquellas otras que, se supone, rigen la naturaleza y la vida del ser humano en ella. Hablan sobre lo que se calla, se oculta, se tergiversa: sobre la dimensión espiritual y sobre el proceso extrasensorial para acceder a ella. Esa dimensión que nutre a tantas de nuestras comunidades, pueblos, naciones no puede ser comprendida con las formas de conocer de las que el pensamiento científico provee a la humanidad.

El principio fundamental de la Epistemología del Sujeto Conocido es el del reconocimiento de la igual dignidad de todos los Seres humanos anudado al respeto a la diferencia, a la diversidad, a la multiplicidad de formas de ser, de vivir, de hacer, de conocer y de producir conocimiento. De esa igual dignidad surge la igual capacidad de conocer de ambos sujetos de la interacción cognitiva que tiene lugar en el proceso investigativo y, por ende, el carácter de imprescindible de la presencia de los aportes del sujeto que está siendo conocido durante esa producción cooperativa de conocimiento. No obstante, es aquí donde surge un interrogante ¿cómo conocen las/los/les participantes? ¿Pueden dialogar nuestras formas de conocer? ¿Coinciden los significados que asignamos a los mismos términos? ¿A qué dimensión pertenece el orden de las atribuciones causales que orientan la narrativa de quien estamos conociendo?

La Epistemología al ser del Sujeto Conocido se abre a las propias epistemologías de esos sujetos con los que estamos conociendo, a sus formas de conocer, de ser y estar en el mundo. Hablar de “la epistemología” deifica la epistemología tradicional occidental, hablar de “lo epistemológico” muestra como la producción de conocimiento se nutre de distintas formas de conocer todas legítimas por igual porque es igual la dignidad y, por tanto, la capacidad de conocer de quienes participan en la interacción cognitiva. Esa apertura a otras formas de conocer nos invita a recorrer un nuevo camino: el del aprendizaje porque es mucho más lo que ignoramos que lo que conocemos acerca de esas fecundas epistemologías que están preñadas de otras metodologías que no pueden aplicarse sin la aproximación a esas creencias, valores, formas de ser y de sentir que las sostienen. Esa apertura de la Epistemología del Sujeto Conocido me condujo al paradigma indígena.

El conocimiento indígena

Por cuestiones de espacio no podré abordar al conjunto de los aspectos atinentes al paradigma indígena con la profundidad que merecen, ni a los aportes y contribuciones que constituyen y fortalecen a ese paradigma en toda su riqueza y hondura. Me ha movido la imperiosa necesidad de romper con una injusticia epistémica (Fricker, 2012) que arrastramos hace siglos y que agravia nuestra capacidad de conocer. He seleccionado aquellos aportes que, mayormente, son llamados a fundamentar y justificar la presencia del paradigma indígena desde distintos espacios, en combinación con otras formas de conocimiento y/o con referencia a los paradigmas dominantes. He optado por tratar, en especial: la relacionalidad, el paradigma indígena y el método propuesto en vinculación con dicho paradigma. Esos tres aspectos se vinculan con mi propuesta de ubicar al paradigma indígena como parte del conjunto de aquellos legitimados, marcando sus diferencias a favor respecto de ellos, y hacer, por tanto, de él la guía de las ciencias sociales en general y de investigación cualitativa en particular.

Dado que, por respeto y reciprocidad, no puedo hablar sino con las propias palabras de las y los autores de los textos que cito, ya han tenido todos ellos que hablar durante siglos a través de las palabras de otros para ser escuchados, pido autorización a ellos y a las comunidades indígenas de aquí y allí, para hacerlo, y pido disculpas a quienes cuyas palabras no he podido citar. De lo que se trata es de aprender de sus aportes que no solo cubren los vacíos de la epistemología occidental tradicional, sino que ofrecen los medios para revisarla, mostrarle otro alcance posible, otras dimensiones a las que puede acceder el conocimiento. Todos nos necesitamos mutuamente para aprender. Si traigo aquí las formas de conocer que propone el paradigma indígena es porque las respeto, y porque necesitamos de ellas para aprender a conocer de otra manera. Agradezco profundamente esta posibilidad.

La relacionalidad

La relacionalidad –que está presente también en otras perspectivas- para Wilson (2008, p.70, 71) parece resumir todo el paradigma de la investigación indígena³. Así como los componentes

³ Wilson (2003, p. 175) expresa: “Utilizo el término Indígena para referirme a los pueblos originarios

del paradigma están relacionados, los componentes mismos también tienen que ver con las relaciones. La ontología y la epistemología se basan en un proceso de relaciones que forman una realidad mutua. La axiología y la metodología se basan en mantener la responsabilidad hacia estas relaciones. La ontología es la teoría de la naturaleza de la realidad: “¿Qué es real?”. La epistemología es el estudio de los sistemas de pensamiento y conocimiento: “¿Cómo sé qué es real?”. La metodología es la teoría de cómo se adquiere el conocimiento: “¿Cómo puedo obtener más información sobre esta realidad?”. La axiología es la ética o la moral que guían nuestra búsqueda⁴ del conocimiento: “¿Qué parte de la realidad vale la pena conocer mejor y qué considero ético que debo hacer para obtener este conocimiento?” (Wilson, 2003, p. 175).

Una diferencia importante entre los paradigmas dominantes y un paradigma indígena es, para Wilson (2001, p.176-177, 2003, p.172), que los paradigmas dominantes se basan en la creencia fundamental de que el conocimiento es una entidad individual: el investigador es un individuo en busca de conocimiento, el conocimiento es algo que se adquiere y, por lo tanto, puede ser propiedad de un individuo⁵. Un paradigma indígena proviene de la creencia fundamental de que el conocimiento es relacional. El conocimiento se comparte con toda la creación. No se trata solo de relaciones interpersonales, no solo con los sujetos de investigación con los que se puede trabajar, sino de una relación con toda la creación. Es con el cosmos, con los animales, con las plantas, con la tierra, con quien compartimos este conocimiento. Va más allá de la idea del conocimiento individual, hacia el concepto de conocimiento relacional.

de Australia y América. Creo que es una palabra más inclusiva a nivel mundial para referirse a los pueblos originarios que muchas de las etiquetas (por ejemplo, indio, aborigen, nativo americano) que nos han sido impuestas”. Por otro lado, aclara: “mi uso de la palabra Indigenista describe una filosofía compartida y su ontología resultante, o forma de ser en el mundo sin reclamar propiedad ni exclusividad” (Wilson, 2016, pp. 312-313).

- 4 Wilson (2016, p. 319) sostiene que no podemos separarnos de nuestro trabajo, ni nuestra escritura debe separarse de nosotros mismos, es decir, debemos escribir en primera persona en lugar de en tercera. Es atendiendo a esa sugerencia del autor que mantengo la primera persona que él emplea en sus textos.
- 5 Arévalo (2010) analiza en profundidad la diferencia entre el conocimiento indígena y el convencional. Identifica como proceso de resistencia, “como pueblos indígenas”, el obligar a que haya una “investigación permanente, dinámica, operativa, práctica”, como forma de defensa para “hacer frente a las formas de ataque y represión por parte del Estado” (p.224).

No son las realidades en sí mismas las que importan, sino la relación que comparto con la realidad.

Este lenguaje se expresa desde una epistemología totalmente ajena a otros paradigmas de investigación, una epistemología donde las relaciones son más importantes que la realidad. Un objeto o cosa no es tan importante, para Wilson (2008, p.73), como la relación que uno tiene con él. Esta idea podría ampliarse aún más para decir que la realidad son relaciones o conjuntos de relaciones. Esto significa que no existe una realidad definida, sino diferentes conjuntos de relaciones que conforman una ontología indígena. Por lo tanto, la realidad no es un objeto, sino un proceso de relaciones, y una ontología indígena es en realidad el equivalente a una epistemología indígena. La epistemología indígena es nuestra cultura, nuestra visión del mundo, nuestros tiempos, nuestros lenguajes, nuestras historias, nuestras espiritualidades y el cosmos. La epistemología indígena es nuestro sistema de conocimiento en su contexto o relación (Wilson, 2008, p.74; Daza, 2017, p.117).

La investigación indigenista, sostiene Wilson (2016, p.311), parte de una cosmovisión que entiende que el conocimiento es relacional: los pueblos indígenas no están en relaciones; son relaciones. Esta es la verdad y la realidad indígena. Implementar esta filosofía o paradigma de investigación requiere que los investigadores indigenistas construyan marcos teóricos y métodos de investigación congruentes con los sistemas de creencias indígenas. Posteriormente agrega (Wilson, 2016, p.313) que “la naturaleza de la filosofía indigenista, mi comprensión del conocimiento mismo es relacional. Las relaciones son realidad, y la realidad son relaciones. Como indígenas, «somos» nuestras relaciones con otras personas (...). También somos nuestras relaciones con el medio ambiente y todo lo que contiene. Para algunos, esta es la relación especial que distingue a los Pueblos Indígenas de muchos otros: reconocemos que somos producto de la tierra, es decir, somos nuestra relación con la tierra, que se extiende a todo el cosmos circundante y nos hace quienes somos. Seguidamente Wilson (2016, p.314) afirma que la filosofía indigenista se basa en la comprensión de que “somos” nuestras relaciones, con los pensamientos y conceptos de la ciencia y la espiritualidad⁶, las ideas y las abstraccio-

6 Para Wilson (2016, p.319) la verdadera espiritualidad no es una disciplina, sino un sistema de creencias con la relacionalidad y la responsabilidad relacional como pilares fundamentales.

nes. “Somos, luego existo” es la filosofía que subyace a la naturaleza del conocimiento indígena. Existen relaciones e interrelaciones complejas entre las cosas, que las crean o las moldean. Las implicaciones de esto se extienden a la comprensión del conocimiento mismo. El conocimiento, las ideas e incluso los pensamientos indígenas no son producto del investigador individual, sino que se comparten a través de las relaciones colectivas que los conforman.

Nuestros sistemas de conocimiento, expone Wilson (2001, p.177), se construyen sobre las relaciones que tenemos, no solo con personas u objetos, sino con el cosmos, con ideas, conceptos y todo lo que nos rodea. Para la investigación, es importante reflexionar sobre nuestra relación con las ideas y conceptos que explicamos. Dado que esta relación es compartida y mutua, las ideas o el conocimiento no pueden poseerse ni descubrirse. La apropiación de la cultura y el conocimiento indígenas ha tenido lugar en el pasado cuando no se han establecido ni respetado relaciones adecuadas entre los investigadores y sus sujetos.

Como expresan Chilisa et al. (2017, p. 328), la ontología aborda la cuestión de qué significa existir. Es común a cualquier paradigma indígena una ontología relacional. El supuesto de una ontología relacional es que la realidad que se investiga puede comprenderse en relación con las conexiones que los seres humanos tienen con lo vivo y lo inerte. Las personas tienen conexiones con la tierra, con el suelo, con los animales y con otros seres. Entre los habitantes del sur de África, la naturaleza del “ser” se capta en “Soy porque somos”. Tal forma de pensar se materializa en la filosofía de *botho* o *Ubuntu* (humanidad). *Ubuntu* “es la esencia misma del ser humano”. No es “Pienso, luego existo”. Es más bien: “Soy humano, luego pertenezco”. Participo, comparto.

Chilisa (2024, p.161) anhela imaginar, visualizar y teorizar ontologías relacionales que abarquen la teorización y la extracción de conceptos del conocimiento indígena, de los proverbios, los dichos, el folclore, el lenguaje, las metáforas y la interacción con el entorno. Esas teorías a adoptar surgen del conocimiento indígena, de quienes, en general, han sido excluidos de la producción de conocimiento. Frente a los paradigmas que dominan la investigación –positivista, constructivista, pragmático, transformador– propone al paradigma de la ciencia indígena que, básicamente, implica prestar atención al contexto, a la cultura, a las filosofías y a las necesidades del Sur Global y de los africanos.

La filosofía andina –como un ejemplo de filosofía indígena- es también, para Estermann (2024, pp.19. 21, 28), un pensar relacional que da prioridad a la relacionalidad, apoyándose en el carácter relacionador del verbo en los idiomas indígenas quechua y aimara. La epistemología andina se fundamenta en el sentipensar holístico que incluye capacidades sensitivas, emotivas, volitivas, intelectuales e intuitivas. Además, no parte del sujeto individual aislado (“yo”) como fundamento epistemológico irrefutable (cogito ergo sum), sino del nosotros colectivo y de su inserción en una red de relaciones espaciotemporales. La representación simbólica de esta red de relaciones (pacha) no se da solamente en y a través del lenguaje (escrito), sino en y a través de ritos, mitos, cuentos, la tradición oral, música, danza y celebraciones. El individuo se “constituye”, a partir de relaciones; el concepto de “persona” en los Andes siempre tiene que ver con relaciones vitales. “En sí mismo” (ad intra), el ser humano individual (runa, jaqi) no es simplemente una entidad física o psicofísica (“cuerpo”), sino una expresión viva de múltiples relaciones que encuentran una contraparte metafórica en el corazón (sunku; chuyma) más que en la cabeza. En la comprensión andina, determinados fenómenos no son “sanos” o “enfermos” porque contribuyen a la salud o enfermedad de los seres vivos, sino porque contribuyen al equilibrio o desequilibrio social, ecológico y cósmico. Los principios que determinan el equilibrio y el desequilibrio son los de correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad, que a su vez se basan en el axioma de la relacionalidad.

El paradigma indígena

Wilson (2001, p.175) considera que un paradigma de investigación es un conjunto de creencias sobre el mundo y sobre la adquisición de conocimiento que se complementan para guiar nuestras acciones en cuanto a cómo vamos a realizar la investigación. Se centra en cuatro aspectos que se combinan en la composición de diferentes paradigmas.

Uno es la ontología, o creencia en la naturaleza de la realidad. Nuestra forma de ser, lo que creemos que es real en el mundo: esa es nuestra ontología⁷. El segundo es la epistemología,

7 Si bien Hart (2010:7) sigue la propuesta de Wilson acerca de los cuatro aspectos que se combinan en la composición de los paradigmas, identifica aquellos aspectos de una ontología indígena que le parecen predominantes. Tal el que ha observado entre algunos pueblos indígenas, si no en

que es cómo pensamos sobre esa realidad. A continuación, cuando hablamos de metodología de investigación, nos referimos a cómo vamos a utilizar nuestras formas de pensar (nuestra epistemología) para obtener más conocimiento sobre la realidad. Finalmente, un paradigma incluye la axiología, que es un conjunto de principios morales o éticos. Ulteriormente Wilson (2008, p. 70) reitera que un paradigma de investigación se compone de cuatro entidades: ontología, epistemología, axiología y metodología. Pero en lugar de pensarlas como cuatro ideas o entidades separadas, propone pensarlas en un círculo: el círculo completo es un paradigma de investigación indígena. Sus entidades son inseparables y se entrelazan. El conjunto del paradigma es mayor que la suma de sus partes. Para el autor, esa podría ser otra diferencia distintiva entre el paradigma indígena y los occidentales.

Frente a los paradigmas dominantes de la investigación del sistema occidental Wilson (2001, p.176) intenta ir más de ellos, más allá de simplemente asumir una perspectiva indígena sobre estos paradigmas no indígenas hacia un paradigma indígena completo. Su ontología, epistemología, axiología y su metodología son profundamente diferentes. La investigación indígena debe reflejar los contextos y las cosmovisiones indígenas: es decir, debe provenir de un paradigma indígena, no de una perspectiva indígena.

En un momento, (Wilson, 2007, pp. 193, 194) utiliza el término “indigenista” para nombrar o etiquetar el paradigma al que se refiere, en lugar de “indígena”. Considera que un paradigma indigenista puede ser utilizado por cualquiera que elija seguir sus principios. Es el uso de un paradigma indigenista lo que crea conocimiento indígena. Este conocimiento no puede surgir de un paradigma dominante. Eso sería simplemente conocimiento dominante sobre los pueblos o temas indígenas. Es la filosofía que subyace a nuestra búsqueda de conocimiento lo que hace que este nuevo conocimiento sea parte de nosotros, parte de lo que somos. Y es entonces la decisión de seguir este paradigma, filosofía o cosmovisión lo que hace que la investigación sea indigenista, no la identidad étnica o racial del investigador.

muchos, acerca del reconocimiento de un plano espiritual y su interconexión con el plano físico. Con esta conexión, se acepta la existencia de influencias entre lo espiritual y lo físico.

Wilson (2007, p.194) postula la necesidad de articular qué entendemos por un paradigma indigenista sin compararlo con otros paradigmas. Hacerlo implicaría caer en la trampa positivista dominante al crear una dicotomía. Si bien se pueden usar otros paradigmas para respaldar nuestra postura, cualquier comparación inevitablemente conducirá al juicio y la subyugación, a una dicotomía entre nosotros y ellos. Para describir y usar el paradigma, los investigadores y autores necesitan situarse a sí mismos y a su trabajo firmemente en un contexto relacional. Un paradigma de investigación es también una visión o filosofía general que permite a los investigadores utilizar sus estrategias de indagación o métodos de recopilación y análisis de datos de manera flexible para adaptarlos al contexto y al conjunto de relaciones que lo conforman, sea cual sea el tema de investigación (Wilson, 2016, p.319).

La posición del paradigma indígena en relación con otros paradigmas consolidados es un punto que ha sido examinado en distintos aportes, en algunos casos para señalar la dificultad de eliminar la epistemología y la ontología subyacentes sobre las que se construyen los paradigmas (Wilson, 2008; Chiliza, 2017) y, en otros, para analizar las posibles relaciones entre paradigmas (Mertens, 2024), o entre un determinado paradigma y el paradigma indígena (Romm, 2024).

Chiliza et al. (2017, p.327) en reconocimiento de la exigencia de la diversidad de paradigmas, plantean que se aboga por un quinto paradigma que complemente la tipología de los cuatro paradigmas ya mencionados. Para esta orientación, un paradigma indígena poscolonial con supuestos ontológicos, epistemológicos y axiológicos que emanan de las culturas, historias, filosofías y experiencias vividas de aquellos marginados por los paradigmas euro occidentales es la base de los marcos conceptuales que pueden ser herramientas utilizadas como parte de las metodologías de investigación centradas en los indígenas. Cualquier paradigma denominado indígena tiene como característica axiológica principal la intención descolonizadora. La descolonización se refiere a una crítica del dominio del lenguaje y el pensamiento euro occidental, así como del imperialismo cultural y académico. De acuerdo con la orientación de Chiliza et al. (2017, p. 332) los paradigmas indígenas crean un espacio para que investigadores y comunidades indígenas y no indígenas construyan alianzas de investigación multiepistemológicas que legitimen todos los sistemas de conocimiento.

Metodología indígena

Hablar de metodología indígena es, para Wilson (2001, p.177), hablar de responsabilidad relacional. Como investigador, respondes ante todas tus relaciones cuando investigas. No estás respondiendo preguntas de validez o confiabilidad ni emitiendo juicios de mejor o peor calidad. En cambio, deberías estar desarrollando tus relaciones con el mundo que te rodea. Por lo tanto, tu metodología debe plantear preguntas diferentes: en lugar de preguntar sobre validez o confiabilidad, te estás preguntando cómo estoy cumpliendo mi rol en esta relación. ¿Cuáles son mis obligaciones en ella? La axiología o la moral deben ser parte integral de la metodología para que, al adquirir conocimiento, no solo lo esté haciendo en una búsqueda abstracta; lo esté adquiriendo para cumplir con mi parte de la relación de investigación. Esto se convierte en mi metodología, una metodología indígena, al considerar la responsabilidad relacional o ser responsable ante todas mis relaciones. El respeto, la reciprocidad y la responsabilidad son para Wilson (2008, p.77, 2003, p.173) características clave de cualquier relación sana y deben incluirse en una metodología indígena. La realidad indigenista son las relaciones (Wilson, 2016, p.314) y manifiesta: “no solo estamos en relaciones, somos relaciones. Y lo mismo ocurre con todo lo demás en el cosmos. En la investigación indigenista, la unidad de análisis es la relación, no el individuo”. La investigación indigenista es relacional y, por lo tanto, también contextual (Wilson, 2016, p.315).

Las metodologías indígenas relacionales promueven la investigación colaborativa que incluye las voces de las comunidades. Revitalizan y restauran las identidades y los sistemas de valores perdidos, y legitiman el conocimiento indígena como contenido y como cuerpo de pensamiento. Una metodología indígena relacional se basa en la intención descolonizadora y en una reflexión sobre las filosofías y cosmovisiones que fundamentan el proceso de investigación (Chilisa et al. (2017, p.329; Mertens, 2024, p. 3).

Smith (2008, p.169) refiere que es desde la posición de ser investigados que los maoríes (Aotearoa Nueva Zelanda) se han resistido y luego desafiado a la investigación en ciencias sociales. Este desafío ha confrontado tanto cuestiones metodológicas como inquietudes epistemológicas: es decir, tanto las técnicas de investigación como las presuposiciones sobre el co-

nocimiento que subyacen a la investigación. Así, el enfoque Kaupapa Maori para la investigación se encuentra arraigado en una amplia gama de prácticas, valores, creencias y actitudes hacia el conocimiento y hacia la forma en que concebimos nuestras relaciones con el mundo. Estas prácticas se dieron en el pasado, y forman parte de las prácticas de los investigadores maoríes en la actualidad. Tal investigación no es fija ni rígida. Es abierta, ética, sistemática y responsable. Es científica, receptiva a las metodologías existentes, informada y crítica (Smith, 2015, p. 47).

Una comprensión fundamental del enfoque Kaupapa Maorí para la investigación es que es la práctica discursiva propia del Kaupapa Maorí la que posiciona a los investigadores de tal manera que operacionaliza la autodeterminación (posicionamiento y comportamiento proactivo) de los participantes en la investigación. Esto se debe a que las aspiraciones, la comprensión y las prácticas culturales del pueblo maorí implementan y organizan el proceso de investigación. Además, los problemas de investigación asociados, como la iniciación, los beneficios, la representación, la legitimación y la rendición de cuentas, son abordados y comprendidos en la práctica por quienes realizan investigación Kaupapa Mañori dentro del contexto cultural de los participantes en la investigación (Bishop, 1998, p.202). Este enfoque cuestiona el predominio de la investigación tradicional e individualista, que beneficia principalmente al investigador y a sus objetivos. En contraste, la investigación Kaupapa Maori es colectivista y se orienta a beneficiar a todos los participantes y a sus objetivos colectivamente determinados, definiendo y reconociendo las aspiraciones maoríes en materia de investigación, al tiempo que desarrolla e implementa preferencias y prácticas teóricas y metodológicas maoríes para la investigación. Establecer un grupo de investigación como si fuera una familia extendida (un whanau de interés) mediante el proceso de discurso en espiral es una forma de encarnar el proceso de whakawhanaungatanga (establecer relaciones) como estrategia de investigación. En un enfoque Kaupapa Māori para la investigación, los grupos de investigación constituidos como whanau (familia extendida) intentan desarrollar relaciones y organizaciones basadas en principios similares a los que rigen un whanau tradicional o literal. El whanau es un espacio para la comunicación, para compartir resultados y para construir entendimientos y significados comunes compartidos. (Bishop, 1999, p. 2, 4).

Como puede advertirse, el objetivo principal de las metodologías indígenas es garantizar que la investigación sobre cuestiones indígenas se lleve a cabo de una manera más respetuosa, ética, correcta, comprensiva, útil y beneficiosa, desde la perspectiva de los pueblos indígenas. Los enfoques indígenas se basan en el conocimiento y la ética indígenas, que determinan los medios de acceso al conocimiento, la selección y el uso de enfoques teóricos, y determinan, además, las herramientas (métodos) para realizar la investigación. Asimismo, los métodos teóricos y prácticos deben reconsiderarse y reelaborarse en la investigación indígena. El investigador no debe partir de un punto teórico, sino de los protocolos éticos indígenas, para desarrollar métodos que se adapten a la cultura local. De lo que se trata es de producir nuevo conocimiento basado en nuevos enfoques, conceptos derivados de nuestras propias culturas y teorizando sobre la base de estos conceptos (Porsanger, 2004, p.108, 110, 2010, p.438).

Las tradiciones intelectuales indígenas y la transmisión del conocimiento, que sustentaron a las culturas indígenas y a la humanidad durante miles de años, no se consideraban ciencia digna, ni siquiera ciencia en absoluto. Las teorías “raciales” sentaron las bases para determinar qué conocimiento era válido y qué ciencia era legítima. Más importante aún, determinaron quién podía hacer ciencia y quién podía ser científico. Además, las identidades y culturas indígenas solo pueden comprenderse parcialmente desde el marco de las tradiciones científicas occidentales heredadas. Si esas tradiciones están íntimamente conectadas con la racialización a través del neocolonialismo, ¿puede el académico indigenista utilizar dicha ciencia para la emancipación intelectual y política? (Rigney, 2001, pp. 4, 5.7).

La academia sigue siendo, pues, un espacio de violencia estructural para muchos pueblos indígenas, que reconfigura a la fuerza sus formas de conocimiento y de ser, y contribuye a su opresión interna al reificar los paradigmas occidentales y marginar los sistemas de conocimiento indígenas. En parte como resistencia a estas injusticias persistentes, los pueblos indígenas de todo el mundo trabajan para reorientar sus propios paradigmas, lenguajes y metodologías, facilitando la investigación beneficiosa para sus comunidades y ampliando sus redes relacionales. Esta resistencia se dirige tanto contra la violencia epistémica como a favor de la revitalización de los paradigmas indígenas (Walker, 2015, p. 160).

La propuesta

Dos urgencias movieron esta investigación, la de *relacionarnos* con el paradigma indígena y la de reconocer el papel primordial que merece en el escenario de las ciencias sociales mostrando cómo sus aportes pueden venir, además, a nutrir los asolados campos de la investigación cualitativa frente a la presión positivista. La propuesta radica, entonces, en destacar el valor y trascendencia del paradigma indígena en toda su idiosincrasia, con todos sus presupuestos y con todas sus formas de conocer, validar y producir conocimiento. Son estas características las que lo constituyen en guía y orientación de la futura investigación cualitativa.

Si me he detenido en un conjunto de aportes a este paradigma y elaborado una presentación de ellos, *respetando* las mismas palabras de las y los autores citados es porque he aprendido que son la *responsabilidad relacional*, la *reciprocidad* y el *respeto* los que han de orientar mi acción. Es por eso que acudiré aquí nuevamente a sus palabras para que sea de ellas que surja la justificación de la propuesta que realizo.

Cabría preguntarse si tiene sentido plantear la ubicación del paradigma indígena cuando, si bien reitera los términos “paradigma”, “ontología”, “epistemología”, “axiología”, “metodología”, su significado no es el mismo respecto al de su empleo en el discurso científico normalizado. Esto es así, porque esos términos han sido y son empleados con otros presupuestos, propósitos, intereses, compromisos y en otros contextos cognitivos, sociales, históricos, políticos de referencia. Este cambio de significado, de contenido semántico, de los términos que emplea el paradigma indígena, lo es también de sus presupuestos y fundamentos, lo que hace imposible la comparación. Dejemos que sean quienes han sido citados los que exhiban –a través de un conjunto de emisiones que he seleccionado a ese efecto– las diferencias entre el paradigma indígena y el “occidental”, y la imposibilidad de establecer comparaciones entre paradigmas:

1. “El conjunto del paradigma indígena es mayor que la suma de sus partes”.⁸
2. La epistemología indígena es nuestro sistema de conocimiento en su contexto o relación.

7 La cita completa figura en el texto de esta presentación.

3. Los paradigmas dominantes se basan en la creencia fundamental de que el conocimiento es una entidad individual. Un paradigma indígena proviene de la creencia fundamental de que el conocimiento es relacional. El conocimiento se comparte con toda la creación.
4. No son las realidades en sí mismas las que importan, sino la relación que comparto con la realidad. Este lenguaje se expresa desde una epistemología totalmente ajena a otros paradigmas de investigación
5. La realidad no es un objeto, sino un proceso de relaciones, y “una ontología indígena es en realidad el equivalente a una epistemología indígena”.
6. “Como indígenas, somos nuestras relaciones con otras personas”. Somos nuestra relación con la tierra, que se extiende a todo el cosmos circundante y nos hace quienes somos.
7. “En la investigación indígena, la unidad de análisis es la relación, no el individuo”.
8. Hablar de metodología indígena, es hablar de responsabilidad relacional. Como investigador, respondes ante todas tus relaciones cuando investigas.
9. La investigación indígena debe reflejar los contextos y las cosmovisiones indígenas: es decir, debe provenir de un paradigma indígena, no de una perspectiva indígena.
10. Implementar esta filosofía o paradigma de investigación requiere que los investigadores indigenistas construyan marcos teóricos y métodos de investigación congruentes con los sistemas de creencias indígenas.

De cara a los paradigmas dominantes de la investigación del sistema occidental Wilson (2001, p.176) intenta “ir más de ellos, más allá de simplemente asumir una perspectiva indígena sobre estos paradigmas no indígenas hacia un paradigma indígena completo. Su ontología, epistemología, axiología y su metodología son profundamente diferentes”. Wilson (2007,

p.194) postula la necesidad de articular qué entendemos por un paradigma indigenista sin compararlo con otros paradigmas.

La dificultad de comparar al paradigma indígena con los otros paradigmas dominantes radica, además, en que el paradigma indígena es también una epistemología la que, a su vez, es distinta a aquella/s otra/s en la que se sustentan esos paradigmas. La propuesta abarca la coexistencia pero no la fusión, dependencia, subordinación del paradigma indígena respecto de otro u otros paradigmas: las diferencias ontológicas, epistemológicas, metodológicas y axiológicas ya han sido expuestas. La coexistencia supone el respeto tanto de los rasgos propios de cada paradigma como de la interdependencia de todos sus componentes. No hay en la Epistemología del Sujeto Cognoscente, a la que pertenecen los paradigmas consolidados, un criterio común a partir del cual se pudiese comparar al indígena con otros paradigmas y, si lo hubiese, de aceptarlo volveríamos a entrar en el círculo y en la reiteración del presupuesto de la jerarquización de unas sobre otras formas de conocer. El conocimiento eurocéntrico no logra darnos cuenta de la idiosincrasia del paradigma indígena, el que no puede ser apreciado ni con la medida y a la medida de ese conocimiento legitimado que no abarca las dimensiones profundas y variadas a las que alcanza el paradigma indígena. Para considerar a este paradigma debemos desprendernos del conocimiento con el que hemos aprendido a conocer porque si no lo hacemos volvemos establecer como legítimas a las formas de conocer que se nos han impuesto como las únicas válidas y que cuestionan o niegan la igual dignidad y capacidad de conocer y de producir conocimiento de los seres humanos.

Referencias

- Arévalo, L. P. (2010). Epistemología e investigación indígena desde lo propio. *Revista guatemalteca de educación*, 2(3), 195-227.
- Baudrillard, J. (1991). *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Barcelona: Anagrama.
- Bhambra, G. K. y Santos, B. de S. (2017). Introduction: Global Challenges for Sociology. *Sociology*, 51(1), 3-10.

- Bishop, R. (1998). Freeing ourselves from neo-colonial domination in research: A Maori approach to creating knowledge. *International journal of qualitative studies in education*, 11(2), 199-219.
- Bishop, R. (1999). Kaupapa Maori Research: An indigenous approach to creating knowledge. En N. E. Robertson (Ed.), *Maori and Psychology Research Unit*. University of Waikato.
- Callon, M. (1999). The Role of Lay People in the Production and Dissemination of Scientific Knowledge. *Science Technology & Society*, 4 (1), 81-94.
- Chilisa, B. (2017). Decolonising transdisciplinary research approaches: an African perspective for enhancing knowledge integration in sustainability science. *Sustainability Science*, 12(5), 813-827.
- Chilisa, B. (2024). Relational ontologies and epistemologies that are informed by our philosophies: Inaugural Ubuntu Annual Lecture 2022. Ubuntu Lecture delivered on 25 November 2022. *African Journal of Social Work*, 14(3), 158-165. <https://dx.doi.org/10.4314/ajsw.v14i3.8>
- Chilisa, B., Major, T. E., y Khudu-Petersen, K. (2017). Community engagement with a postcolonial, African-based relational paradigm. *Qualitative Research*, 17(3), 326-339. doi: 10.1177/1468794117696176
- Daza, W. G. I. (2017). Epistemología pluralista, investigación y descolonización. Aproximaciones al paradigma indígena. *RevIISE-Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 9(9), 111-125.
- Dussel, E. (2014). *Filosofías del Sur y Descolonización*. Buenos Aires: Docencia
- Feres, J. O. (2009). Representing Latin America through Pre-Columbian Art. *Theory, Culture & Society*, 26 (7-8), 182-207.
- Estermann, J. (2024). Epistemología andina: Del exterminio de lo ajeno a la recuperación de lo propio. *Espaço Ameríndio*, 18(2), 13-36.
- Fricker, M. (2012). Epistemic justice as a condition of political freedom? *Synthese*, 190(7), 1317-1332. doi: 10.1007/s11229-012-0227-3
- Gialdino, M. R. (2019). La ética como fundamento para una epistemología de las ciencias sociales. En I. Vasilachis de Gialdino (Coord.) Ameigeiras, A.R.; Chernobitsky, L.B.;

- Giménez Béliveau, V.; Gialdino, M. R.; Mallimaci, F; Mendizábal, N.; Suarez, A. L. *Estrategias de Investigación Cualitativa. Volumen II*, (pp.99-160). Barcelona: Gedisa.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1997). *Droit et Démocratie*. Paris: Gallimard.
- Hart, M. A. (2010). Indigenous worldviews, knowledge, and research: The development of an Indigenous research paradigm. *Journal of Indigenous Social Development*, 1(1), 1-16.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Fernando García Cambeiro.
- Mertens, D. M. (2024). Mixed Methods Research for Social Betterment and a More Just World. *Journal of Mixed Methods Research*, 18(3), 216-224. <https://doi.org/10.1177/15586898241256834>
- Mouzelis, N. (2010). Self and Self - Other Reflexivity: The Apophatic Dimension. *European Journal of Social Theory*, 13 (2), 271-284.
- Neubert D. (2022). Do Western sociological concepts apply globally? Towards a global sociology. *Sociology*, 56 (5), 930-945. <https://doi.org/10.1177/00380385211063341>
- Porsanger, J. (2004). An essay about indigenous methodology. *Nordlit*, 15, 105-121.
- Porsanger, J. (2010). Self-determination and indigenous research: capacity building on our own terms. En *Towards an Alternative Development Paradigm: Indigenous Peoples' Self-Determined Development* (pp. 433-446). TEBTEBBA
- Rigney, L.-I. (2001). A first perspective of Indigenous Australian participation in science: Framing Indigenous research towards Indigenous Australian intellectual sovereignty. *Higher Education Journal*, (7), 1-13.
- Romm, N. R. (2024). An Indigenous relational approach to systemic thinking and being: Focus on participatory onto-epistemology. *Systemic Practice and Action Research*, 37(6), 811-842.
- Santos, B. de S. (2001). Nuestra América. Reinventing a subaltern paradigm of recognition and redistribution. *Theory, Culture & Society*, 18 (2-3), 185-217.
- Scheurich, J. J. (2025). An Anti-Racist Critique Related to the Ontology and Epistemology of Qualitative Research. *Qualitative Inquiry*, 31(3-4), 295-304. doi: 10.1177/10778004241260652

- Sing-Kiat Ting, R., Lee, B. O., y Jian-Ai Thong, J. (2025). Beyond the Lab-Proposing an Indigenous Psychologies Research Paradigm. *Social and Personality Psychology Compass*, 19(4), e70053.
- Smith, L. T. (2008) *Decolonizing Methodologies Research and Indigenous Peoples*. Zed Books, University of Otago Press.
- Smith, L. T. (2015). Kaupapa Māori research- Some Kaupapa Māori principles. En L. Pihama y K. South (Eds.), *Kaupapa Rangahau A Reader: A Collection of Readings from the Kaupapa Māori Research Workshop Series Led* (pp. 46–52). Te Kotahi Research Institute.
- Vasilachis de Gialdino, I. (1992). *Métodos Cualitativos I. Los problemas teórico-epistemológicos*. Centro Editor de America Latina.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006). La investigación cualitativa. En I. Vasilachis de Gialdino (Coord) A.R. Ameigeiras; L.B. Chernobilsky; V. Giménez Béliveau; F. Mallimaci; N. Mendizábal; G. Neiman; G. Quaranta, y A. J. Soneira, *Estrategias de Investigación Cualitativa* (pp. 23-64). Barcelona: Gedisa.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2009/2011). Ontological and epistemological foundations of qualitative research. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10 (2). Version en nuestra lengua: <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1299/2779> Version en ingles: <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1299/3164>
- Vasilachis de Gialdino, I. (2011). Nuevas formas de conocer, de representar, de incluir: el paso de la ocupación al diálogo. *Discurso & Sociedad*, 5 (1).
<http://www.dissoc.org/ediciones/v05n01/DS5%281%29Vasilachis.pdf>
- Vasilachis de Gialdino, I. (coord) (2019). La validez procesual. En I. Vasilachis de Gialdino (coord.) Ameigeiras, A. R.; Chernobilsky, L. B.; Giménez Béliveau, V.; Gialdino, M. R.; Mallimaci, F.; Mendizábal, N.; Suárez, A. L. *Estrategias de Investigación Cualitativa. Volumen II*, (pp. 31-97). Gedisa
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Paidós/I.C.E-U.A.B.
- Vattimo, G. (1997). Hermeneutics and democracy. *Philosophy & Social Criticism* 23(4), 1-7.
- Vattimo, G. (2006). Utopia Dispersed. *Diogenes*, 53, 18-23.