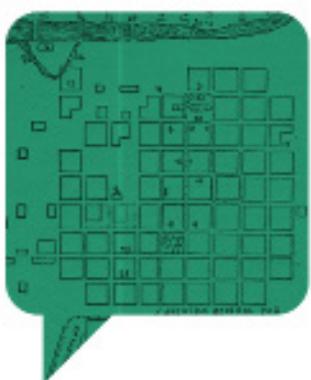
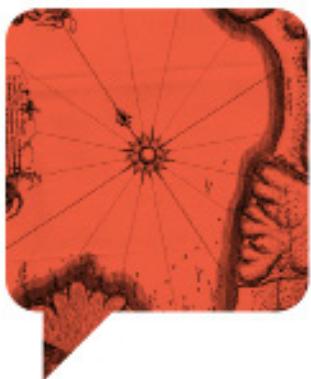


DOSSIER

Metodologías participativas para el impulso de la Extensión Crítica



Metodologías Participativas: encuadres, diálogos y aportes desde otras categorías y prácticas

Melina Masi

Universidad Nacional de San Luis, Argentina
melina.masi@gmail.com
orcid.org/0009-0003-2256-1597

Ana María Masi

Universidad Nacional de San Luis, Argentina
ammasi@email.unsl.edu.ar
orcid.org/0009-0002-7488-4489

Pedro Gregorio Enriquez

Universidad Nacional de San Luis, Argentina
pedroenriquez999@gmail.com
orcid.org/0000-0002-2437-2883

Resumen

Las metodologías participativas en América Latina han sufrido múltiples transformaciones. En este trabajo se compara la metodología participativa dialéctica (MPD) y la metodología participativa relacional (MPR) y se introducen las categorías de territorio, ritual y cuerpo para fomentar un espacio plural.

La primera parte explica la metodología: se usó una revisión integrativa de textos, estableciendo criterios de selección y definiendo categorías analíticas para la evaluación crítica.

La segunda parte se divide en tres secciones. Primero, se describe la MPD, surgida a mediados del siglo XX en la perspectiva crítica latinoamericana, enfocada en la organización político-educativa de los sectores populares. Segundo, se presenta la MPR, ligada a la “perspectiva-otra” de fines del XX e inicios del XXI, que integra múltiples enfoques y promueve una concepción vital de las prácticas. Tercero, se analizan las proximidades y distancias entre MPD y MPR, buscando un diálogo respetuoso de coexistencia de distintas formas de pensar y habitar.

La tercera parte aborda como categorías entramadas territorio, ritual y cuerpo. Estas nociones cuestionan dicotomías tales como naturaleza/cultura y cuerpo/razón, propias de la lógica occidental-eurocentrica ofreciendo una mirada inédita sobre la metodología participativa.

Se concluye que las metodologías participativas son campos vivos. Si bien la MPD y MPR han generado desarrollos diversos, su capacidad transformadora se potenciaría de modo integral entramando categorías y prácticas.

Palabras clave: Metodología Participativa Dialéctica; Metodología Participativa Relacional; Territorio; Cuerpo; Ritual.

Para citación de este artículo: Mas, M. Enriquez, P. G. y Masi A, M.(2025). Metodologías Participativas: encuadres, diálogos y aportes desde otras categorías y prácticas. *Revista Masquedós*, 10(14), 1-23. <https://doi.org/10.58313/masquedos.2025v10.n14.468>



Sección: Dossier Recepción: 25/06/2025 Aceptación final: 12/08/2025

Metodologias Participativas: Enquadres, Diálogos e Aportes de Outras Categorias e Práticas

Resumo

As metodologias participativas na América Latina passaram por múltiplas transformações. Este trabalho compara a Metodologia Participativa Dialética (MPD) e a Metodologia Participativa Relacional (MPR), introduzindo as categorias de território, ritual e corpo para fomentar um espaço plural. A primeira parte apresenta a metodologia: realizou-se uma revisão integrativa de textos, estabelecendo critérios de seleção e definindo categorias analíticas para a avaliação crítica. A segunda parte divide-se em três seções. Primeiramente, descreve-se a MPD, surgida em meados do século XX na perspectiva crítica latino-americana, voltada para a organização político-educativa dos setores populares. Em seguida, apresenta-se a MPR, vinculada à “perspectiva-outra” do final do século XX e início do XXI, que integra múltiplas abordagens e promove uma concepção vital das práticas. Por fim, analisam-se as proximidades e distâncias entre MPD e MPR, buscando um diálogo respeitoso que permita a coexistência de diferentes formas de pensar e habitar. A terceira parte aborda as categorias entrelaçadas de território, ritual e corpo. Essas noções questionam dicotomias como natureza/cultura e corpo/razão, próprias da lógica ocidental eurocêntrica, oferecendo um olhar inédito sobre a metodologia participativa. Conclui-se que as metodologias participativas são campos vivos. Embora a MPD e a MPR tenham gerado desenvolvimentos diversos, sua capacidade transformadora pode ser potencializada ao entrelaçar de modo integral categorias e práticas.

Palavras-chave: Metodologia Participativa Dialética; Metodologia Participativa Relacional; Território; Corpo; Ritual.

Participatory Methodologies: Frames, Dialogues, and Insights from Alternative Categories and

Abstract

Participatory methodologies in Latin America have undergone multiple transformations. This paper compares the Dialectical Participatory Methodology (DPM) and the Relational Participatory Methodology (RPM), introducing the categories of territory, ritual, and body to foster a plural space. The first section explains the methodology: an integrative literature review was conducted, establishing selection criteria and defining analytical categories for critical evaluation. The second section is divided into three parts. First, it describes the DPM, which emerged in the mid-20th century from the Latin American critical perspective, focused on the political-educational organization of popular sectors. Second, it presents the RPM, associated with the “other-perspective” developed at the end of the 20th and beginning of the 21st centuries, which integrates multiple approaches and promotes a vital conception of practice. Third, it analyzes the proximities and distances between DPM and RPM, seeking a respectful dialogue that allows the coexistence of diverse ways of thinking and inhabiting. The third section addresses the intertwined categories of territory, ritual, and body. These notions challenge dichotomies such as nature/culture and body/reason, inherent to Western Eurocentric logic, and offer a novel perspective on participatory methodology. It is concluded that participatory methodologies are living fields. Although DPM and RPM have generated diverse developments, their transformative capacity would be enhanced by integrally weaving categories and practices.

Keywords: Dialectical Participatory Methodology; Relational Participatory Methodology; Territory; Body; Ritual.

Introducción

En América Latina, las metodologías participativas han experimentado transformaciones profundas impulsadas por los cambios sociohistóricos y la emergencia de nuevos horizontes políticos y epistemológicos. Lejos de constituir meros procedimientos técnicos, estas metodologías encarnan proyectos, disputan sentidos y proponen alternativas para habitar el mundo.

Teniendo este punto de partida, en este trabajo se examinan dos metodologías participativas desarrolladas en América Latina con el fin de comprender su complejidad. Para lograrlo, inicialmente se comparan los enfoques dialéctico y relacional; posteriormente, se analiza la importancia de integrar categorías entramadas como territorio, ritual y cuerpo en estas metodologías, argumentando que su incorporación enriquecería el trabajo desarrollado.

Para alcanzar dicho objetivo, este trabajo se organiza en tres partes:

En la primera, se exponen las decisiones metodológicas adoptadas, las cuales incluyen el uso de la revisión integrativa como enfoque investigativo, la selección de las fuentes que sirven como material de estudio y la definición de categorías analíticas que permiten examinar críticamente las metodologías participativas seleccionadas.

La segunda parte del trabajo se centra en la comparación de dos propuestas metodológicas: la Metodología Participativa Dialéctica (MPD) y la Metodología Participativa Relacional (MPR). Inicialmente, se traza el recorrido conceptual de la MPD anclada en la perspectiva crítica latinoamericana, surgida a mediados del siglo XX y renovada a principios del XXI. Este enfoque desarrollado inicialmente por Freire y Fals Borda, concibió a la metodología como una herramienta político-educativa para la organización y concientización de los sectores populares. Posteriormente, también se efectúa el recorrido conceptual, pero en este caso presentando a la Metodología Participativa Relacional (MPR) derivada de la “perspectiva-otra”, la cual surgió entre finales del siglo XX y comienzos del XXI. Esta óptica, gestada por una constelación de enfoques (decoloniales, feministas, ambientalistas, indígenas, entre otros), entiende a la metodología como una forma otra de conocer, ser, hacer y vivir que habilita el encuentro entre lo humano y lo no humano. Al finalizar, se analizan las proximidades y distancias, reconociendo que los límites entre ambas son evanescentes, dado que la MPD aportó indicios que luego desarrolló la MPR; estos indicios actuaron como hilos que posibilitan tejer un espacio plural donde coexisten distintas formas de pensar y habitar el mundo, sin renunciar al encuentro ni a las prácticas comunes mediadas por el respeto.

La tercera parte del trabajo se focaliza en el desarrollo de tres categorías entramadas -territorio, ritual y cuerpo- con el fin de enriquecer su comprensión. A partir del cuestionamiento de las dicotomías fundantes de la lógica occidental eurocéntrica, como naturaleza-cultura y cuerpo-razón, se plantean estas categorías entramadas como nociones en movimiento y dinámicamente imbricadas. Al recuperar dichas categorías, se aspira a

abrir una mirada renovada sobre las prácticas transformadoras, capaz de resignificar las experiencias vividas y potenciar la transformación social.

Decisiones metodológicas

En este trabajo se adopta la revisión integrativa de la literatura como estrategia metodológica. Se trata de una modalidad de investigación documental que permite construir un análisis amplio, sistemático y crítico de textos relevantes, con el propósito de comprender en profundidad un fenómeno determinado (Beyea y Nicoll, 1998).

Dentro de este marco, se tomaron las siguientes decisiones:

- a) Para trazar el recorrido conceptual de la MPD, se optó por excluir trabajos sobre Metodología Dialéctica de la Red Alforja, la Planificación Estratégica Situacional (PES) de Carlos Matus (1987), la Socio-praxis de la Red CIMA, impulsada por Villasante (2015). Si bien estos aportes son valiosos, sus desarrollos exceden los alcances y objetivos específicos de este estudio. En su lugar, se privilegiaron las contribuciones de dos referentes fundamentales de esta corriente: Paulo Freire y Orlando Fals Borda. Freire (1970), porque concibe la MPD como una práctica que posibilita la formación de conciencia crítica mediante el diálogo entre educador y educando. Fals Borda (1985, 1987), porque considera que la MPD se expresa en la participación activa de los sectores populares en la construcción del conocimiento, donde se articulan los saberes populares y científicos para fomentar la organización y la resistencia. Ambos autores han influido decisivamente en esta perspectiva, emplean en sus obras las nociones de participación y dialéctica, y mantienen una vigencia justificada en el siglo actual.
- b) Para abordar el recorrido conceptual de la MPR y especificar las tres categorías entramadas -territorio, ritual y cuerpo-, se decidió no trabajar con obras colectivas producidas desde la perspectiva-otra, como Prácticas otras de conocimiento (Leyva Solano et al., 2018) o como Generaciones en movimiento y movimientos generacionales (Botero Gómez, et al. 2020), porque ellos dejaron de lado algunos pueblos en movimiento (Zibechi, 2007) y referentes vitales para este estudio.

En su lugar, se seleccionaron producciones que abordan, de manera implícita o explícita, la participación y la relacionalidad. Estas incluyen contribuciones de pueblos en movimiento -como el campesinado (Movimiento Nacional Campesino Indígena, 2008), pueblos originarios (Dad, 2020 y IAW, 2004), feminismo indígenas (Paredes, 2011), movimiento afrodescendiente (Asamblea Nacional de Afrodescendientes, 2012) y disidencias sexo-genéricas (Saxe, 2024)-, así como de referentes intelectuales vinculados al pensamiento decolonial (Maldonado-Torres, 2009; Escobar, 2016), al ambientalismo latinoamericano (Leff, 2022) y al multinaturalismo (Viveiros de Castro, 1992). Dichas contribuciones permiten profundizar en las dimensiones relacionales, afectivas y territoriales de la participación.

- c) Para presentar y comparar las metodologías, se emplean tres categorías analíticas: el *horizonte político*, que alude a los lugares hacia los que se orienta la perspectiva teórica que enmarca cada metodología participativa; los *conceptos* que sostienen y legitiman las acciones emprendidas; y el *sentido atribuido*, que refiere a la función conferida a estas metodologías dentro de cada propuesta. Estas categorías, como se ha destacado, no solo permiten caracterizar la identidad de cada enfoque, sino que también proporcionan criterios para establecer comparaciones, facilitando el reconocimiento de sus afinidades, tensiones y divergencias.

En suma, la adopción de la revisión integrativa como enfoque investigativo, junto con las decisiones de exclusión fundamentada, inclusión estratégica y selección categorial, configuran un andamiaje analítico que permite examinar los aportes, tensiones y potencialidades de las metodologías participativas en cuestión.

Recorrido y diálogos de dos perspectivas metodológicas

En este apartado, primero se hace un recorrido conceptual de dos propuestas que mantienen vigencia, ellas son: *la Metodología Participativa Dialéctica (MPD)* y *la Metodología Participativa Relacional (MPR)*. Posteriormente, se exploran las proximidades y distancias entre ambas, con el propósito de construir un espacio plural que permita su coexistencia.

La *Metodología Participativa Dialéctica* arraigada en la Perspectiva Crítica Latinoamericana (PCL), surge en esta región durante la década de 1960, en un contexto marcado por profundas transformaciones sociales, políticas y culturales. En ese escenario, los movimientos populares y las organizaciones políticas de orientación anticapitalista protagonizaron luchas decisivas en la búsqueda de una sociedad más justa e igualitaria. A ellos se sumó un amplio sector de intelectuales comprometidos no solo con la reflexión teórica, sino también con la praxis política, que se integraron activamente a esas luchas.

De este encuentro se gestó lo que aquí se denomina PCL, una corriente de pensamiento que construyó un corpus de conocimientos y un conjunto de herramientas destinadas a comprender, cuestionar y transformar las complejidades del capitalismo en la región. Esta corriente se constituyó como una perspectiva epistémico-política alternativa al modelo positivista de la ciencia dominante en la época, refutando la idea de la ciencia como neutral y pura.

De este entramado surgieron aportes como el marxismo latinoamericano, la teoría de la dependencia, la filosofía y teología de la liberación, la pedagogía crítica y la comunicación popular, entre otros. Estas construcciones compartieron un énfasis en la praxis transformadora, la producción de conocimiento situado y la articulación entre investigación y acción social.

El *horizonte político* de la PCL era claro: la emancipación de los sectores populares, especialmente el pueblo trabajador y campesinado. Este objetivo implicaba enfrentar y superar las contradicciones sociales del orden

capitalista, para así abrir paso a la construcción de una sociedad fundada en la igualdad y la dignidad colectiva.

Cabría preguntarse, entonces, qué *sentido adquiere la MPD* en este marco. La respuesta es clara: se trata de una herramienta político-pedagógica que, mediante el diálogo y el análisis dialéctico, permite a los sectores populares comprender críticamente la realidad social como un proceso histórico marcado por contradicciones -especialmente la que media entre opresores y oprimidos- y, simultáneamente, promover la realización de acciones colectivas dirigidas a transformarla.

Lejos de ser un mero procedimiento, esta metodología se convierte en estrategia en la lucha contra la explotación capitalista y en el avance hacia una sociedad más justa e igualitaria, en tanto forma sujetos históricos con capacidad de intervenir conscientemente en su realidad, asumir el control de su destino y subvertir el orden opresivo.

Esta metodología relaciona dos categorías fundamentales: la *participación* y la *dialéctica*. La primera aporta un camino -diálogo horizontal, saberes compartidos o acción colectiva- que posibilita el involucramiento de los sectores populares en la toma de decisiones, que va desde la definición de necesidades hasta la valoración de los resultados, pasando por las estrategias de organización para satisfacerlas. La segunda -la dialéctica- ofrece a los sectores populares una herramienta capaz de abordar la realidad como una totalidad dinámica, atravesada por contradicciones que emergen de la lucha entre fuerzas opuestas (tesis y antítesis), y que pueden superarse mediante una nueva construcción (síntesis). Sin esta mirada, la participación corre el riesgo de quedarse en la superficie del problema, sin comprender ni transformar sus causas estructurales ni las fuerzas sociales que lo perpetúan.

La *participación* y la *dialéctica* se retroalimentan mutuamente en la creación de una praxis emancipadora. La producción participativa aporta la materia prima sobre la cual se edifica el análisis dialéctico, permitiendo que la comprensión crítica de la realidad se transforme en un acto de denuncia del orden opresivo y, al mismo tiempo, en el anuncio de una sociedad por venir. En esta doble dimensión -denuncia y anuncio- se enlaza de manera indisoluble con la acción colectiva, orientada a la transformación de las estructuras que sostienen la injusticia.

La adopción de la participación y la dialéctica como ejes estructurantes permitió a la PCL articular cuatro síntesis fundamentales que confieren unidad y coherencia estratégica a las metodologías participativas. Ellas son:

1. *Superación del dualismo sujeto-objeto*. Esta síntesis supera la división positivista entre el sujeto activo cognoscente "que sabe" y el objeto pasivo "que no sabe". Freire (1970) destaca que el conocimiento auténtico surge en una relación dialógica donde educador y educando se constituyen mutuamente como sujetos críticos. Esta idea se complementa con la propuesta de Fals Borda (1986), quien concibe la investigación como un proceso horizontal en el que los saberes populares y académicos tienen igual valor, y cuya articulación puede co-producir un nuevo conocimiento.

2. *Unidad entre teoría y práctica (praxis)*. Para superar la superioridad de la teoría sobre la práctica propuesta por el positivismo, la PCL recupera y redefine el concepto marxista de praxis. En ese sentido, Freire (1970/2005) entiende a la praxis como la reflexión y acción de los seres humanos sobre el mundo para transformarlo, y advierte que la reflexión sin acción es mero verbalismo, mientras que la acción sin reflexión conduce a un activismo ciego. En la misma línea, Fals Borda (1979) sostiene que la validez del conocimiento radica en su capacidad para impulsar la acción organizada de los grupos populares, orientada a su liberación. Cabe subrayar que no se trata de cualquier saber ni de cualquier práctica, sino de saberes emancipatorios y prácticas transformadoras.
3. *Diálogo entre saber popular y saber académico*. Esta perspectiva no solo recupera el saber popular, sino que lo reconoce como epistemológicamente válido. En ese orden, Freire (1969) sostiene que el saber del campesino, forjado en la experiencia práctica, es intrínsecamente valioso. Para él, este conocimiento no debe ser reemplazado, sino sometido a la crítica en diálogo con el conocimiento técnico-científico, con el fin de generar una síntesis superior. Fals Borda (1986) va más allá, aboga por una "ciencia popular" consciente de sus límites y abierta a otras rationalidades. Para que el conocimiento académico sea relevante, debe dialogar con el saber popular, considerado una fuente legítima y sofisticada de comprensión de la realidad.
4. *Integración entre pensamiento y sentimiento*. Esta perspectiva desafía la escisión positivista entre razón y emoción. Freire (1969, 1993) considera que el afecto, especialmente la amorosidad y el valor, son pilares sobre los que se construye la práctica educativa liberadora. Fals Borda (2009) acuñó el concepto de "sentipensante" para nombrar una forma de conocimiento que articula la razón con la sabiduría del corazón y la pasión por la justicia. Este enfoque reconoce que no es posible comprender la opresión sin una dimensión ética y afectiva.

En suma, la MPD, surgida en esta región a mediados del siglo XX y aún vigente, no fue producto de intelectuales aislados, sino que se gestó en un entramado coral de pensadores comprometidos, trabajadores organizados y comunidades campesinas. Su construcción fue profundamente colectiva, tejida entre el ruido de las fábricas, el murmullo de las barriadas que resisten y el movimiento de las herramientas de siembra en manos del campesinado.

Este enfoque metodológico constituye una estrategia clave para la transformación social, al reconocer el valor del diálogo y la participación de los sectores populares en los procesos de toma de decisiones. En ese horizonte, la articulación entre participación y dialéctica no sólo supera las fragmentaciones heredadas del positivismo, sino también permite comprender las contradicciones de la realidad social y realizar acciones transformadoras.

La *Metodología Participativa Relacional* (MPR) derivada de la "perspectiva-otra", se configuró en América Latina hacia fines del siglo XX y comienzos del XXI, en un escenario marcado por la profundización de las desigualdades sociales, la mercantilización de la vida, la devastación de los territorios y la imposición de una homogeneidad cultural que amenaza la diversidad de los pueblos.

Frente a este contexto, a fines del siglo XX irrumpió en la escena política internacional el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Con su "¡Ya basta!", el movimiento marcó un punto de inflexión frente a la imposición de políticas neoliberales, y con su propuesta de construir "un mundo donde quepan muchos mundos" abrió camino al desarrollo de formas alternativas de hacer política. Paralelamente, diversos pueblos en movimiento y referentes intelectuales, inspirados en el zapatismo pero también anclados en sus propias trayectorias de lucha, comenzaron a ganar peso.

En ese marco, los pueblos en movimiento -rurales, indigenistas, afrodescendientes, ambientalistas, género y disidencias sexuales, feministas, en particular las de Abya Yala- en diálogo con referentes del pensamiento decolonial, del ambientalismo latinoamericano, del multinaturalismo y otras corrientes críticas, configuran lo que en este trabajo se denomina la "perspectiva-otra".

Es necesario destacar, que esta perspectiva no constituye una corriente de pensamiento altamente estructurada con categorías fijas, ni se limita a ofrecer un nuevo ángulo entre las diversas perspectivas existentes, sino que representa un nuevo lugar desde donde posicionarse para construir un "mundo-otro" que no solo es posible, sino que ya se está gestando desde las grietas del actual. Implica habitar ese mundo desde abajo, desde adentro y desde lo propio. No se trata de una alternativa al pensamiento moderno-occidental, sino de un posicionamiento epistémico, político y ético que busca romper con las lógicas de la colonialidad del poder, del saber y del ser.

El *horizonte político* de la "perspectiva-otra" se orienta hacia la construcción de formas de vida que, por un lado, cuestionan el sistema heteropatriarcal, racista, capitalista y colonial fundamentado en la civilización occidental y su implacable forma contemporánea de modernidad (Escobar, 2019); y por otro, proponen la construcción de un mundo donde cada persona pueda ser lo que es. Ese mundo se fundamenta en relaciones basadas en la pluralidad, el cuidado, la reciprocidad y el respeto por las diversas cosmovisiones.

Esta perspectiva se nutre tanto de las experiencias de los pueblos en movimiento como de intelectuales que han generado conceptos y prácticas propias para defender la vida, los territorios y las comunidades. En el calor de sus luchas, los pueblos en movimiento recuperan concepciones o inventan categorías que orientan sus prácticas transformadoras. Ejemplo de ello es la recreación de la concepción del territorio como entidad viva, sostenida por los pueblos originarios (UIAW, 2004; Dad, 2020), quienes no lo entienden como recurso explotable sino como expresión del Buen Vivir (*Sumak Kawsay*): una forma de existencia en armonía con todos los seres, humanos y no humanos. También se destaca la creación de la noción de cuerpo-territorio-

tierra por parte del feminismo originario, concepto que entrelaza la opresión sobre los cuerpos -especialmente de las mujeres- con el despojo territorial y la devastación ambiental (Paredes, 2010).

Asimismo, diversos grupos de intelectuales han gestado construcciones teóricas que enriquecen la comprensión de los procesos que atraviesan América Latina. Entre ellas, cabe mencionar la noción de *colonialidad del poder* formulada por Quijano (2000), que denuncia una matriz de dominación basada en la clasificación racial de las poblaciones, la imposición de un patrón de conocimiento eurocentrico y el control de la naturaleza. También sobresale la propuesta de *racionalidad ambiental* de Leff (2002) como forma de pensar el desarrollo desde la sustentabilidad ecológica y cultural.

Es fundamental destacar que tanto los pueblos en movimiento como los referentes intelectuales no solo han generado conceptos propios, sino que también han participado en intercambios horizontales, caracterizados por una interacción no jerárquica. Este proceso de apropiación crítica ha dado lugar a una dinámica en la que los saberes se entrelazan, se resignifican y se transforman mutuamente. Así, se desdibujan las jerarquías rígidas y emerge una producción colectiva que nutre y amplifica las luchas compartidas.

En este horizonte, cabe preguntarse nuevamente: *¿cuál es el sentido de la MPR?* La respuesta es: no se trata de una metodología más, sino de una forma otra de conocer, pensar, ser, hacer y vivir (Ortiz Ocaña y Arias López, 2019) orientada a descolonizar las estructuras culturales, epistemológicas y políticas heredadas del eurocentrismo, junto con otros mecanismos de subordinación y poder. Lejos de ser un mero instrumento para involucrar a los sujetos en la construcción tanto de saberes como de acciones, constituye una forma de ser y estar en el mundo, sostenida en el diálogo horizontal, el reconocimiento y la construcción compartida.

Este enfoque permite desarticular los saberes y poderes abre camino hacia una comprensión integral de la realidad y avanza en la construcción de una sociedad no sólo más justa e igualitaria, sino también capaz de albergar todos los mundos posibles: una sociedad plural, inclusiva y respetuosa de la multiplicidad de cosmovisiones, prácticas y formas de vida.

Esta metodología articula la *participación* y la *relacionalidad* como categorías que sustentan su enfoque. Ahora bien, la *participación* no es solo un camino que promueve el involucramiento de los sectores populares en la identificación y resolución de sus problemas, sino que va más allá: es un encuentro entre los diversos seres -humanos, espirituales y naturaleza- que sostiene la vida y posibilita la convivencia en armonía.

Esta forma de participación se encarna en rituales, cantos, danzas, tejidos, murales, asambleas, mingas, redes, círculos de la palabra, recuperación de la memoria y lucha por la defensa del territorio. En estos espacios, el arte y la espiritualidad no son ornamentos, sino canales vivos donde se materializa el encuentro entre los diversos seres: humanos, montañas, ríos, animales, ancestros y espíritus, todos reconocidos como portadores de memoria y voluntad.

Participar, entonces, implica dialogar con estas entidades, pedir permiso, escuchar sus señales y respetar sus ciclos. Estas dimensiones humanas, espirituales y ecológicas transforman radicalmente la noción de participación, que ya no se reduce a una relación entre personas, sino que se convierte en un encuentro profundo, tejido en el respeto y la reciprocidad entre todos los seres que habitan el mundo.

La *relacionalidad* ofrece a esta metodología una forma distinta de comprender la realidad. En lugar de concebirla como un conjunto de elementos separados, se propone una visión en la que todo lo que existe está conformado por una red viva de interdependencias. Desde esta perspectiva, la realidad se configura como un entramado dinámico de relaciones que sostienen la vida en su diversidad.

Esta mirada rompe con la lógica moderna que fragmenta el mundo en categorías aisladas -naturaleza, cultura, individuo, sociedad- y plantea, en cambio, que todo ser está constituido por sus relaciones, sean humanas, no humanas, espirituales, naturales o simbólicas. En este entramado, los seres humanos no son el centro ni están solos, sino que coexisten y se configuran en diálogo con los territorios que habitan, las memorias ancestrales que los atraviesan, los seres vivos con los que conviven y las entidades espirituales que les otorgan sentido.

La *participación* y la *relacionalidad* se retroalimentan en una dinámica que posibilita una praxis integral y descolonizadora. Los diversos encuentros entre seres humanos y no humanos fortalecen los lazos relationales, generando confianza, reciprocidad y un "nosotros" expandido. A su vez, la relationalidad que explica la trama interdependiente que constituye la realidad -de la que lo humano es solo una parte-, retroalimenta y profundiza la participación. Esta articulación refuerza la interdependencia y, simultáneamente, amplía y profundiza la capacidad de autodeterminación colectiva.

La adopción de la participación y la relationalidad permitieron a la "perspectiva otra" articular cuatro categorías entramadas que confieren coherencia a la metodología relacional:

1. *Multiverso*. Se opone a asumir la universalidad eurocéntrica como único marco, y por el contrario propone un espacio donde coexisten múltiples formas de vida, de conocer, de habitar y de transformar que han sido históricamente invisibilizadas por el pensamiento moderno occidental. Esta categoría habilita pensar la realidad como una red de mundos que se afectan, entrelazan y transforman mutuamente, y que deben ser considerados en cualquier proceso participativo.
2. *Pluralidad epistémica*. Esta noción cuestiona la supremacía de la epistemología moderna occidental y equipara en importancia los saberes ancestrales, comunitarios, espirituales, corporales y afectivos que han sido históricamente marginados. Esta pluralidad se expresa en las cosmovisiones indígenas, afrodescendientes, campesinas y feministas, que entienden el conocimiento como algo situado, relacional y vinculado a la vida. Esta categoría entramada no se organiza en compartimentos estancos, sino en redes de

interdependencia, que se tejen colectivamente entre humanos, seres espirituales, fuerzas naturales y memorias ancestrales.

3. *Decolonialidad*. Refiere al proceso que busca "deshacer la realidad colonial y sus múltiples jerarquías de poder en su conjunto, lo que plantea la necesidad inmediata de trabajo a nivel subjetivo y estructural" (Maldonado-Torres, 2009, p. 686). Esta forma de operar no aborda una sola dimensión de la realidad, sino que apunta a desmontar un entramado que impone jerarquías de poder, saber y ser que aún persisten en las instituciones, los saberes y las formas de vida contemporáneas. La fuerza de esta categoría entrelazada reside en su capacidad de desarmar una matriz que relaciona las diversas dimensiones —políticas, epistémicas, afectivas y espirituales— desde la pluralidad.
4. *Interseccionalidad*. En América Latina, la interseccionalidad no solo es una categoría que contribuye a analizar cómo se entrelazan múltiples formas de opresión -racismo, sexualidad, patriarcado, clase y colonialismo-, sino que también es una herramienta política que permite comprender cómo se entrecruzan las desigualdades en cuerpos concretos, territorios específicos y memorias históricas colonizadas.

Esta categoría está entramada porque no opera desde una sola dimensión del análisis, sino que articula múltiples ejes de opresión que se cruzan en la experiencia vivida. Su potencia radica en su carácter relacional, ya que no fragmenta la realidad en partes aisladas sino que las entrelaza para comprender cómo se configuran las desigualdades de manera compleja y situada. Esta capacidad de entrecruzar convierte a la interseccionalidad en una herramienta potente que permite leer el mundo como un tejido de fuerzas históricas, estructurales y subjetivas.

En síntesis, la MPR de la "perspectiva otra" nació en Abya Yala a fines del siglo XX e inicios del XXI. Al igual que la MPD, tampoco fue parida por intelectuales esclarecidos, sino por un entramado coral de pensadores y pueblos en movimiento que se expresan en lenguas ancestrales, en ritmos de tambor afrodescendiente, en gritos feministas y disidencias de dignidad, y en susurros dolientes de la tierra que sangra. Fue tejida en lo colectivo, en lo espiritual, en lo territorial, desafiando el monólogo del poder con la fuerza plural de los mundos que aún laten.

Hecho el análisis de estas dos perspectivas, resulta enriquecedor examinar sus proximidades y distancias. Para ello, se plantea una pregunta incómoda pero necesaria: ¿Estas propuestas se complementan, se oponen o se superponen?

Una primera aproximación implica reconocer que ambas perspectivas coexisten y siguen desarrollándose, pero esa coexistencia no se reduce a un mero encaje funcional. Por el contrario, surge de la riqueza que emana de la diversidad de visiones presentes en la vida social, donde existen afinidades que facilitan acuerdos, pero también diferencias irresolubles que exigen respeto.

En efecto, quienes han desarrollado las metodologías participativas tanto desde la perspectiva crítica latinoamericana como de la perspectiva-otra comparten un horizonte común, en tanto busca cambiar el capitalismo, el patriarcado, el colonialismo y el extractivismo (más allá de que cada colectivo enfatice un elemento sobre otros). Sin embargo, también presentan algunas distancias fundamentales, algunas irreconciliables, pero que no significa que se orienten hacia destinos distintos.

En el plano del *horizonte político*, la MPD se centra en la emancipación de la clase trabajadora y el campesinado, buscando superar la contradicción estructural del capitalismo. La MPR, por su parte, amplía esa intención transformadora al reconocer sujetos más diversos e interseccionales -comunidades indígenas, mujeres, afrodescendientes y otras identidades-. Su lucha integra la explotación económica en un entramado complejo de opresiones que articula el capitalismo con lo heteropatriarcal y la colonialidad. Su apuesta por construir "un mundo donde quepan muchos mundos" no contradice el horizonte emancipador de la MPD, sino que lo expande, desafiando la matriz colonial desde una lógica relacional y situada.

En lo que respecta a las *categorías que fundamentan* estos métodos, puede señalarse que la MPD, al articular la participación -como protagonismo de los sectores populares- con la dialéctica -como herramienta para interpretar la realidad-, desarrolla prácticas emancipadoras sustentadas en la reflexión crítica, la organización popular y la construcción de alternativas orientadas a transformar las estructuras del sistema capitalista. Por su parte, la MPR, complementaria con esta perspectiva, amplía la noción de participación hacia una dimensión más abarcadora -humano, naturaleza y espíritu- e incorpora la relationalidad -ve a la realidad como una red viva de interdependencias-, impulsa prácticas decoloniales y habilita la integración de una constelación de metodologías heterogéneas, abiertas y plurales. En este marco, el diálogo, ahora recreado y enriquecido, reaparece como eje configurador que impulsa prácticas vivas, relationales y profundamente transformadoras.

Respecto al *sentido de la metodología participativa*, la MPD se configura como herramienta político-pedagógica que promueve la formación de conciencia crítica en los sectores oprimidos. La MPR, en cambio, trasciende lo metodológico para proponerse como forma distinta de comprender, sentir y habitar el mundo, desmontando las herencias eurocéntricas y promoviendo la construcción de otros horizontes de vida que ya germinan en las fisuras del sistema.

Estas distancias generan tensiones, lo que lleva a pensar que no pueden fundirse en un discurso único, sino tejer un espacio plural donde coexistan. Lejos de anularse, esas distancias abren múltiples caminos hacia un espacio plural donde coexisten distintas formas de pensar y habitar el mundo.

Categorías entramadas: Territorio-Cuerpo-Ritual

A partir de la revisión bibliográfica explicitada anteriormente, en esta segunda parte, se intentará complejizar la reflexión desde desarrollos teóricos y prácticos sobre las categorías: territorio, ritual y cuerpo.

La construcción de categorías resulta un proceso metodológico fundamental del análisis e interpretación de experiencias, ya que habilita construir comprensiones particulares y situadas sobre lo acontecido (Palma, 2003).

En los desarrollos teóricos de Rivera Cusicanqui (2010) se propone el término *ch’ixi*, como la “coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante” (Cusicanqui, 2010 p.7). Traspolando esta idea, hay conceptos que pueden unirse y formar categorías más amplias, que redundan en lo *ch’ixi*, porque están “tejidas”, es decir no necesariamente resultan una síntesis en el sentido dialéctico.

Esta idea permite una interpretación integral que trasciende al análisis del término por término. Se entiende que son aspectos emergentes de una misma problemática y que su combinación otorga una significación propia enraizada a los conocimientos y experiencias de vida de pueblos indígenas, colectivos de mujeres, disidencias sexuales y afrodescendientes, que vienen anunciando nuevos sentidos desde dimensiones simbólicas, afectivas y espaciales. En relación a esto, las nociones de territorio, ritual y cuerpo serán abordadas bajo la noción categorías entramadas.

El *territorio* se ha convertido en una de las categorías más significativas dentro de los grupos que vienen trabajando con los sectores populares. Basta con recordar que, hace apenas tres décadas, se hablaba de barrio, de comunidad, de zona urbano-marginal, o zona rural. Hoy, sin embargo, el término *territorio* ha ganado protagonismo tanto en la producción académica como en las prácticas populares de América Latina. No obstante, esta expresión está cargada de diversos significados.

En este trabajo se señalan tres modos de comprender el territorio que resultan especialmente relevantes para repensar la metodología participativa. Cabe señalar, sin embargo, que estas formas de abordaje se tensionan y se entrecruzan en las prácticas concretas. Estas perspectivas son:

La primera, el *territorio como espacio físico* es entendido como el fragmento de la superficie terrestre que sirve de soporte geopolítico para la conformación de estados y entidades administrativas (Orihuela, 2019). En la geografía clásica, el territorio en una parte determinada del planeta, un escenario físico concreto, donde los Estados ejercen su autoridad y definen estructuras de gestión y administración que les permiten establecer fronteras, delimitar lugares donde se llevarán a cabo la explotación de recursos naturales y las políticas del Estado-nación; o como resume Arzeno (2018) el territorio estaba vinculado a la concepción de espacio como sustrato material, y fuertemente asociado a los límites políticos del Estado-nación, constituyendo una “asociación estricta entre territorio- poder- estado- lógica zonal”. (2018, p.6)

Esta visión, al concebir el territorio como una superficie física delimitada y cuantificable, es un espacio neutro medido y gestionado desde la lógica del Estado-nación, desconoce las complejas dinámicas sociales y las experiencias vividas que otorgan sentido al espacio. Así, se pierde la posibilidad de comprender esa riqueza propia del territorio que se habita, se siente y se ritualiza, especialmente en contextos latinoamericanos donde el espacio no solo se mide, sino que también se honra, se protege y se sufre.

La segunda, el *territorio como espacio de construcción socio-histórica* donde interactúan factores culturales, emocionales, económicos, ambientales y simbólicos. El territorio adquiere sentido a partir de la existencia de un espacio social en el cual personas o grupos sociales ejercen cierta facultad de apropiación promovida por las relaciones de identidad con dicho espacio.

López Sandoval et al. (2017), consideran que el territorio en América Latina se articula en tres dimensiones interrelacionadas: espacio, poder y localidad. Como *espacio*, se lo entiende como una construcción social atravesada por las lógicas del capitalismo y el patriarcado, y se reivindica la noción de *territorio usado* frente a visiones que lo conciben como simple contenedor físico. Como *poder*, se concibe el territorio como campo de fuerzas dinámico, definido por relaciones sociales múltiples y no exclusivas del Estado, lo cual permite pensar procesos concretos de disputa, apropiación y resistencia en diversas escalas. Finalmente, como *localidad* enfatiza la proximidad geográfica y social, reconociendo el papel central de las escalas locales, las memorias colectivas y el potencial de los actores sociales como fuerza transformadora desde lo comunitario.

La tercera, el *territorio como ser vivo*. Para los pueblos originarios de América, el territorio es un ser vivo, sagrado y comunitario, habitado por ancestros y fuerzas espirituales que traducen en cada cerro, río y bosque una presencia activa con agencia propia. Lejos de concebirlo como un recurso disponible, o solo como un lugar donde interaccionan seres humanos, lo entienden como un *lugar viviente* que alberga memoria colectiva, energía y narrativas ancestrales, fundamentales para la identidad y la cohesión de la comunidad (Escobar, 2008).

Tal como sucede con las diferentes significaciones que pueden asignarse al territorio, desarrollar la noción de *cuerpo* tiene también un carácter polisémico. Las miradas científicas del Norte han desarrollado, según sus especificidades, indagaciones propias de sus intereses y esto de alguna manera ha fragmentado lo que en la vida está unido. En el momento actual las investigaciones se mueven en un espectro que va desde el determinismo biológico (todo está regido por la información genética y los neurocircuitos) al posicionamiento de que todo es social y por lo tanto posible de ser transformado.

Por ello es profundamente político dedicar un apartado especial al *cuerpo*, sus sentidos, expresiones y su saber-hacer que construyen la cotidianeidad de la vida. Se propone entonces rescatar la importancia de pensar desde y con el cuerpo, desde sus dolores, sus memorias, sus saberes.

Previo a la humanización que realiza el entorno, cada individuo es

un cuerpo, que empieza a conocer a partir de sus sentidos, que goza del contacto con otra piel, que se calma en un abrazo, que prueba, toca, intenta, mira, experimenta con una curiosidad inédita el mundo que lo habita. Esta condición es común a todo cachorro humano, sin embargo la lógica moderna occidental ha generado múltiples interrupciones a ese proceso de descubrimiento.

Según Skliar (2012) a las infancias se les interrumpe el tiempo, el cuerpo, la atención, la ficción y el lenguaje, porque esa niñez desafía y amenaza las certezas del mundo adulto. La persona adulta está marcada por las urgencias, el sentido de realidad, el utilitarismo, la institucionalización, la gramática. Entonces se perturba frente a un tiempo marcado por el deseo, un cuerpo que se mueve, imagina, juega, crea lenguajes y recrea mundos. La niñez moderna existe en tanto inversión a futuro, para ello se han creado dispositivos institucionales como la escuela que moldean ese “estar siendo”, relegando a un segundo plano el cuerpo, el placer, la emoción, para darle prioridad al razonamiento como fuente del conocimiento.

En ese sentido, no se puede soslayar, algunas de las influencias que han tenido para el desarrollo de las ciencias sociales y humanas la impronta cartesiana que considera el pensar como posibilidad de existencia y, este pensar se reconoce a partir de alcanzar cierta edad.

También la sociología funcionalista destaca la importancia de cada individuo a partir de su inserción en el mundo. Esto es posible si, como individuo desarrolla el ser social, que lo habilita a realizar acciones y cumplir funciones que responden a las expectativas sociales. Inclusive la teoría comprensiva de Weber en sus nociones de acción social reconoce la existencia de acciones racionales, tradicionales y afectivas como importantes para la vida, pero no profundiza en la idea del cuerpo que las desarrolla.

De este modo el cuerpo “se ve como un mero soporte o tabula rasa de todas las cosas valiosas producidas por los seres humanos” (De Sousa Santos, 2019, p.138) aunque paradójicamente, sea él quien encarna la posibilidad de construir conocimientos e intervenir en el mundo para su transformación.

Existe, no obstante, dentro de la mirada occidental una centralidad del cuerpo analizada por la teoría marxista, en tanto lo considera energía transformada en fuerza de trabajo necesaria para la consolidación del capitalismo de producción. La división social y sexual del trabajo como elemento fundamental en la acumulación ha actuado (y sigue haciéndolo) en contra del cuerpo y doblemente en el caso de las mujeres, ya que el trabajo de reproducción ha funcionado como un elemento fundamental de la organización del sistema capitalista.

Al cuerpo se lo ha aislado de la tierra, de las necesidades de la naturaleza y sus estaciones y también de sus intereses. Como sostiene Federici “atarnos al espacio y al tiempo ha sido una de las técnicas más elementales y persistentes a las que ha recurrido el capitalismo para apropiarse del cuerpo” (Federici, 2022, p.135) y, ha sido tan eficaz en esa tarea que, en la actualidad, la coerción es interna en pos del rendimiento. La “especial inteligencia del régimen neoliberal” (Han, 2021, p.10) consiste en que quien fracasa por no dar con el

rendimiento esperado se responsabiliza a sí mismo y hasta se deprime, sin llegar a dudar de que es el sistema quien provoca la autoexplotación.

El neoliberalismo promueve la soledad de cada persona en la búsqueda de los logros impuestos, cuestión que “atrofia por completo la valentía” (Han, 2014, p.67) de modo tal que vuelve imposible pensar en términos políticos y colectivos.

Para occidente y las sociedades occidentalizadas a partir de la conquista, la materialidad y con ello lo emocional/espiritual/gozoso ha sucumbido frente a la racionalidad, negándole el estatuto del conocimiento.

Por el contrario, para las culturas andinas, revalorizar los sentidos y el cuerpo como fuente de conocimiento es central, ya que la cosmovisión aymara y la mirada mestiza, invita a un replanteo profundo de conocimientos, prácticas, vivencias e imágenes que tensionan el análisis social y la ciencia hegemónica. Rivera Cusicanqui (2018) sostiene que “los circuitos de memorias del planeta también están inscritos en nuestros cuerpos” (2018, p.79).

En ésta misma línea, los pueblos originarios consideran que todo ser vivo forma parte de la naturaleza en relación con el cosmos. En el pensamiento andino el *ukhu pacha* (el mundo de adentro) no sólo se refiere al interior del cosmos o del planeta, sino también al mundo interior del hombre, a su conciencia, a su ser en sí. Sostiene Leff (2002) que:

En quechua no existió la palabra cuerpo; al respecto fueron los primeros misioneros católicos que llegaron a los Andes con los conquistadores, quienes al notar que el término quechua *ukhu* servía, más bien, para referirse a la parte interna que a la externa de la persona humana, incorporaron el término castellano ‘cuerpo’ (...) El término actual *kurku* [cuerpo], no tiene una antigüedad mayor a 20 años. (Leff, 2002, p.115).

Al considerar esta concepción de cuerpo, se vuelve necesario profundizar en la dicotomía naturaleza/cultura. En este sentido, resulta potenciador reconocer el giro ontológico formulado por los antropólogos Seeger, da Matta y Viveiros de Castro (1979). Estos autores, proponen el “perspectivismo amerindio” en sus trabajos etnográficos, para contraponerse a la construcción europea de naturaleza, de cultura y la relación entre ambas. Al cuestionar este binarismo, se puede dar cuenta del uso político de la noción de naturaleza que se ha hecho desde la conquista, permitiendo entre otras cosas, la explotación, extracción y contaminación del agua, las montañas, etc. al concebir a los mismos como “recursos”, dentro de una construcción de naturaleza que puede apropiarse.

El multinaturalismo de Viveiros de Castro (1992), deja de lado la diferenciación entre humanos y no-humanos, criticando la idea de que los humanos estuvieran por fuera o por encima de los demás seres sintientes y no sintientes. Además, posibilita pensar que existen múltiples mundos que deben ser tomados en serio, cuestionando que las cosmovisiones indígenas son sólo *proyecciones simbólicas*, míticas o metafóricas insertas en un único

mundo occidental. A lo señalado, Gotta (2009) agrega que, la recuperación de esta perspectiva permite reconocer que la *naturaleza* no es un afuera, no es un medio, sino que las comunidades forman parte de ella y la naturaleza como territorio de vida forma parte de la comunidad.

Las culturas andinas poseen la clave para trascender los dos binarismos occidentales desarrollados anteriormente: cuerpo/razón y naturaleza/cultura. Esto resulta fundamental para los procesos de transformación en el Sur, ya que la lógica colonial que ha usado sus estrategias para la opresión no tiene elementos para luchar contra lo que no comprende.

Los anuncios que portan estas cosmovisiones son los elementos expresivos y espirituales que potencian los procesos colectivos ayudando a desarmar las lógicas del *colonialismo interno* (Rivera Cusicanqui, 2018).

Resulta imposible abarcar en un escrito la totalidad de esos elementos expresivos-espirituales presentes en las raíces de los pueblos indígenas, por ello se profundizan dos de ellos que han pasado a ser importantes entre las organizaciones y pueblos en movimiento en las últimas décadas. Ellos son los *rituales* y los *cuerpos en movimiento*, que pueden incluir baile, caminata, expresión corporal, performances colectivas y otras acciones grupales.

Con respecto al primer elemento, Nolasco et al. (2003) proponen pensar los ciclos rituales como expresión de una visión del mundo, de las ideas y creencias de un colectivo, aportándole así una construcción de identidad y de reconocimiento frente a otros. A su vez, Guillen (2008) caracteriza a los rituales como un quiebre en la cotidianidad, impregnando la existencia cotidiana, ocupando un punto nodal en la cultura y constituyendo importantes fundamentos de la vida social.

En este sentido, a partir de la mirada antropológica que proponen autores como Turner (1967) y Blazquez (1997), se ha ampliado la concepción de que los rituales se vinculan exclusivamente a ciertas grupalidades, generalmente asociadas a lo sobrenatural o lo religioso. Por el contrario, las prácticas rituales son espacios privilegiados para la creación y recreación de todo grupo social. En este sentido, los rituales representan como constituyen la realidad que crean dentro de *comunidades y colectivos*.

En relación a estos dos elementos, las prácticas rituales de las *comunidades* dan sentido a un territorio, ya sea el consolidado históricamente, el que se construye en el presente o el que imagina hacia el futuro. Resulta pertinente mencionar que así como las comunidades construyen rituales, de igual forma pueden hacerlo los colectivos sociales hacia su interior.

En esta dirección, múltiples *organizaciones* crean sus propios rituales, otorgándole un sentido que fortalece sus prácticas y pertenencia, enmarca momentos, etc. A través de la creación compartida, las organizaciones pueden convertir un lugar y un momento en un espacio sentido como único. En lo ritual, quienes participan comparten códigos comunes y significaciones apropiadas. Incluso, este simbolismo, que generan los rituales, puede ser recreado y resignificado con otras formas e interpretaciones, ejemplo de ello es la práctica de sahumar donde el sahumo es una relación, un encuentro entre existentes con la capacidad a afectarse mutuamente (Jiménez-Escobar

et al., 2022). A su vez los cuerpos que forman parte de los rituales pasan “a ser un espacio privilegiado del arte” (Colombres, 2009, p.81) que suma identidad, pero que también pueden pensarse como elementos metodológicos expresivos tales como el “ulular” (Mulhall Piluso, 2022) reconocido como el emblema sonoro feminista.

Con respecto al otro elemento y a modo de aclaración, se decide hablar de *cuerpos en movimiento* porque se busca destacar la importancia de las personas participando en el mundo a través de su hacer. Éste es un elemento central cuando las actividades grupales incluyen a seres humanos que pertenecen a los sectores populares y a técnicos o educadores. En general, el manejo de la palabra es un recurso que poseen quienes han transitado por procesos de escolarización largos, de formación profesional, que genera un distanciamiento y silenciamiento entre quienes sienten que no tienen esa habilidad.

Sin embargo, es bastante común también que, cuando ese grupo encamina una tarea, las personas que pertenecen a los sectores populares son las que, con mayor soltura y sapiencia resuelven los obstáculos que se presentan. Advertía Boal en los ´70 que en “nuestras sociedades nos acostumbramos a expresar todo a través de la palabra, quedando de ese modo subdesarrollada toda la enorme capacidad expresiva del cuerpo” (Boal, 2015, p.27); si se acepta este argumento como válido, quienes mejor habilidad tengan de la palabra ocupan en los espacios un lugar jerárquicamente superior respecto a otras personas.

Así como hay un *saber-decir* hay un *saber-hacer*, de lo que se trata es que ambos sean valorizados porque esa complementariedad es necesaria y deseable en lo que ha participación se refiere.

Si bien hablar de *cuerpos en movimiento* en las grupalidades, alude a una categoría amplia que puede incluir una diversidad de prácticas, lo cierto es que, tal como se ha explicado, remite a personas que intervienen en el mundo y con ello experimentan diversos aprendizajes. Esa experiencia vivida se constituye como un conocimiento que resulta de una amalgama de emociones, pensamientos y sentires compartidos.

Caminar por el espacio, bailar como se pueda, mirarse a los ojos, es más que una estrategia metodológica instrumental. Rivera Cusicanqui (2018) va a decir que:

Estamos produciendo conocimiento a partir de la vibración con los sujetos, con otros cuerpos; estamos dialogando y se trata de una cuestión de ritmo: de conocer con el *chuyma*, que incluye pulmón, corazón e hígado. Conocer es respirar y latir. Y supone un metabolismo y un ritmo con el cosmos (2018, p.2).

En estas experiencias, donde todas las personas que están compartiendo un espacio participan *poniendo el cuerpo*, acontecen situaciones que requieren una lectura atenta porque no son forma sino contenido teórico y expresivo al mismo tiempo. Una de ellas es el pasaje de la vergüenza inicial a la soltura

de la risa y el goce posterior; otra es la participación en pie de igualdad considerando a las diferenciaciones de saberes desde el reconocimiento y, una tercera es la importancia que cada persona tiene para que lo colectivo se sostenga.

Se ensayan algunos interrogantes y argumentaciones hipotéticas respecto a cada una de las situaciones. En la primera, la vergüenza inicial puede estar ocasionada por la exposición que implica poner el cuerpo en acción delante de otras personas que a su vez también lo están haciendo; cabe preguntarse ¿Cuántas miradas de menosprecio ha recibido ese cuerpo? ¿Cuántas veces se lo ha considerado inhábil? ¿Cuánto hace que esa persona no se expone corporalmente frente a otras?

Para los dos primeros interrogantes quizás sea un punto de partida interesante aventurar, en términos de Dussel (1994), que son las marcas del proceso de conquista y colonización que engendró el mito de la modernidad europea donde "ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa" (1994, p.8) para después ser violentado, sometido, inferiorizado, considerado incapaz. Mientras que para el último interrogante, quizás la respuesta haya que buscarla en las propias biografías. En innumerables casos quienes llegan a la adultez han dejado de jugar, de bailar o de moverse, a menos que realicen actividades concebidas dentro de la lógica neoliberal de la vida que lo asocia a una salud bastante sospechosa por la intervención del mercado; frente a ello exponerse corporalmente, lejos de estar asociado al placer y la diversión se relaciona con el temor de *no hacerlo bien*.

Retomando la situación y pasado ese momento inicial si nadie se rinde, la risa y el goce aparecen como complicidad que aumenta la fuerza y la confianza de creer que se puede lograr la actividad en cuestión. Resuenan, entonces, como argumento las palabras de Federici (2022) "nuestra lucha tiene que empezar por reappropriarse de nuestro cuerpo, por reevaluar y redescubrir su capacidad de resistencia, y por expandir y celebrar sus poderes, individual y colectivamente" (2022, p.137).

La segunda situación, en la que todas las personas participan, aún con distinciones de saberes, subyace un principio de igualdad entre seres humanos que habitualmente no es fácil de lograr, porque las diferencias en las sociedades capitalistas se leen en términos de jerarquías, por tanto esa condición redonda en justicia epistémica. Pero aún se puede ir más allá en el análisis ya que ninguna persona sabe de todo, por tanto al poseer saberes diferentes hay un "no saber" que muchas veces actúa "como un lugar común" (Masi, 2025, p.55) y permite reconocer(se) desde la condición humana compartida, con la convicción de que cada saber aportará cuando sea pertinente a la tarea que se realiza. Todas las personas necesitan ser reconocidas, porque hay en ese acto una valoración que reafirma la subjetividad y le permite pensarse con posibilidades de *ser más* en términos freireanos.

La última situación, se relaciona directamente con poder sentirse parte de un todo. Los pueblos campesinos siguen manteniendo la visión del todo

como ser vivo, por eso en sus prácticas no solo se pide a la naturaleza que las semillas crezcan, sino que tanto las infancias como las personas adultas tienen su misión en la tarea, cuestión que revaloriza el sentir de pertenencia.

Por el contrario, las condiciones de exclusión que viven muchos grupos en las sociedades urbanas sumada al despiadado individualismo reinante, profundiza el sentimiento de soledad y de desvalorización de la propia vida. Muchas personas se han vuelto prescindibles para el sistema económico y político siendo desplazadas y pasando a formar parte de los seres *desechables* (Subcomandante Marcos, 1997).

Esta situación impacta claramente en la autoestima y en la creencia que nada de lo que se posee va a ser importante, por eso es fundamental que cada persona tenga su lugar en los procesos grupales. No pertenecer disminuye las posibilidades de resistir y más aún de sentir que es posible transformar las condiciones injustas de la vida.

Al reflexionar sobre las prácticas con colectivos, organizaciones y sobre el diálogo que trasciende el saber y que apunta al vivir, se vislumbra como las dicotomías propuestas por occidente, han distanciado las categorías de territorio, cuerpo y ritual restando el potencial transformador si se piensan juntas, por esto tiene sentido abordarlas integralmente, ya que da cuenta de que lo vivencial y habitado son fuentes de conocimiento. En ese sentido, quizás, pensar éstas y otras categorías entramadas sea un aporte al momento de pensar las metodologías participativas.

Conclusiones

Haciendo una mirada retrospectiva se puede concluir que:

Las metodologías participativas convergen en su crítica al positivismo y en su firme compromiso con la transformación social, desarrollando praxis que desafían y transforman el orden social.

No obstante, también presentan ciertas distancias. En lo referido a su horizonte político: la MPD se centra en la clase trabajadora, mientras la MPR incorpora una gama más amplia de sujetos, incluida la naturaleza. Conceptualmente, la MPD articula participación y dialéctica para el logro de praxis transformadora, mientras la MPR amplía el significado de la participación y sustituye la dialéctica por la relationalidad, facilitando encuentros entre humanos, territorios y espiritualidades. Finalmente, la MPD opera como herramienta político-pedagógica, mientras que la MPR la concibe como forma de vida y modo de habitar el mundo desde la descolonialidad. Estas diferencias, lejos de obstaculizar el diálogo, reclaman la construcción de un espacio plural donde ambas perspectivas puedan coexistir.

Tal encuentro se asemeja a un tejido *ch'ixi*, donde la tensión entre distintos no se resuelve en síntesis, sino que se preserva para potenciar sus aportes recíprocos y gestar una praxis transformadora más integral.

Desde otras grupalidades emergen prácticas y formas expresivas que reflejan concepciones de vida ligadas al cosmos, al cuerpo-naturaleza y juntas van tejiendo la urdimbre de la vida cotidiana. El territorio deja de ser

un espacio físico para convertirse en un ser vivo; el ritual como espacio de creación colectiva representa lo simbólico y resulta un mediador que otorga identidad. Los sentidos se construyen desde una vivencia del tiempo y del pasado diferente a la occidental; los conocimientos se ligan a lo visceral y se manifiestan en otros lenguajes. Así el cuerpo, lejos de ser un mero soporte, se convierte en fuente de conocimiento y resistencia.

La violencia desmedida con que el capitalismo, el patriarcado, el colonialismo y el extractivismo opera, están exigiendo que se revisen constantemente las estrategias con las cuales enfrentarlas. Quizás sea, entonces, tiempo de encontrarse más allá de las palabras, con una mirada calma y escucha atenta, intentar descifrar ese alfabeto para el cual no se tienen claves de interpretación.

En ese sentido, las metodologías participativas y la utilización de categorías entramadas, redundan en una visión más integral que abre caminos a una ciencia social más sensible, situada y transformadora.

Referencias

- Arzeno, M. B. (2018). *Lo rural en redefinición: aproximaciones y estrategias desde la geografía*. Buenos Aires: Biblos.
- Asamblea Nacional de Afrodescendientes de la Argentina (2012). *Hacia la implementación de políticas públicas para afrodescendientes*. Disp. en <https://agrupacionxango.blogspot.com/p/asamblea-nacional-de-afrodescendientes.html>
- Beyea, S.C. y Nicoli, L.H. (1998). Writing an integrative review. *AORN Journal*, 67(4), 877-880.
- Blázquez, G. A. (1997). Narraciones y Performances: un estudio de los actos escolares. En *V Congreso de Antropología Social*. La Plata.
- Boal, A. (2015). *Teatro del oprimido. Teoría y práctica*. Buenos Aires: Interzona.
- Botero Gómez, P., Palermo, A.I., Alves Oliveira R. y Leyva, X. (2020). *Generaciones en movimientos y movimientos generacionales: Escribanías hechas a varias manos, varios pasos y co-razones*. CLACSO; Centro de Estudios Independientes; Color Tierra; Cooperativa Editorial Retos.
- Dad, N. (2020). *El significado de tierra, territorio desde la cosmovisión indígena*. Disp. en <https://www.culturalsurvival.org/news/el-significado-de-tierra-territorio-desde-la-cosmovision-indigena> (acceso 12/11, 2025).
- De Sousa Santos, B. (2019). *Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- Escobar, A. (2008). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Chapel Hill: Universidad de Carolina del Norte.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Fals Borda, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro Tiempo.

- Fals Borda, O. (1979). *Investigación Participativa y Acción*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fals Borda, O. (1985). *Conocimiento y poder popular*. Bogotá: Editorial Viva la Ciudadanía.
- Fals Borda, O. (1986). *La ciencia y el pueblo: nuevos enfoques participativos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores. Clacso
- Federici, S. (2022). *Ir más allá. Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del Oprimido*. México: Siglo XXI Editores
- Freire, P. (1993). *Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- Gotta, C. (2009). Reproducción de la vida material, creencias y naturaleza. El saber de los pueblos indígenas como saber ambiental. *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Universidad Nacional del Comahue.
- Guillén, C. I. (2008). Los rituales escolares en la escuela pública polimodal Argentina. *Avá*, (12), 137-156.
- Han, B. -Ch. (2021). *Psicopolítica*. Traducción de Alfredo Berges. Herder. Barcelona. España.
- Han, B. -Ch. (2014). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.
- Jimenez-Escobar N.D.y Medrano C. (2022). Plantas que acompañan: etnobotánica de sahumos y de saumeras en el Litoral Fluvial del Río Paraná (Santa Fe, Arg.). *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica*. Vol.57 N° 3.
- Leff, E. (2002). La reapropiación social de la naturaleza. En *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder* (pp. 59-73). México: Siglo XXI.
- Leyva Solano, X., Alonso, J., Hernández, A., Escobar, A. y Köhler A. (2018). *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* (Vols. I, II y III). CLACSO; Cooperativa Editorial RETOS. Taller Editorial La Casa del Mago. Recuperado de [la Biblioteca CLACSO](#)
- López Sandoval, M.; Robertsdotter, A.; Paredes, M. (2017). Space, Power, and Locality: the Contemporary Use of Territorio in Latin American Geography. *Journal of Latin American Geography*, 16(1), 43-67.
- Maldonado-Torres, N. (2009). El pensamiento filosófico del "giro descolonizador". En Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez C. (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "Latino" [1300-2000]* (pp. 683-697). México: Siglo XXI.
- Masi, A. (2025). Diálogo de víveres, educación popular y trashumancia. *Pensar el Sur desde el diálogo de vivires*. Cuadernos de pensamiento crítico N° 2. Programa APEX. Universidad de la República. Montevideo, Uruguay.
- Matus, C. (1987). *Política, planificación y gobierno*. Fundación Altadir, Caracas.
- Movimiento Nacional Campesino Indígena (2008). *Argentina: Movimiento Nacional Campesino Indígena: Somos todos parte de la tierra, porque sentimos que la tierra no tiene dueños*. <https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Argentina-Movimiento-Nacional-Campesino-Indigena-Somos-todos-parte-de-la-tierra-porque-sentimos-que-la-tierra-no-tiene-duenos>
- Mulhall Piluso, L.E. (2022). "El grito sororo": ¿emblema sonoro feminista? . *TRANS- Revista Transcultural de Música* 26.
- Nolasco, M., Alonso, M., Hernández, H., Cuadriello, H., Meg chun R., y Pacheco, A.L. (2003). El territorio en la frontera sur: espacio apropiado fáctica y simbólicamente. En Barabas, A.

- (Coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. I (pp. 363-436). México: INAH.
- Orihuela, M. (2019): Territorio. Un vocablo, múltiples significados. *AREA - Agenda De Reflexión En Arquitectura, Diseño Y Urbanismo*, 25(1), 1-16.
- Ortiz Ocaña, A. y Arias López, M. I. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 16(31), 147-166.
- Paredes, J. (2010). *Hilando Fino: Desde el Feminismo Comunitario*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533-580.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Saxe, F. (2024). Archivo, testimonio, literatura: disidencias sexo-genéricas y memoria cuir/queer en Argentina. En *cARTographie queer/cuir: Nouveaux imaginaires sexo- dissidents en Amérique Latine*. Disp. en <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/231788>
- Seeger, A., da Matta, R. y Viveiros de Castro, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 2-19.
- Skliar, C. B. (2012). La infancia, la niñez, las interrupciones. *Childhood y Philosophy*, 8 (15), 67-81.
- Subcomandante Marcos (1997). *Siete piezas del rompecabezas mundial*. Recuperado. <http://www.ezin.org/documentos/1997/199708xx.es.htm>.
- Turner, V. W. (1967): *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- UIAW (2004). *Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*. Quito: UNESCO.
- Villasante, T. R. (2015). *Desbordes creativos*. Madrid: Libros en Acción.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the enemy point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zibechi, R.I (2007). *Autonomías y emancipaciones de América Latina en movimiento*. Lima, Perú. Editado por Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Unidad de Posgrado.