



Horizonte de la Ciencia
ISSN: 2413-936X
horizontedelaciencia@uncp.edu.pe
Universidad Nacional del Centro del Perú
Perú

Utopía y realidad de la interculturalidad crítica con fundamento decolonial

Medina Flores, Wilmer Augusto; Huamán Rojas, Jesús Anatolio

Utopía y realidad de la interculturalidad crítica con fundamento decolonial

Horizonte de la Ciencia, vol. 9, núm. 17, 2019

Universidad Nacional del Centro del Perú, Perú

DOI: <https://doi.org/10.26490/uncp.horizonteciencia.2019.17.505>

Los autores otorgan el permiso a compartir y usar su trabajo manteniendo la autoría del mismo.
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

Utopía y realidad de la interculturalidad crítica con fundamento decolonial

Manatinkup ishkaykawsakap kaynin munay kayninwan allichakuy pishinwan

Utopia and Reality of Critical Interculturality with Decolonial Foundation

Utopia e realidade da interculturalidade crítica com fundamento decolonial

Wilmer Augusto Medina Flores Datos de los autores
Universidad Nacional del Centro del Perú, Perú
wmedinaf@uncp.edu.pe.

 <http://orcid.org/0000-0001-6876-0944>

DOI: <https://doi.org/10.26490/uncp.horizonteciencia.2019.17.505>

Recepción: 18 Septiembre 2018
Aprobación: 06 Noviembre 2018

Jesús Anatolio Huamán Rojas Datos de los autores
Universidad Nacional del Centro del Perú, Perú
jesushuamanrojas@hotmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-7243-2414>

Recepción: 18 Septiembre 2018
Aprobación: 06 Noviembre 2018

RESUMEN:

El artículo está enmarcado en la descripción y análisis de los fundamentos teóricos de la epistemología decolonial en relación a las otras epistemologías, luego reflexiona el enfoque de interculturalidad que emerge de la epistemología decolonial, se hace una reflexión y comparación con la interculturalidad "funcional", en ella, se reflexiona las diferencias que estas contienen. Así mismo, se ensaya la posibilidad y limitación que envuelve a este enfoque de interculturalidad en el contexto actual. Se concluye con diagnosticar la utopía o la posibilidad real de la interculturalidad crítica para sociedades como la nuestra.

PALABRAS CLAVE: Interculturalidad, colonialidad, decolonialidad, epistemología, emancipación, teoría crítica.

ABSTRACT:

The article is framed in the description and analysis of the theoretical foundations of the decolonial epistemology in relation to the other epistemologies, then reflects the intercultural approach that emerges from the decolonial epistemology, it makes a reflection and comparison with the "functional" interculturality, in it, the differences that these contain are reflected. Likewise, the possibility and limitation that surrounds this approach to interculturality in the current context is tested. It concludes with diagnosing the utopia or the real possibility of critical interculturality for societies like ours.

KEYWORDS: Interculturality, coloniality, decoloniality, epistemology, emancipation, critical theory.

RESUMO:

O artigo enquadra-se na descrição e análise dos fundamentos teóricos da epistemologia decolonial em relação às demais epistemologias, reflete a abordagem intercultural que emerge da epistemologia decolonial, faz uma reflexão e comparação com a interculturalidade "funcional", nela, se reflete as diferenças que estas contêm. Da mesma forma, se testa a possibilidade e limitação

NOTAS DE AUTOR

Datos de los autores Wilmer Augusto Medina Flores. Peruano. Investigador docente en Educación Intercultural. Doctor en Ciencias de la educación. Magister en educación, Mención: Tecnología Educativa.

Datos de los autores Jesús Anatolio Huamán Rojas. Peruano. Docente de la Carrera Profesional de Filosofía, Ciencias Sociales y Relaciones Humanas de la Facultad de Educación, de la Universidad Nacional del Centro del Perú. Magister en la mención de Enseñanza de las Ciencias Sociales y Filosofía.

wmedinaf@uncp.edu.pe.

que envolve esta abordagem para a interculturalidade no contexto atual. Conclui-se com diagnosticar a utopia ou a possibilidade real da interculturalidade crítica para sociedades como a nossa.

PALAVRAS-CHAVE: Interculturalidade, colonialidade, decolonialidade, epistemologia, emancipação, teoria crítica.

PALABRAS CLAVE Ishkaypkawsay, haluchikuy, allichakuy, yáchaypishi, ishpina, manatinkup umachakuy

INTRODUCCIÓN

Ad portas de ingresar a la segunda década del siglo XXI, en el mundo entero se reclama políticas de inclusión a los menos favorecidos de la sociedad, a los que antes, en el siglo XIX y más en el XX, se les decía simplemente explotados y oprimidos. Esas políticas de integración e inclusión pasan por todos lados por proponer una política de interculturalidad. Casi todos los Estados del mundo, incluyen dentro de sus políticas sociales y culturales la tan mentada palabra, pues este sería el camino a seguir frente a los problemas que aqueja a la inmensa mayoría de la población. Sin embargo, los estudiosos del tema, han señalado con absoluta razón que no se puede hablar de interculturalidad a secas, pues existen diversos enfoques sobre ella; tal es así, el enfoque de interculturalidad funcional e interculturalidad crítica (Tubino, 2016, 253) que son dos propuestas que conllevan a dos formas de hacer políticas con consecuencias distintas. Tubino argumenta que la interculturalidad crítica es la más idónea, pues ella no solo tolera el otro que es diferente, sino también propone acciones concretas de interacción entre los distintos grupos sociales. No solo es ver y tolerar al otro, sino interactuar con ese otro.

Se ha propuesto desde la academia latinoamericana un enfoque de interculturalidad, a decir de sus representantes, aún más radical que las anteriores, esto es la interculturalidad crítica con fundamento decolonial, que De Sousa llama “epistemologías del sur” (2010) Una suerte de la elite académica progresista se ha inscrito en esta propuesta, argumentando que esta contiene los lineamientos necesarios para incluir a los otros, esos otros que son invisibles y negados por el Estado oficial.

En lo que sigue de estas líneas, haremos un estudio crítico de la interculturalidad crítica con fundamento decolonial, esto comprende en primer lugar el estudio de la epistemología, diferenciándolo con el enfoque de epistemología al que estamos acostumbrados, según el cual, la epistemología sería solo el estudio del conocimiento científico; la otra versión es que la epistemología es en realidad, el estudio del conocimiento en general, vale decir, que epistemología y gnoseología son lo mismo. Una versión distinta a las anteriores permite identificar a la epistemología como todas las formas de comprender el mundo por parte de los hombres. Esta última proposición nos será muy importante cuando nos adentremos en el estudio de la epistemología decolonial, luego se aborda las principales propuestas teóricas de la interculturalidad crítica con fundamento decolonial, para finalmente ver los límites y alcances que esta pueda tener en sociedades como la nuestra.

LA EPISTEMOLOGÍA DECOLONIAL COMO RESPUESTA A LAS EPISTEMOLOGÍAS DOMINANTES.

Es fácil darse cuenta, que cuando se trata de asuntos de la sociedad no existe una sola forma de interpretar, explicar o entenderla, nos atrevemos a decir que existen ni siquiera dos, sino muchas explicaciones e interpretaciones sobre cualquier asunto de la sociedad. Pero no solo eso, cuando se elabora o construye propuestas para comprender la sociedad, se construyen teorías las cuales pretenden darnos una comprensión real del asunto al que nos referimos, las mismas que también suelen ser muy diferentes. Esto es porque detrás de toda propuesta teórica existe una epistemología determinada.

Como ya lo señalamos, cuando nos referimos a la epistemología nos referimos a las bases teóricas que tienen los individuos para comprender y entender la realidad, se refiere al rol que desempeña el sujeto y el objeto en el proceso del conocer, se refiere al método que se emplea para conocer el mundo. Desde el neopositivismo,

se ha querido entender la epistemología como la disciplina que se ocupa exclusivamente del conocimiento científico. Como puede notarse, en este ensayo nosotros entendemos a la epistemología en el sentido amplio.

Entonces ¿Qué es la epistemología decolonial? Se entiende que lo decolonial parte de una idea básica, esto es, la existencia de una o varias epistemologías coloniales. Lo explicamos de la siguiente manera. Cuando se inicia el proceso de mundialización de la economía en el siglo XVI, se produce las invasiones de las potencias europeas a los países de América, Asia y África; convirtiendo en colonias a los territorios y a los habitantes de estas regiones, sin embargo, el dominio no acaba en la explotación económica (recursos naturales y hombres), se extiende al dominio ideológico, es decir a las formas de pensar y producir saberes por parte de los habitantes de estas regiones. Entonces nuestra forma de pensar no es autónomo, sino pensamos con conceptos y categorías traídas por los invasores. Y ahí precisamente, los marginados y explotados del nuevo mundo, convierten la mirada y comprensión europea en la mirada de ellos. Entonces los habitantes de este nuevo mundo comprenden y entienden la realidad desde una epistemología, eurocéntrica y occidental que se considera válida y única.

Desde esta enfoque, hoy día, por todos lados, nosotros los habitantes del país, -en concreto, en el nuestro- producimos saberes, con la racionalidad del invasor, aun cuando dicha forma de dominación económica haya terminado en las primeras décadas del siglo XIX, sufrimos una dominación del pensamiento, tenemos un pensamiento colonial, un pensamiento dependiente. Frente a esta situación, urge, recuperar los saberes propios, recuperar nuestras formas específicas de producir nuestros saberes para que desde ella se pueda comprender y solucionar los problemas que nos agobia. Y esto es precisamente la epistemología decolonial o epistemologías del sur (De Sousa, 2010) una epistemología que recupera los saberes autónomos de los de abajo, de lo que étnicamente somos los indígenas, pero no solo de ellos, sino de todos los marginados y explotados. Hasta aquí una primera aproximación a lo que se entiende por epistemología decolonial, del cual volveremos a tratar más adelante.

Por ahora, lo que puede notarse es que de acuerdo a este discurso o enfoque, existe una epistemología dominante, que serían las epistemologías occidentales europeas, los cuales se hacen llamar epistemologías racionales de verdades únicas y universales. Pero, dentro de esas epistemologías occidentales también existen dispares formas de como comprender y entender el mundo. Los cuales suelen agruparse en tres grandes grupos: la epistemología empírico-analítica, la hermenéutica fenomenológica y la epistemología de la teoría crítica. Cabría indicar que ella nos parece sesgada pues obvia o pone en uno de esos casilleros a epistemologías que difieren bastante de los postulados principales de las epistemologías señaladas. Uno de los más evidentes es la dialéctica marxista, que para muchos puede ser parte de la teoría crítica. Sin embargo, postulados esenciales como la verdad, la objetividad, la realidad son considerados de forma radicalmente distinta tanto por el marxismo como por los teóricos de la teoría crítica. Pero lo común a todas ellas, es que son epistemologías que se han creado en el occidente dominante y son imposiciones de formas de pensar a las demás regiones del mundo. ¿Qué sostienen estas epistemologías occidentales y eurocéntricas? Para el interés de nuestro ensayo, veremos en líneas generales sus principales postulados. Pues ella nos dará luces para ver el parentesco no negado de la epistemología decolonial con algunas de esas epistemologías que veremos a continuación.

La epistemología empírico-analítica se sostiene principalmente en los postulados teóricos del positivismo y el neopositivismo que a decir de Carr y Kemmis, autores de un texto básico sobre las epistemologías en la educación, dicen entre otros aspectos que el positivismo y el neopositivismo sostienen que

El conocimiento válido solo puede establecerse por referencia por lo que se ha manifestado a través de la experiencia. Es decir que se postula que la etiqueta de conocimiento solo puede adscribirse a lo fundamentado en la realidad tal como la apprehenden nuestros sentidos. Una de las consecuencias principales que se deducen de la regla del fenomenalismo es la creencia de que los juicios de valor como no pueden basarse en el conocimiento empírico, no pueden acceder a la categoría de conocimiento válido. (Carr y Kemmis; 1988, 77)

El conocimiento válido solo puede ser lo que mis órganos sensoriales han dado crédito de ello. Cualquier otro conocimiento que intente pasar por válido y no cumpla con este requisito, simplemente es pura metafísica, engaño filibustero a mentes incautas que es necesario denunciar. Alfred Ayer en una compilación sobre el neopositivismo lógico cita a David Hume de esta manera:

Cuando persuadidos de estos principios recorremos las bibliotecas, ¡que estragos deberíamos hacer! Tomemos en nuestra mano por ejemplo un volumen cualquiera de teología o de metafísica escolástica y preguntémosnos. ¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número? ¿No? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes? ¿Tampoco? Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofismas y engaño. (Ayer; 1993,15).

La cita data del siglo xviii, pero no por ello deja de ser anticuada, muestra el desprecio y el rechazo a todo conocimiento que no venga de la experiencia, rechazo a los saberes provenientes de la metafísica –idealismos y materialismos que buscan las causas últimas del mundo–. También es desprecio a los saberes míticos, a las creencias de los pueblos. El único conocimiento válido sería el saber científico. Hoy, muchos científicos sociales se hacen eco de ello. Y como muchas de las ciencias sociales no pueden sacar sus conclusiones a partir de la experiencia, estas son llamadas pseudociencias. Las ciencias sociales deben basarse en las cosas observables, de ahí que se le sugiere hacer uso del lenguaje de la física, es decir de un lenguaje fisicalista, es decir, el conocimiento solo puede lograrse mediante las observaciones, lo demás no ingresa a ser conocimiento, mucho menos conocimiento científico. Entonces, hacer uso del lenguaje fisicalista es primordial para adquirir la categoría de ciencia, esto es la ciencia debe describir acontecimientos observables igual como lo hace la física. Y eso es precisamente lo que propone esta posición epistemológica.

Así mismo, en consonancia con el principio señalado, otro postulado básico es la idea según la cual las ciencias naturales y ciencias sociales tienen el mismo cuerpo de objetivos, conceptos y métodos (Carr y Kemmis; 1988, 77) esto hace entender que no existe diferencia alguna entre naturaleza y sociedad, ambos son idénticos, y por tanto pueden ser tratados de la misma manera; los animales tienen comportamiento, los hombres también, entonces lo mejor es tratarlos de la misma forma, hacer lo contrario es precisamente caer en los brazos de la metafísica:

Es absurdo dividir dos ciencias, ambas tienen las mismas causas y deben ser tratadas de la misma manera, es decir deben ser estudiadas con el mismo método de investigación. Creer que naturaleza y sociedad tienen una diferencia abismal es querer introducir el pensamiento metafísico en la ciencia. Este método que debe hacer uso la ciencia se denomina método científico que no es más que el método experimental. Una variedad de ella es el método hipotético-deductivo. En ambas la experimentación es básico para encontrar la verdad científica.

Otro aspecto importante es la explicación, esta posición epistemológica exige el modelo de explicación de las ciencias naturales, es decir las ciencias naturales proporciona las normas lógicas en base a las cuales las ciencias sociales pueden proceder a explicar su objeto de estudio. El siguiente pasaje nos da una idea de este modelo de explicación:

En primer lugar, la hipótesis ha de ser tal, que sus consecuencias sean observables. Segundo, para que la hipótesis sea correcta dichas consecuencias deben ocurrir en la realidad. Tercero, que el hecho de que la predicción derivada de la hipótesis haya ocurrido no demuestra que ésta sea cierta; únicamente refuerza su plausibilidad. En cambio si las consecuencias deductivas no se realizan (es decir si el hierro no se dilata al calentarlo), la hipótesis queda concluyentemente refutada. (Carr y Kemmis, 1988, 79).

Se podría decir que este método no es el experimental-inductivo. Y efectivamente no es ese método, esto se vincula con el hipotético-deductivo. Por supuesto que entre ellas existe diferencias, la primera en estricto le corresponde al positivismo y al neopositivismo, la segunda al racionalismo crítico de Popper. No tocamos en esta ocasión las diferencias, sino las semejanza; y una de ellas es precisamente la experimentación. El neopositivismo considera que se llega a la verdad mediante la verificación por medio de la experimentación o del análisis lógico del lenguaje. El racionalismo crítico si bien no acepta la inducción como método de

investigación científica, ni acepta que se puede llegar a la verdad, sino solo a la falsación, es decir comprobar una hipótesis mediante la experimentación. Como puede verse ambos ponen como punto fundamental de su método la experimentación. De manera que esta posición epistemológica es empírica en su totalidad.

Ahora queda lo más importante ¿existen teorías sociales que tienen como fundamento estos principios epistemológicos? O es como dicen muchos científicos sociales que esto es una invasión de la filosofía a su inmaculada disciplina. Sin duda, muchas teorías sociales como el estructural-funcionalismo parten de esta aseveración. Los científicos sociales con esta epistemología suelen privilegiar la observación, e incluso la experimentación para sostener la cientificidad o no de una teoría. Pues bien de este enfoque se han generado propuestas de cultura en torno a ideas como multiculturalidad, en el sentido de ver las culturas pero sin la interrelación que exige verlos desde otras posiciones, la idea de cultura como si algunas fueran superiores a otras, de ahí que viene a emplearse categorías como la folcklore para referirse a la cultura de los pueblos más allá del occidente europeo, así como la nuestra. Esto quiere decir que hay saberes superiores e inferiores, culturas desarrolladas y subdesarrolladas. Hoy día este enfoque continúa diríamos viento en popa, a pesar de su incapacidad de explicar los problemas emergentes en sociedades como la nuestra.

La incomodidad a esta forma de entender la realidad, viene de la misma tradición occidental, esto es la epistemología hermenéutico-fenomenológica que de plano cuestiona los postulados del positivismo y neopositivismo, afirmando que una cosa es las ciencias naturales y otra las ciencias humanas, o las ciencias que tratan del hombre. Uno de los puntales para el desarrollo de este enfoque es Hans George Gadamer, sin dejar de lado los postulados iniciales de Dilthey y Weber quien sería uno de los grandes propulsores de una forma distinta de estudiar la sociedad (Parra, 2005: 111). También se ubica a Husserl (Briones, 2002, 32) Pero, consideramos que es Gadamer, quien da sustento general a esta epistemología, el cual ha venido desarrollándose como alternativa a la epistemología dominante. Gadamer en uno de sus celebrados libros, "Verdad y Método" empieza su estudio diciendo

No pretendía desarrollar un sistema de reglas para describir o incluso guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu. Tampoco era mi idea investigar los fundamentos teóricos del trabajo de las ciencias del espíritu con el fin de orientar hacia la práctica los conocimientos alcanzados. (Gadamer, 1992:01)

Como puede verse, de entrada Gadamer cuestiona el método experimental de las ciencias naturales para el estudio de los problemas sociales, cuestiona el método de reglas únicas y rígidas para comprender el mundo. De estas palabras, se infiere que en asuntos de comprender la sociedad –y también al mundo físico– no queda nada más y nada menos que la interpretación del sujeto cognoscente, puesto que el mundo, el conocimiento de este, solo es posible a partir de la interpretación que hacen los sujetos. Esto quiere decir que en primer lugar está la interpretación y comprensión del mundo, y no la descripción o explicación del hecho o fenómeno. Y esto es precisamente, lo que sería, la gran línea divisoria entre ambas epistemologías. ¿Pero es realmente abismal y total la separación entre ambas epistemologías? Veamos otros fundamentos teóricos de esta epistemología.

Si el mundo es interpretación, y siendo la sociedad parte del mundo, quiere decir que también la sociedad es una interpretación, es decir, la sociedad no puede existir más que a partir de mi interpretación; la sociedad y el interpretador no son dos entes distintos, son lo mismo y ya. Así mismo, la sociedad solo puede conocerse desde la relación directa que tiene el individuo con el objeto que conoce. Esta última postura representa el ingreso de la fenomenología a la comprensión del mundo, esto es que se conoce el mundo solo desde una relación directa con el objeto, nunca desde lejos. Car y Kemmis sostienen que una de las expresiones de esta forma de entender la sociedad lo constituye la sociología fenomenológica de Alfred Schutz junto a la sociología del conocimiento desarrollado por Peter Berger y Tomas Luckman:

Esta nueva sociología aducía que la sociedad no es un sistema independiente mantenido mediante relaciones de factores a los miembros de aquella sino que la característica crucial de la realidad social es la posesión de una estructura intrínsecamente significativa, construida y sostenida por las actividades interpretativas rutinarias de sus miembros individuales. El carácter "objetivo" de la sociedad, por tanto, no es una realidad independiente a la que están sujetos, no se sabe cómo, los individuos.

Por el contrario, la sociedad posee cierto grado de objetividad gracias a que los actores sociales, en el proceso de interpretación de su mundo social, la exteriorizan y objetivan. La sociedad solo es “real” y “objetiva” en la medida en que sus miembros la definen como tal y se orientan ellos mismos hacia la realidad así definida. (Carr y Kemmis; 1984; 99)

La sociedad no es objetiva o independiente de la conciencia del individuo, la sociedad es una construcción a partir de los significados que le otorgan los individuos a ella. Este es el planteamiento principal de la hermenéutica. La vida social es producto de las interpretaciones y significados cotidianos que le atribuyen los individuos a sus acciones. La ciencia social no tiene por tarea describir y explicar los hechos sociales, sino interpretar los hechos sociales desde la cotidianidad, desde la relación directa e intuitiva del individuo con los hechos sociales, o más precisamente desde la “acción social” de los hombres, es decir por el sentido que le dan los hombres a sus acciones.

El comportamiento de los seres humanos... esta principalmente constituido por sus acciones, y es rasgo característico de las acciones el tener un sentido para quienes las realizan y el convertirse en inteligibles para otros solo por referencia al sentido que les atribuye el actor individual. Observar las acciones de una persona, por tanto, no se reduce a tomar nota de los movimientos físicos visibles del actor, sino que hace falta una interpretación por parte del observador del sentido que el actor le confiere a su conducta. (Carr y Kemmis; 1984:102)

Las acciones tiene significados diferentes para los que los ejecutan, el significado que le atribuye cada uno a una acción sin duda no será la misma. Entonces se trata que el investigador interprete dichos significados, y para ello debe tener una relación directa con el hecho social, convivir con ella, puesto que una acción social debe entenderse en el contexto de los significados que se le da a las acciones, pues fuera de ella las mismas acciones tiene otros significados. Entonces el conocimiento depende de la interpretación, y siendo los hombres tan dispares, pues es natural que las interpretaciones sobre el mundo sean dispares y singulares. Esta situación no quiere decir que cada quien tendría su saber, aunque aparentemente fuera así, se supera esta situación mediante el lenguaje y el consenso, es decir, las interpretaciones sobre el mundo y la realidad, se hacen objetivas mediante este mecanismo.

Desde esta perspectiva la cultura se ha visto como una construcción de los individuos, construcción que hacen los individuos cuyo significado debe interpretarse. “Yo” interpreto mi cultura desde mis subjetividades y esto es legítimo, nadie podría decir que mi interpretación es mejor o peor que la otra, nadie podría decir que mi cultura es mejor o peor que la otra, porque todos los sujetos son iguales. Pero, aquí viene el pero, hay una cuestión fundamental, cuando Gadamer habla de esta cuestión del sujeto, no se refiere a cualquier sujeto de cualquier latitud, se refiere al sujeto europeo del siglo XX. Toda la lectura de su obra debe interpretarse de esa forma, ya que su célebre frase “no hay texto sin contexto” hace deducir que cuando escribe su obra, lo hace en su contexto europeo, entonces, naturalmente, el sujeto al que se refiere es este sujeto europeo.

Desde este enfoque, la interculturalidad se muestra con gritos desesperados de querer nacer, puesto que se reconoce al otro como interlocutor legítimo. Puesto que la interculturalidad exige desde ya un reconocimiento del otro en igualdad de condiciones, ese otro, como lo dijimos, es el sujeto igual al otro. Y esto es francamente utópico e irreal, pues los sujetos del siglo XX no son iguales, ni todos viven en Europa. Por esa razón entender la cultura desde este enfoque nos conllevaría también al rechazo de las otras culturas de los pueblos fuera de Europa.

Los límites de las epistemologías estudiadas fueron criticados por la Epistemología de la Teoría Crítica o el Enfoque de la Escuela de Frankfurt. Enfoque que surge como una crítica radical contra la epistemología positivista acusándola de querer someter todos los problemas a una racionalidad instrumental o técnica; y también contra la epistemología del enfoque interpretativo, argumentando que ambas eran insuficientes para entender en su totalidad y complejidad a la sociedad, pues este último limitaba el saber a la pura interpretación de la realidad, y lo que se trata es de emancipar al hombre del dominio del pensamiento naturalista o positivista mediante sus “propios entendimientos y actos” (Car y Kemmis, 1984)

La teoría crítica presenta diversas vertientes, como son las propuestas de Horkheimer, Adorno, Marcuse, entre otros. Pertenece a la segunda generación de esta escuela Jurgen Habermas, que es considerado uno de

sus máximos representantes. Habermas sostiene, a decir de Car y Kemmis (1984) que el positivismo y el neopositivismo son como el imperialismo, pues intenta dominar y controlar la producción de saberes. Pero a decir de Habermas, los supuestos teóricos del positivismo están muy lejos de la realidad. Así, no es cierto que haya que refleje una mente en blanco la realidad, esto supondría una dicotomía, entre hombre y sociedad, entre objeto y sujeto. Ambas son uno, ambas están en una interrelación. El conocimiento se produce en esa interrelación. Tampoco el conocimiento se produce como algo neutro, eso es solo el pensamiento ideal de los positivistas y neopositivistas. El conocimiento siempre se produce en base a intereses y el conocimiento plasma esos intereses.

El conocimiento nunca es producto de una mente ajena a las preocupaciones cotidianas; por el contrario, se constituye siempre en base a intereses que han ido desarrollándose a partir de las necesidades naturales de la especie humana y que han ido siendo configurados por las condiciones históricas y sociales. En efecto, sin toda esa gama de necesidades y deseos incorporados en la especie humana, los seres humanos no habrían tenido interés alguno en desarrollar conocimiento de ninguna clase. (Car y Kemmis, 1984, 147).

De manera que es muy natural producir conocimientos en base a ciertos intereses que surgen de las necesidades sociales e históricas de los hombres. Y en base a ella, en estos tiempos, Habermas identifica tres tipos de intereses con su respectivo conocimiento:

CUADRO 1
Intereses/conocimiento

Interés	Saber	Medio	Ciencia
Técnico	Instrumental (explicación causal)	El trabajo	Empírico analíticas o naturales
Práctico	Práctico (Entendimiento)	El lenguaje	Hermenéuticas o interpretativas
Emancipatorio	Emancipatorio (reflexión)	El poder	Ciencias críticas

Fuente: Car y Kemmis, 1984, 149

Para Habermas la ciencia social crítica es aquella que sirve al interés emancipatorio, la misma que conduce hacia la libertad y la autonomía racional, solo mediante ella se puede descubrir las condiciones de distorsión y como se podría eliminar esas condiciones. Por esa razón la ciencia social crítica es reflexiva y autorreflexiva, pues “mediante ella los mismos individuos se explican porque les frustran las condiciones bajo las cuales actúan”, además ellos mismos dirán las acciones que realizaran para eliminar las fuentes de esa frustración.

De lo dicho hasta aquí, la epistemología de la teoría crítica en la voz de Habermas, nos dice que el conocimiento siempre se produce en base a intereses, que el conocimiento necesario es el emancipatorio, el cual se obtiene mediante la autorreflexión crítica de las condiciones dónde vive y el mismo da la salida de lo que se debe hacer para superar esas condiciones. Y eso no puede ser más que mediante el diálogo sincero del habla, el cual se logra en democracia radical. Con esto, borra de lleno alternativas violentas que por su misma naturaleza son impositivas y tienden a sojuzgar al otro.

Puede verse en todo estos planteamientos que el autor no puede rechazar la hermenéutica interpretativa de Gadamer, más bien, desarrolla su enfoque desde esas posiciones, y el mismo no la niega. Si esto es así, entonces la epistemología crítica manda al rincón del olvido la idea de objetividad del conocimiento, ya que la interpretación es lo primordial y la ciencia se desarrollaría desde ella, creando lo que muchos llaman la intersubjetividad como base del conocimiento o en todo caso se da una idea distinta de objetividad a la que se conocía.

Pero con todo ello, a pesar de su claro interés emancipatorio, esta teoría se ve incapaz de explicar los problemas de los pueblos como el nuestro, incapaz de entender cómo es que aquí en América Latina, ni se ha dado la reflexión crítica, ni tampoco el dialogo sincero del habla, ni los consensos, ni la democracia radical mediante la ciudadanía activa. Así mismo esta teoría desconoce por completo la colonialidad del saber al cual hemos sido sometidos a lo largo de estos siglos.

¿Cómo debería entenderse la interculturalidad desde este enfoque? Pues, que todos los hombres tienen una cultura, el cual necesita convivir con el otro. Ese otro que es diferente. Entonces queda por crear políticas de interacción cultural entre los pueblos. Todo ello pasa por la participación política democrática donde los disensos puedan resolverse mediante el lenguaje sincero de los hablantes. Como puede verse, la situación concreta del mundo nos da entender que nada de estos planteamientos ha podido aplicarse con éxito. Pero ello no le quita el constituirse como una de las teorías más potentes de crítica a la dominación capitalista, de ahí que abundan teóricos críticos en los salones de las academias del mundo.

Como ya habíamos adelantado, frente a las epistemologías mencionadas surge la epistemología subversiva [1] o Epistemologías del Sur o la Epistemología con fundamento decolonial reclamando el derecho a ser el portavoz más auténtico de la forma como se producen los saberes en nuestros pueblos. Esta epistemología se reclama para sí, el recuperar los saberes desdeñados y olvidados. Acusa a las otras epistemologías de ser eurocéntrica y occidental, por tanto ajena a las aspiraciones nuestras

Los problemas modernos de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad persisten con nosotros. Sin embargo las soluciones modernas propuestas por el liberalismo y también por el marxismo ya no sirven, incluso si son llevadas a su máxima conciencia posible... como es el caso de la magistral reconstrucción intelectual de Habermas. Los límites de tal reconstrucción están inscritas en la versión dominante de la modernidad occidental de que parte Habermas, que es, de hecho, una segunda modernidad a partir de una primera modernidad, la modernidad ibérica de los conimbricenses del siglo xvi. Lo que caracteriza la segunda modernidad es la línea abismal que establece entre las sociedades metropolitanas (Europa) y las sociedades coloniales. (De Sousa, 2010, 35)

Como puede verse, para la epistemología del sur, Habermas representa una versión dominante del pensamiento occidental europeo, que desconoce las otras formas de producción de saberes como el de los pueblos excluidos de América Latina, los cuales no existen en el discurso de la teoría de Habermas. Esto quiere decir, que la propuesta de Habermas no podría operar en los pueblos del tercer mundo, puesto que desconoce la existencia de otros conocimientos y saberes muy diferentes a la tradición occidental.

Dicho esto, queda por saber en qué consiste la denominada epistemología del sur, el autor citado dice lo siguiente

Entiendo por epistemologías del sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. (De Sousa, 2010, 43).

Esta definición contiene una riqueza concentrada en tan pocas líneas para entender lo que se ha venido denominándose Epistemologías del Sur. Primero dice que existen varios saberes de producción del conocimiento, y cuando se refieren a ello, identifica como una forma de producción del saber aquella que se conoce la producción occidental, entonces, esto significa que existen otras formas de producción sea musulmán, chino o andino, los cuales tienen una lógica distinta, y cada uno de los cuales son válidas, esto quiere decir que son verdaderas en el sentido que son aceptadas por los miembros de dicha comunidad. Entonces, no hay conocimiento universal, sino conocimientos particulares válidos desde y para los contexto donde surgen, es por eso que el conocimiento occidental irrumpe en el mundo queriendo imponer y deslegitimar las otras formas de saber. Segundo, si el conocimiento es producto de ciertos grupos humanos ubicados en diferentes latitudes y cada una es válido, entonces no existe verdad objetiva, sino a lo más, una verdad intersubjetiva producto del consenso de los miembros de grupos sociales diferentes y diversos. Tercero, es también válido el conocimiento de aquellos que han sido sojuzgados y sufren un proceso de

subalternización, es decir de aquellos que están explotados en un determinado territorio, es decir por ejemplo, en Europa, existen grupos excluidos y marginados cuya voz no es tomada en cuenta, la epistemología del sur recupera y defiende esos saberes. Entonces la denominación de “sur” no es geográfica sino social y cognitiva, de ahí que el mismo autor al que hemos citado diga que es “metáfora de sufrimiento humano”. Esto podría ser algo así como el conocimiento de las clases subalternas, pero es “mejor” la denominación de “Epistemologías del Sur”. Cuarto, la denominación de “epistemología” como pudo verse no hace referencia a como se produce el conocimiento científico o lo que conocemos por tal, sino como se produce toda forma de conocimiento. En ese sentido, epistemología comprendería algo muy similar a lo que denominamos gnoseología, incluso aún mucho más, pues se refiere no solo a la producción de conocimientos sino a la producción y comprensión de todos los saberes, y esto incluye mitos, religiones, etc.

Entonces las epistemologías del sur devienen en una epistemología decolonial, decolonial en el sentido que pretende inscribirse en una forma de producción de saberes muy diferentes a la producción de saberes de hoy, el cual es producción de saberes desde la mentalidad europea, esta colonialidad del saber es imposición e intolerable en esta época

En el gobierno de los otros y de sí en nombre de la verdad producida por el saber experto (del teólogo, filósofo, gramático o científico). La pretensión de universalidad, objetividad y neutralidad del ‘conocimiento occidental’ es donde se afina su supuesta superioridad epistémica que inferioriza o invisibiliza las formas de concebir y producir conocimientos diferentes: “Los paradigmas hegemónicos eurocéntricos que han configurado la filosofía y las ciencias occidentales en el ‘sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal’ [...] durante los últimos 500 años asumen un punto de vista universalista, neutral y objetivo” La objetividad y neutralidad suponen un conocimiento sin sujeto, o mejor, un conocimiento donde el sujeto toma distancia de sí para producir un conocimiento ‘no contaminado’ por sus particularidades e sus intereses. Este distanciamiento de sí, esta supresión de los efectos de la mundanal subjetividad, es condición de posibilidad para generar un conocimiento válido, un conocimiento con pretensión de validez universal. (Restrepo y Rojas, 2010, 138).

Eh ahí lo que se viene denominando epistemologías decoloniales: recuperación de saberes, de los saberes marginales dejados de lado por la cultura dominante. Desde esta epistemología hay que recuperar y defender las voces ocultas de las culturas dominadas. Hay que decirle no a la epistemología positivista, hermenéutica y crítica. Por supuesto, recuperando lo mejor que pueda ofrecernos. Pero conceptos como “objetividad” y “neutralidad” han hecho mucho daño a la producción de saberes, han contribuido a sojuzgar otras formas de saberes propios de nuestras culturas.

Nos atrevemos a pensar que para muchos, esta epistemología envuelve lo más progresista y beneficioso para los pueblos explotados y marginados. Pero preguntamos ¿realmente lo es? ¿es realmente diferente a las epistemologías anteriormente mencionadas? Por ahora diremos, que entre todas estas epistemologías, incluidas, la decolonial o epistemologías del sur, está presente un pensador occidental, un pensador considerado cumbre del pensamiento filosófico universal, este es Immanuel Kant, el filósofo alemán. Para este autor el sujeto tiene el rol principal para generar el conocimiento, puesto que dice fehacientemente que es imposible el conocimiento sin la subjetividad del hombre, el objeto no puede conocerse más que en sus apariencias, puesto que las esencias no se pueden conocer. Las cuatro epistemologías expuestas, incluidas la epistemología del sur, no cuestiona este planteamiento, al contrario, todas ellas parten de este principio kantiano. Esto quiere decir que la epistemología del sur o la epistemología decolonial en la producción de conocimientos se inscribe en el agnosticismo epistemológico.

LA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA CON FUNDAMENTO DECOLONIAL.

El problema de la creación humana sea material, espiritual, el desarrollo de las formas de creación, de las relaciones existentes entre esas diversas formas de creación humana es abordada por diferentes disciplinas de las ciencias sociales y la filosofía. En este caso la antropología, la sociología, la arqueología han hecho estudios a lo largo del siglo XX

Pues bien, esa creación material y espiritual es lo que se ha denominado como cultura. Entonces los hombres crean cultura a lo largo de su existencia. Y como sabemos que existe una historia humana, es decir un pasado, presente y futuro, entonces se puede entender que la cultura no es estática, sino es permanentemente cambiante. Si esto pasa en el terreno práctico u ontológico, lo mismo pasa en el terreno teórico o gnoseológico, es decir, a lo largo de los años los científicos sociales han denominado de distintas formas a la creación humana. Esto no solamente por el hecho de descrito, que el hombre modifica su cultura a lo largo de su existencia, sino por un aspecto más. Pero lo que los científicos sociales han ido modificando es lo que debe acompañar a la palabra cultura, para designar los hechos existentes. No se trata de simples palabras, este artículo está muy lejos del planteamiento de la filosofía analítica. Lo que se trata es de encontrar con que o cual concepto se designa mejor un hecho concreto sobre el problema de la cultura. De ahí que a lo largo del siglo XX y de este han surgido categorías como “mestizaje cultural”, “yuxtaposición cultural”, “aculturación”, “multiculturalidad” y en estos últimos tiempos, “interculturalidad”. Las primeras categorías prácticamente han sido abandonadas por la mayoría de científicos sociales, pues ya no es común encontrar en algún político, académico, ni en la escuela que estén refiriéndose a los problemas de la cultura con denominaciones como yuxtaposición, aculturación, transculturización entre otros.

Hasta hace poco, y también hoy, el debate se ha centrado entre “multiculturalidad” e “interculturalidad”, donde este último ha ido ganando terreno en cuanto a su reconocimiento, pues aducen que la multiculturalidad no es un concepto que refleje de raíz los problemas culturales de nuestros países. ¿Pero porque se oponen a la multiculturalidad? Catherine Walsh (2005) citada por Quilaqueo y Torres dice que la multiculturalidad tienen las siguientes características:

- 1) Tener un origen conceptual en los países occidentales;
- 2) adquirir un carácter descriptivo que destaca la presencia de diferentes culturas;
- 3) evitar las relaciones entre las múltiples culturas presentes en un territorio;
- 4) fundamentarse en la estructura y principios del Estado liberal;
- 5) centrarse en la tolerancia del otro, pero como una forma de evitar los conflictos,
- y 6) ocultar las desigualdades sociales y mantener intactas las estructuras e instituciones de la sociedad. (2012, 2).

Como puede verse, la idea de multiculturalidad parece tener un ánimo meramente descriptivo, un afán discriminador, una base liberal propia de la burguesía europea, tolerante pero no participativo, y todo sobre la base de una mirada occidental o europea. Entonces –dicen los críticos de la multiculturalidad– semejante categoría en realidad no puede hacernos comprender la diversidad de relaciones culturales en pueblos como el nuestro.

Desde una perspectiva similar, el filósofo peruano Fidel Tubino incluso hace referencia a distintas variedades de multiculturalidad, él dice lo siguiente sobre este asunto

El multiculturalismo comunitarista hace de la diversidad cultural un valor en sí y de su respeto un fin último. El relativismo cultural es el sustento epistemológico de este tipo de multiculturalismo. Por el contrario el multiculturalismo liberal hace del reconocimiento de la diversidad cultural un medio y de la libertad cultural un fin. (Tubino, 2016, 249).

Para el autor ambos enfoques tienen serias limitaciones, el multiculturalismo comunitarista en la medida en que privilegia la comunidad a los derechos de la persona; mientras que el multiculturalismo liberal si bien es cierto reclama a que la persona defina sus derechos en libertad, pero, esto no puede concretarse en vista que deja intacto la situación del Estado Liberal y la misma concepción de los derechos humanos es liberal y eurocéntrica. Entonces este enfoque no tiene nada que ofrecer a la interpretación y posibles soluciones de la cultura y los grupos marginados en pueblos como el nuestro.

Esta es la razón por la cual el enfoque de multiculturalidad es insuficiente para entender los problemas de la cultura. De ahí que desde los años 60 del siglo pasado empieza a proponerse el enfoque de interculturalidad como un enfoque totalizador, integral que es capaz de explicar y comprender la actualidad y el porvenir de la cultura de los pueblos del mundo.

La interculturalidad es el concepto que designa de manera totalizadora lo que viene ocurriendo en la realidad social, pues en términos generales la interculturalidad supone la relación –y no solo el respeto y la

tolerancia— entre las diversas culturas existentes en un mismo territorio, la interrelación con el otro diverso y distinto a uno. Aquí hay que hacer una distinción ontológica y teleológica. Ontológicamente, si bien es cierto se da una interacción entre los diversos grupos étnicos y sociales que son diferentes, estas relaciones son asimétricas, no son en igualdad de condiciones, se da una situación de hegemonía sobre el otro considerado inferior –al menos en nuestro país-. Teleológicamente, esto es, los fines y propósitos de la interculturalidad, la interculturalidad sería la política que hoy día se viene ejecutando desde las políticas de Estado. Veremos si eso es realmente posible, o es simplemente una utopía en las condiciones concretas de hoy. Y para ello es necesario conocer otras características adicionales de lo que se denomina interculturalidad crítica con fundamento decolonial.

Sin embargo, la teoría registra hasta tres enfoques al interior de interculturalidad:[2] interculturalidad funcional, la interculturalidad crítica y la interculturalidad crítica con fundamento decolonial. En lo que respecta a la interculturalidad funcional se dice de ella, que es un tipo de interculturalidad que reconoce la existencia de las diversas culturas y la relación dialógica entre ellas. Sin embargo, esta relación es descontextualizada y abstracta, pues, no ve las asimetrías entre los diversos grupos sociales existentes en el territorio de un país, no toma en cuenta las situaciones sociales y económicas concretas de los hombres, el autor citado dice sobre el punto:

El interculturalismo funcional es el interculturalismo que ha sido asimilado como parte del discurso oficial de los Estados nacionales. Postula el diálogo intercultural como utopía sin tomar en cuenta las relaciones de poder y dominio que hay entre los pueblos y las culturas, que se expresa en la asimetría, la diglosia, la incomunicación y el conflicto... el interculturalismo funcional propone un diálogo descontextualizado que funciona como sustituto del reconocimiento de la realidad. (Tubino, 2016, 254).

Como puede verse, este enfoque es un enfoque de papel, de cliché, solo de nombre. Es un enfoque de interculturalidad que le es funcional al poder, que le es funcional a los dominantes, que le es funcional al status quo. Razón por la cual estos no le temen, más bien, la abrazan para con ella mostrarse ante el mundo como incluyentes y democráticos. Pero nadie en su sano juicio, reconocerá abiertamente estar de acuerdo con este enfoque. Entonces, lo más probables es que este enfoque se muestre con otros nombres.

Entonces lo que queda es la interculturalidad crítica. Y es esa por la que se debe optar, Tubino cuando se refiere de este tipo de interculturalidad, hace esta distinción respecto al interculturalismo funcional:

La diferencia entre el interculturalismo funcional y el interculturalismo crítico son sustantivas. El primero busca promover el diálogo intercultural sin tocar las causas de la injusticia cultural, mientras el segundo trata de suprimirlas... Esto no significa, sin embargo, que sea imposible dialogar en medio del conflicto y la asimetría. Se puede conversar en condiciones adversas. No hay que esperar condiciones ideales para intentar el diálogo... la interculturalización de la vida pública es tarea ineludible de una democracia radical. (Tubino, 2016, 255).

De acuerdo a Tubino el interculturalismo crítico busca un diálogo atacando las causas de la injusticia cultural, entonces, ¿cuáles son esas causas? Nos dice que esto es la injusticia económica. Si nos adentramos más al análisis de Tubino, ahora preguntamos ¿en qué consiste esa injusticia económica? no dice nada sobre ello, pero llega a sostener que la causa de la injusticia cultural no es la injusticia económica, pues “ambas son caras de la misma moneda”, es decir, son consecuencia del mismo problema, y este problema es el “injusto sistema distribución de bienes” (Tubino, 2016, 267). Como puede verse Tubino aquí no es radical –aunque él quiera pasar por tal cuando en realidad se puede ver que es un consumado reformista–, pues, su crítica no trasciende los límites de la distribución de la riqueza, olvidándose de que la distribución de bienes es consecuencia de las relaciones de propiedad existentes. Es decir Tubino se queda en la simple observación liberal de querer modificar la distribución de la riqueza, lo cual es imposible si no hay modificación en las relaciones de propiedad. En la concepción de Tubino esto sería la base para una auténtica interculturalidad, donde la democracia radical, democracia al cual debe llegarse mediante la cultura política, sería el medio para llegar a ella.

Cuando los pobres adquieren cultura política, es decir, cuando empiezan a concebirse no como consumidores pasivos de bienes y mensajes sino como ciudadanos activos despojados injustamente de sus derechos básicos, entonces se inician las épocas de cambio, los tiempos de radicalización de la democracia. La pobreza se combate construyendo ciudadanía. (Tubino, 2016, 267).

De lo dicho por el autor se entiende que los pobres deben constituirse en ciudadanos activos, ciudadano activo es aquel que ejerce el derecho al reclamo del cumplimiento de sus derechos, pues ellos han sido despojados “injustamente” de sus derechos básicos. Y todo ello se hace mediante la radicalización de la democracia que no sería más que hacer que los pobres sean ciudadanos. Dado el contexto concreto tal como reclama el mismo autor ¿es posible lograr la justa distribución de la riqueza con más ciudadanía? es más ¿es posible la ciudadanía en condiciones como la que vivimos hoy? la respuesta es definitivamente no, no es posible. Y no es posible porque el autor pretende que mediante el dialogo se puede obtener mejor distribución de la riqueza. La historia ha demostrado que los seres humanos dialogan en igualdad de condiciones solo cuando las condiciones materiales y subjetivas se han dado. La crítica para el autor comprende que el pobre se haga consciente de su rol de ser humano con derechos y deberes y los ejerza para pedir distribución de la riqueza. Aquí no hay ni el más mínimo cuestionamiento a las estructuras sociales, ni la valentía para exigir el cambio de las mismas. Tal vez sea porque el autor ha sido asesor del Ministerio de Educación del Perú y está muy ligado al sistema político y cultural dominante del país. Muchas veces la condición de clase pone límites a la imaginación científica. Pueda que esto esté ocurriendo con el autor.

Así mismo, el autor realiza sus constructos mentales desde el terreno de una concepción de interculturalidad crítica occidental, al parecer desde la hermenéutica gadameriana y la acción comunicativa habermasiano. Desde las posiciones más radicales de las epistemologías actuales, se podría señalar que estos modelos son “occidentales” que por más reclamos que hagan de más ciudadanía, de más respeto a la diversidad, a la acción dialógica, mayor democracia, se inscriben en una lógica occidental y europeizante.

Entonces, queda este enfoque de interculturalidad no es suficiente, es ahí donde puede ubicarse la propuesta de interculturalidad crítica con fundamento decolonial, que se caracteriza por sus propuesta de emancipación de las culturas subordinadas, de los los pueblos o grupos sociales desfavorecidos. Walsh ilustra el caso diciendo que:

Aunque se puede argumentar que esta presencia es efecto y resultado de las luchas de los movimientos sociales-políticos-ancestrales y sus demandas por reconocimiento, derechos y transformación social, también puede ser vista, a la vez, desde otra perspectiva: la que la liga a los diseños globales del poder, capital y mercado. Este articula explora los sentidos y usos múltiples de la interculturalidad, haciendo distinción entre una interculturalidad que es funcional al sistema dominante, y ella concebida como proyecto político, social, epistémico y ético de transformación y decolonialidad. (2012, 02).

Como puede verse, la autora identifica dos tipos de interculturalidad, la que es funcional al sistema y la otra, la que sirve como proyecto de emancipación. Una interculturalidad que se asemejaría a la idea de multiculturalidad, y otra que estaría lindando con la epistemología decolonialidad. Este enfoque de interculturalidad propone la emancipación, emancipación que tiene como punto fundamental la decolonización de la mente y de la sociedad. Pues se requiere construir una alternativa de vida que recupere los saberes propios y autónomos. Y este es precisamente lo que lo diferencia de la interculturalidad crítica con fundamento habermasiano, esto es la emancipación del pensar, de los saberes; ósea, la emancipación frente a los saberes occidentales y europeos. Hay que emanciparse de teorías que nacieron en otras latitudes y no son para nosotros, como por ejemplo, el marxismo o el postestructuralismo, y muchos ismos europeos, que intentando supuestamente traer el progreso y desarrollo para los marginados del mundo no han hecho más que seguir difundiendo el pensamiento occidental. Entonces desde esta perspectiva diríamos: ¡Viva Manco Cápac, abajo Marx!.

Entonces, se entiende que este último enfoque de interculturalidad nace pidiendo su espacio no solo en el ámbito académico para designar las relaciones entre los diversos, sino pide su espacio y su rol en el espacio político, para la revalorización de los marginados, donde la deconstrucción de sus saberes se impone para la

verdadera interacción horizontal con los diversos. Y esto pasa por despercudirnos de la colonialidad del saber. Quizás aquí sea importante detenernos algo más sobre colonialidad de lo que ya habíamos en líneas atrás.

La colonialidad no puede ser entendida igual a colonialismo ni a colonización, la colonización se refiere a la posesión territorial de un país sobre otro, de ahí surgen los imperios coloniales. En cambio la colonialidad se entiende no solo como el dominio territorial sino como control en todas las dimensiones –social, político, cultural, mental- sobre el otro, esto es la colonialidad del saber, y para esto es indispensable el poder, de ahí que se hable de colonialidad del poder. Veamos la diferencia que hace Josef Estermann entre colonización y colonialismo:

Mientras que “colonización” es el proceso (imperialista) de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que usa medidas militares, políticas, económicas, culturales, religiosas y étnicas, “colonialismo” se refiere a la ideología concomitante que justifica y hasta legitima el orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial. La “colonización” –en el sentido de un sistema político- y “descolonización” –en el sentido de la independencia política formal- clásicas prácticamente se han vuelto fenómenos del pasado, pero lo que nos interesa no es la “independencia” o la “descolonización” formales, sino el fenómeno de la “colonialidad” persistente en gran parte de las regiones que fueron objeto del proceso de “colonización” (e incluso en otras como formas de dominación interna) (Estermann, 2014, 16).

Estermann dice que colonización, colonialismo descolonización en el sentido de independencia formal son conceptos ya superados, pero lo que no se ha superado y persiste es lo que ahora denominamos colonialidad. La colonialidad es un concepto que engloba los problemas estructurales y superestructurales de la sociedad, por lo mismo esto es lo que debe tratarse. El mismo autor dice:

La “colonialidad” representa una gran variedad de fenómenos que abarcan toda una serie de fenómenos desde lo psicológico y existencial hasta lo económico y militar, y que tienen una característica común: la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo. En sentido económico y político, la “colonialidad” es el reflejo de la dominación del sector extractivo, productivo, comercial y financiero de los estados y sectores “neo-colonizados” (“Sur”) por parte de los países industrializados (“Norte”), lo que lleva a la dependencia y del “desarrollo del sub desarrollo”, la sub-alternidad y marginalidad de las “neocolonias” frente al dominio de los imperios dominadores. (Estermann, 2014, 16).

Como puede notarse, el concepto de colonialidad abarca una dominación que va desde lo económico hasta lo ideológico, esto es el control mental sobre las poblaciones. Esto supondría que dichas poblaciones no tienen un pensamiento propio ni original, tienen un pensamiento impuesto por el otro, por el dominante. Esto no excluye en nada que los seres humanos al estar en una dinámica constante, en una relación permanente con los diversos, entran en contacto con otras culturas, por lo que los aportes que reciben de otras culturas no puede considerarse como colonialidad, más bien, esto constituye una “auténtica interculturalidad”; la interculturalidad –dice el autor– rechaza todo “purismo o esencialismo cultural”, es decir rechaza una autarquía cultural, acepta la cultura que viene de afuera, pero no lo acepta cuando es “involuntariedad, dominación, alienación y asimetría de estructuras políticas, injusticia social, exclusión cultural y marginación geopolítica.” (Estermann, 2014, 16) Entonces, siempre que las poblaciones oriundas hayan sufrido ese proceso, entonces tienen un pensamiento colonial. Y los pueblos de América Latina – que debería denominarse según este enfoque Abla Yala- son pueblos que se encuentran en una situación de colonialidad, de ahí que puede decirse con toda razón que la ‘colonialidad’ va mucho más allá de lo que quiere decir “inautenticidad” o “dependencia”. (Estermann, 2014, 19), es decir, comprende toda la estructura de cómo se organiza nuestra sociedad.

El problema ha sido expuesto, existe una forma de pensar que no nos corresponde, una manera de actuar que no nos corresponde, América Latina es la repetición de todo lo que acontece en Europa, pensamos supuestamente desde moldes nuestros, pero eso es una farsa, nuestros pensamientos están determinados desde posiciones occidentales que nos han impuesto. La inautenticidad de la cultura nacional se expresa en una alienación masiva.

Si bien es cierto que la inautenticidad de la cultura es un aspecto que puede observarse, pero surge la interrogante de ¿cómo adquirimos esa inautenticidad? ¿Cómo es que nuestra mente opera para llegar a ser inauténticos, en el sentido de estar colonizados mentalmente? de esta situación los defensores de la teoría de la colonialidad, plantean la tesis de la “colonialidad del saber”, esto es maneras impuestas para pensar y privilegiar los saberes del dominante en desmedro de los otros saberes pertenecientes a los grupos dominados o excluidos. Es en esta línea de planteamiento que Restrepo y Rojas dicen lo siguiente:

La colonialidad del saber supondría una especie de arrogancia epistémica por quienes se imaginan modernos y consideran poseedores de los medios más adecuados (o incluso los únicos) de acceso a la verdad (sea ésta teológica o secularizada) y, por tanto, suponen que pueden manipular el mundo natural o social según sus propios intereses. Otras formas de conocimiento, generalmente asociadas a poblaciones no europeas, son descartadas como ignorancia, menospreciadas, inferiorizadas o, en ciertas ocasiones, apropiadas por los aparatos de producción del conocimiento teológico, filosófico y científico europeos. De ahí el carácter represivo de la colonialidad del saber con respecto a otras modalidades de producción de conocimiento y otros sujetos epistémicos. (Restrepo y Rojas, 2010, 138).

Como puede verse, la colonialidad del saber es un monstruo existente en nuestras mentes, es un conjunto de saberes ajenos y arrogantes frente al otro considerado inferior que hemos adquirido permanentemente. Aprendemos ese saber, producimos ese saber, enseñamos ese saber. Entonces la colonialidad del saber se reproduce a través de nosotros mismos, de manera supuestamente tan neutral y natural, cuando en realidad obedece al patrón de la colonialidad del poder. Este patrón colonial de poder viene con la invasión europea a nuestras tierras. De tal manera que la colonización mental es un hecho histórico que se reproduce constantemente.

Entonces la idea de colonialidad podría identificarse en dos dimensiones imbricada el uno del otro, como dos siameses en busca de lo mismo, colonialidad del saber y colonialidad del poder. La cita siguiente ilustra de manera clara estos dos puntos:

En los conceptos de colonialidad del poder y el de colonialidad del saber. Sobre el primero argumentamos que se entendía como un patrón de poder global de relaciones de dominación, explotación y conflicto en torno al trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad al seno del surgimiento y reproducción del sistema capitalista. Del segundo afirmamos que se podía entender como la dimensión epistémica de la colonialidad del poder, expresada en el establecimiento de unas jerarquizaciones de las modalidades de producción de conocimiento en las cuales la filosofía y la ciencia occidentales operan como los paradigmas que subalternizan otras modalidades de conocimiento. (Restrepo y Rojas, 2010, 153).

Como decíamos, los autores citados refieren que ambos tipos de colonialidad se necesitan para subsistir, sin embargo, habría que indagar que es lo que sostiene ese poder. Y es ahí donde se encuentra la gran limitación de esta teoría, pues no hacen referencia en nada las cuestiones económicas, mucho menos las relaciones de propiedad existentes. Pero con toda esa limitación, constituye una teoría que nos permite entender la realidad de forma crítica, esto es una realidad donde existe colonialismo del poder y de nuestra manera de pensar.

Siguiendo la lógica de la colonialidad del saber y del poder, la opción a realizar para superar este histórico problema sería la descolonialidad o decolonialidad del saber. Esta descolonialidad debe emprender una nueva forma de producción de conocimientos y de todos los saberes, esto implica producir conocimientos de otras formas o aceptar las otras formas de saberes existentes, es decir aceptar no solo la producción del conocimiento científico sino el conocimiento de los pueblos, el conocimiento proveniente de las tradiciones y costumbres de los pueblos oriundos de nuestro continente. Fíjese bien en lo que dijimos: no solo el conocimiento científico es válido, son válidas también las otras formas de conocimiento. Esto quiere decir que el enfoque de decolonialidad no rechaza el avance de la ciencia, ni el pensamiento occidental en su total plenitud. De ahí que Mignolo (2007, 38) decía que Marx es insuficiente para entender los problemas de nuestros pueblos, falta comprender a Guamán Poma de Ayala, razón por la cual no existe el purismo o el pasadismo. Lo que se busca un diálogo permanente entre iguales entre los diversos grupos sociales. Pero, como se dijo, debe optarse por lo principal, y esto es lo propio, es decir, Guamán Poma de Ayala.

Entonces, descolonialidad viene de una situación de colonialidad, por tanto, De lo dicho, la interculturalidad crítica con fundamento decolonial comprende diversos aspectos los cuales deben ser abordados con la seriedad académica que el tema amerita. Una intelectual que para muchos es la más preclara representante de la interculturalidad crítica y decolonial es Walsh. Aunque la misma autora señale que su enfoque es “crítico”, nosotros la denominamos “interculturalidad crítica y decolonial” para diferenciarla de lo que hemos denominado interculturalidad crítica con fundamento epistemológico habermasiano, donde destaca la propuesta del peruano Tubino, el cual ya se trató en páginas anteriores. Walsh al tratar sobre el tema, da de entrada la siguiente advertencia:

Argumentaré que la interculturalidad en sí, solo tendrá significación, impacto y valor cuando está asumida de manera crítica, como acción, proyecto y proceso que procura intervenir en la refundación de las estructuras y ordenamientos de la sociedad que racializan, inferiorizan y deshumanizan, es decir en la matriz aún presente de la colonialidad de poder. (Walsh, 2012, 10).

La interculturalidad no es solo una propuesta teórica de academia, es fundamentalmente, un proyecto de acción que busca cambiar la estructura y el ordenamiento de la sociedad, ya que estamos en una sociedad que deshumaniza e inferioriza a los otros, por lo que este enfoque de interculturalidad busca modificar tanto las relaciones económicas entre los hombres como las formas de pensar de estos hombres, y esto solo puede conseguirlo la interculturalidad crítica y decolonial, en ese sentido nuestra autora dice:

La interculturalidad crítica parte del asunto de poder, su patrón de racialización y la diferencia que ha sido construida a función de ello. El interculturalismo funcional responde a y parte de los intereses y necesidades de las instituciones sociales; la interculturalidad crítica, en cambio, es un llamamiento de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización, de sus aliados, y de los sectores que luchan, conjunto con ellos, por la refundación social y descolonización, por la construcción de mundos otros. (Walsh, 2012, 12)

La cuestión es clara, tomar el poder para erradicar el sometimiento y subalternización de los colonizados. Esto quiere decir que la interculturalidad es un proceso en marcha, la interculturalidad crítica es un proyecto, la interculturalidad crítica y decolonial no tiene existencia ontológica, por eso lucha por nacer y ser reconocido. Esto mismo lo reconoce la autora citada.

Otro aspecto importante de este enfoque, es que así como busca modificar las estructuras económicas, las estructuras sociales y políticas, también busca modificar las estructuras mentales al cual nos ha sometido la colonialidad del poder y del saber, por ello:

La interculturalidad crítica – como práctica política – dibuja un camino que no se limita a las esferas políticas, sociales, y culturales, sino también se cruce a las del saber, ser y de la vida misma. Es decir, se preocupe también por/con la exclusión, negación y subalternización ontológica y epistémico--cognitiva de los grupos y sujetos racializados; por las prácticas – de deshumanización y de subordinación de conocimientos – que privilegian algunos sobre otros, “naturalizando” la diferencia y ocultando las desigualdades que se estructuran y se mantienen a su interior. Pero y adicionalmente, se preocupe con los seres y saberes de resistencia, insurgencia y oposición, los que persistan a pesar de la deshumanización y subordinación. (Walsh, 2012, 14).

Como puede verse, la interculturalidad es manifiestamente insurgente frente a la deshumanización y subordinación, es decir una autentica interculturalidad propone la sublevación como medio de eliminación de la deshumanización, exclusión, subalternización al cual está sometido los pueblos de América Latina. Razón por la cual, el proyecto es “necesariamente de-colonial”, ya que “pretende visibilizar y enfrentar la matriz colonial de poder”, poder enmarcado dentro del sistema de dominación capitalista mundial.

De lo dicho se puede deducir que la interculturalidad que necesita históricamente y en este momento los pueblos de América Latina no es otro que una que sea decolonial. Por esa razón, la autora a quien hemos citado permanentemente dice:

Construir la interculturalidad – así entendida críticamente – requiere transgredir, interrumpir y desmontar la matriz colonial aun presente y crear otras condiciones del poder, saber, ser, estar y vivir que se distancian del capitalismo y su razón única. Similarmente, la decolonialidad no tendrá mayor impacto sin el proyecto y esfuerzo de interculturalizar, de

articular seres, saberes, modos y lógicas de vivir dentro de un proyecto variado, múltiple y multiplicador, que apuntala hacia la posibilidad de no solo co-existir sino de con-vivir (de vivir “con”) en un nuevo orden y lógica que parten de la complementariedad de las parcialidades sociales... este proyecto y visión que se encuentran en las nuevas Constituciones políticas de Bolivia y Ecuador. (Walsh, 2012, 13).

Esa conclusión no tiene más estudios o interpretaciones que realizarse. Walsh es clara en su propuesta, interculturalidad es subvertir el orden, insurgir lo establecido. Pero dice algo más, que esta propuesta viene aplicándose en Ecuador y Bolivia. Esto hace suponer que en dichos países la interculturalidad y la descolonialidad del saber vienen adquiriendo existencia ontológica, existencia real. Cuesta admitir dicha idea, pues una observación aguda de dichos países nos da cuenta de la continuación de los problemas existentes, el orden no se ha subvertido, los problemas continúan como tal.

Tratando de salir de esta encrucijada, la autora orienta su propuesta de interculturalidad subversiva a las manifestaciones siguientes: “(1) la pluralización de la ciencia y el conocimiento, (2) los derechos de la naturaleza, y (3) el *sumak kawsay* o buen vivir.” (Walsh, 2012, 14) En estos tres aspectos puede notarse con claridad total la interculturalidad crítica y decolonial. Veamos, respecto a la ciencia y el conocimiento, como ya se había adelantado, este enfoque hace suya la idea de la propuesta decolonial en el sentido que la “ciencia y el conocimiento no son singulares y únicos” (Walsh, 1998) puesto que junto a la ciencia existen “conocimientos ancestrales”. Pensar de esa forma no es más que estar de acuerdo con el “raciocinio occidentales y euro-usa-céntricos” (Walsh, 2012, 12). Así mismo, la autora sentencia que al vincular los conocimientos con el *sumak kawsay* o el buen vivir se asume y pone en consideración una lógica de vida integral donde el conocer y el vivir se entretajan. Esto nos hace pensar –dice la autora- que puede encontrarse y existe “otra lógica epistemológica, la que rige y tiene sentido para la gran mayoría” (Walsh, 2012, 12).

Esto es una epistemología para para vivir, y vivir bien. Y esto es una mirada epistemológica muy diferente –dice la autora de la cita-. ¿Pero en realidad constituye una epistemología diferente a la predominante? De la misma manera respecto a la naturaleza, Walsh dice que la interculturalidad crítica debe sustentarse en la filosofía andina o cosmovisión andina, y esta filosofía considera a la naturaleza o la Pachamama como un ser vivo con “inteligencia, sentimientos, espiritualidad” (Walsh, 2012, 14) donde los seres humanos son parte de ella, por lo que debe existir una armonía entre el hombre y la naturaleza. Entonces la interculturalidad decolonial debe asumir esa posición frente al capitalismo que ha destruido el hábitat.

Todas estas propuestas se inscriben como se ha dicho a lo largo de este ensayo en la interculturalidad crítica, que para ser tal debe ser parte nuestra, que no parte de la “diversidad étnica-cultural sino de la tara colonial”. Y si se quiere realmente una interculturalidad horizontal de interacción entre iguales, esta debe basarse en el principio fundamental de la decolonialidad. De manera que esto y solo esto debe convertirse en propuesta política, propuesta de sociedad.

Hasta aquí lo explicado acerca de interculturalidad. Ahora conocer las bases epistemológicas de ella es nuestra meta. Para ello hay que identificar las epistemologías existentes. Como ya se dijo la epistemología que subyace a la interculturalidad crítica y decolonial, es lo que se denomina Epistemologías del Sur. Si hacemos un breve recuento, este enfoque parece ser el más radical de los enfoques existentes sobre interculturalidad, donde plantea una inter-relación horizontal entre los diversos grupos étnicos, recuperando los saberes propios, rechazando el eurocentrismo y el occidentalismo como única opción de conocimientos válidos.

Pero identificar y comprender la base epistemológica de la interculturalidad crítica y decolonial, también significa identificar y comprender la epistemología que subyace la “colonialidad” y “decolonialidad”. La idea de recuperar y defender las voces ocultas de las culturas dominadas parece ser lo más progresista y beneficioso para nuestros pueblos, pero nos atrevemos a preguntar: ¿realmente lo es? De nuestra parte diremos que la epistemología existente en la colonialidad y decolonialidad es subjetiva con una clara dirección a la intersubjetividad, donde el sujeto tiene el rol principal para generar el conocimiento, puesto que dice fehacientemente que es imposible el conocimiento sin la subjetividad del hombre. Y ya lo dijimos, este planteamiento nos recuerda a Kant cuando decía que el sujeto activo en el conocer era el hombre, y que

solo podíamos conocer lo que nos brinda nuestras percepciones. La colonialidad postula algo similar, al decir que es imposible la objetividad, pero se aleja de Kant al decir que el conocimiento universal es una ilusión eterna. Pues para Kant si es posible el conocimiento universal. Esto hace entender que la colonialidad en lo que se refiere a la producción de conocimientos se inscribe en el relativismo epistemológico. Todo ello parece acercarnos a la epistemología del sur.

UTOPÍA Y REALIDAD DE LA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA CON FUNDAMENTO DECOLONIAL

Como se dijo, muchos intelectuales han abierto no solo su pensar, también su corazón a este enfoque, en la idea que esto es lo nuestros pueblos requieren. La cultura y las diferentes manifestaciones culturales son expresión de las condiciones concretas propias de la sociedad donde surge. Entonces la pregunta que nos hacemos es legítima: ¿es posible en las condiciones de hoy esta interculturalidad crítica? La pregunta ya parte de una idea, que hoy, ontológicamente la interculturalidad decolonial, por eso la pregunta. Intentaremos desarrollar esta respuesta en lo que quepa de las posibilidades teóricas que hoy día nos acompaña.

Las condiciones de hoy se caracterizan por la persistencia de un capitalismo global que impone la economía, la política y el pensamiento “único” al mundo mediante diversos mecanismos de control y manipulación ideológica. Así mismo, el escenario nacional se caracteriza por la persistencia de un capitalismo dependiente el cual coexiste junto a economías pre-capitalistas. Anibal Quijano dice sobre este punto:

El capitalismo no se restringe a la relación social específica fundada en la compra y venta de fuerza de trabajo, individual y viviente, relación social que se conoce con el nombre de capital, sino que implica una configuración estructural de todas las formas históricamente conocidas de explotación social (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil simple, reciprocidad y capital) en torno de la hegemonía del capital, para producir mercaderías para el mercado mundial. (Quijano, 2009, 21).

No existe una sociedad diferente al del capitalismo, existe una sociedad donde se dan relaciones de explotación donde la relación dominante está controlado por el capital financiero, esto quiere decir, que existen relaciones precapitalistas, pero todas ellas se incluyen en el sistema capitalista, sistema que no es controlado por ninguna burguesía nacional, sino por una oligarquía financiera mundial. De ahí que existe lo que se llama “colonialidad del poder”, esto es, que el poder en países como el nuestro es impuesto por otros que no están aquí, impuesto desde los Estados capitalistas. Y aquí convendría llamarlos así, capitalistas, más que países occidentales. Pues estos Estados son los que controlan los países de las áreas geográficas de América Latina, parte de Asia y África

A este dominio económico, se añade el control y dominio social, el cual se expresa según Quijano en una dominación “racial, sexista, etnicista” (Quijano, 2009, 21) esto es, sobre una base de dominación de clases. Es decir, si bien es cierto, existe dominación de clase, esa dominación se expresa en una dominación racial, sexista y etnicista; que, según el autor, son categorías o constructos mentales creadas para justificar la dominación. Estas son las condiciones reales donde hoy día vivimos.

Decir que existe una interculturalidad con fundamento decolonial, es como lo dijimos una utopía, una fantasía de personas de buen corazón que desean pasar sus imaginaciones por cosas reales. Entonces queda la posibilidad de discutir si hoy es posible. Esta propuesta pasa por un proyecto político de enrumbarse en el cambio de las sociedades latinoamericanas. Y a lo largo de estos años nada de eso se ha dado.

Quiso presentarse los proyectos de Bolivia y Ecuador como exitosas experiencias, precisamente donde Walsh fue contratada para asesorarlos. Se dijo que en estos países iba dándose una creciente interculturalidad crítica. Pues, la realidad ha desmentido esas propuestas como exitosas. Bolivia y Ecuador siguen siendo países de economías extractivistas, donde se privilegia explotaciones mineras, petroleras y de gas en desmedro de la “Pachamama” y de los grupos étnicos desfavorecidos y minoritarios, sus habitantes se mueven bajo la lógica del mercado, sea directa o indirectamente; sus formas de pensar por lo visto, siguen siendo “occidentales” con

una mezcla muy fuerte de “pensamiento oriundo o autónomo”, lo que no quiere decir que sea pensamiento decolonial. Lo ocurrido en Ecuador, da cuenta de la inmensa ola de corrupción que sacudía al gobierno que promovía el buen vivir en dicho país. En otras palabras, el mismo gobierno, no podía sacudirse de las costumbres occidentales de “corrupción”.

Esto quiere decir que no existe ningún grupo político conocido que brinde garantías reales de llegar al poder y proponer esta política de interculturalidad decolonial. Las condiciones reales para ello, son adversas.

Pero imaginemos por un momento, que es posible aplicar una política de este tipo, entonces queda por saber, si bajo esas propuestas realmente puede lograrse el “buen vivir”. Diremos que para lograr esto se requiere de un desarrollo de las “fuerzas productivas” de un país, y para ello se requiere el concurso de la ciencia y la tecnología. Entonces que poner como aspecto fundamental de la política educativa de un país, ¿ciencia o saberes tradicionales y autóctonos? Nos dirán que ambas. Pero, sin duda, es imposible dejar de lado los “saberes europeos u occidentales”. De ahí nos preguntamos entonces, si está bien o no que estemos hablando de saberes occidentales o ciencia occidental, saberes oriundos. O si debemos hablar de saberes que nos acercan a comprender y lograr mejorar nuestras condiciones de vida o saberes que contribuyan a vivir en el mundo de las maravillas imaginadas.

Consideramos que la interculturalidad debe tomar en cuenta estos aspectos, debe tomar en cuenta el desarrollo de la cultura universal sin dejarlos por ser “eurocéntricos” sino dejarlos porque no responden a las necesidades de mejorar. La interculturalidad debe recuperar el conjunto de saberes y tradiciones que ayuden a comprender y valorar el mundo en todas sus dimensiones, por ello es importante la recuperación de saberes ancestrales. Ha llegado el momento de poner en revisión radical los fundamentos teóricos de la interculturalidad crítica decolonial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ayer A. (1993) *El positivismo lógico*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- Briones, G. (2002) *Epistemología de las Ciencias Sociales*. Bogotá. Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior, ICFES.
- Carr y Kemmis (1984) *Teoría crítica de la enseñanza*. Ediciones Martínez Roca. Barcelona
- De Sousa B. (2010) *Refundación del Estado en América Latina*. Programa de democracia Y Transformación global. Perú
- Estermann, J. (2014) *Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural*. Recuperado de <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2015/04/150409.pdf>
- Gadamer, H. (1992) *Verdad y método*. Salamanca. Ediciones Sígueme.
- Medina, W. (2017), *El discurso de la filosofía intercultural en la educación peruana*. Editorial academia española. Saarbrücken, deutschland/ Alemania
- Medina, W. (2015), *La filosofía de la interculturalidad en la educación*. *Horizonte de la ciencia* 5 (8). DOI: <https://doi.org/10.26490/uncp.horizonteciencia.2015.8.121>
- Mignolo, W. (2007) *La idea de América Latina*. Barcelona. Editorial Gedisa.
- Parra, María. (2005) *Fundamentos Epistemológicos, Metodológicos y Teóricos que Sustentan Un Modelo De Investigación Cualitativa en las Ciencias Sociales. Tesis presentada a las Facultades de Ciencias Sociales y Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile para optar al grado de Doctora en Filosofía con Mención en Epistemología de las Ciencias Sociales*. Extraído desde http://repositorio.uchile.cl/tesis/uchile/2005/parra_m/sources/parra_m.pdf
- Quilaqueo y Torres. (2012) *Interculturalidad*. Extraído desde https://scielo.conicyt.cl/pdf/alpha/n37/art_20.pdf
- Quijano, A. (2009) *Dialogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina, en la revista Sociología*. Lima. Colegio de Sociólogos de Lima.
- Restrepo y Rojas (2010) *Inflexión decolonial, fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colección política de Alteridad Colombia.

- Tubino, F. (2012.). *El Interculturalismo*. En Ministerio de Educación: Lima Perú.
- Walsh, C. (1998), *La interculturalidad y la educación ecuatoriana: Propuesta para la reforma educativa. Proceso Revista ecuatoriana de historia* N° 12-1998.
- Walsh, C. (2012) *Interculturalidad y (de)colonialidad. Perspectivas críticas y políticas. Revista Visão Global*, Joaçaba.
- Yangali Vargas, Jorge Luis. (2017). *Derroteros de la educación peruana en el XXI: interculturalizar, decolonizar y subvertir. Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*. <https://dx.doi.org/10.1590/s0104-40362017002500988>
- Yangali Vargas, J. L. (2014) En la versión los senderos se sub()versan, en: *Poesía y escena peruana contemporánea: Flor de María Ayala y María Teresa Zuñiga: o la sub-versión en tiempos de subversión*. Tesis doctoral – Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

NOTAS

[1] Si bien aún no se ha formulado la epistemología sub-versiva propiamente dicha. Resultan valiosas, en esta línea de trabajo, las reflexiones teóricas de Jorge Yangali (2017 y 2014) sobre la producción de conocimiento desde la condición “sub” en la que se hallan sujetos que no son tomados en cuenta por las instituciones oficiales o alternativas.

[2] Wilmer Medina (2017 y 2015) analiza en detalle los fundamentos filosóficos de la educación intercultural.

Los autores otorgan el permiso a compartir y usar su trabajo manteniendo la autoría del mismo.
CC BY-NC