



Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad

Este artículo pretende ampliar el debate sobre la interculturalidad, situándola en procesos y proyectos tanto políticos como epistemológicos. Entender de este modo la interculturalidad no sólo permite ir más allá de la simple relación entre grupos, prácticas o pensamientos culturales, sino desbordar la incorporación de los tradicionalmente excluidos dentro de las estructuras educativas, disciplinares y de pensamiento existentes, así como su reducción a la creación de programas “especiales” de la educación “normal” y “universal” (no-bilingüe). Se trata de enfrentar, transformar y hacer visibles las estructuras e instituciones que diferencialmente posicionan grupos, prácticas y pensamientos dentro de un orden que, a la vez y todavía, es racial, moderno y colonial.

Palabras clave: Interculturalidad, poder, conocimiento, colonialismo, capitalismo global.

Recepción: 3 de marzo de 2005

Aceptación: 17 de marzo de 2005

Inter-culturality, knowledge and decolonialism

This article is an attempt to broaden the debate around inter-culturality by placing the problem within both political and epistemological processes and projects. By considering inter-culturality from this perspective it is not only possible to go beyond the simple relationship established between and among different groups, practices, or lines of thought, but to go beyond as well and attempt the inclusion of all those groups traditionally excluded by the prevailing pedagogical, disciplinary, and thought structures. We would also like to avoid the reduction of the problem to a case of simply creating “special” programs within the framework of what is usually known as “normal” and “universal” not-bilingual education. We would very much like to confront, transform and unmask the structures and institutions that mark differences when placing different groups, practices, and lines of thought within an order which still is basically racial, modern, and colonial.

Keywords: Inter-culturality, power, knowledge, colonialism, global capitalism.

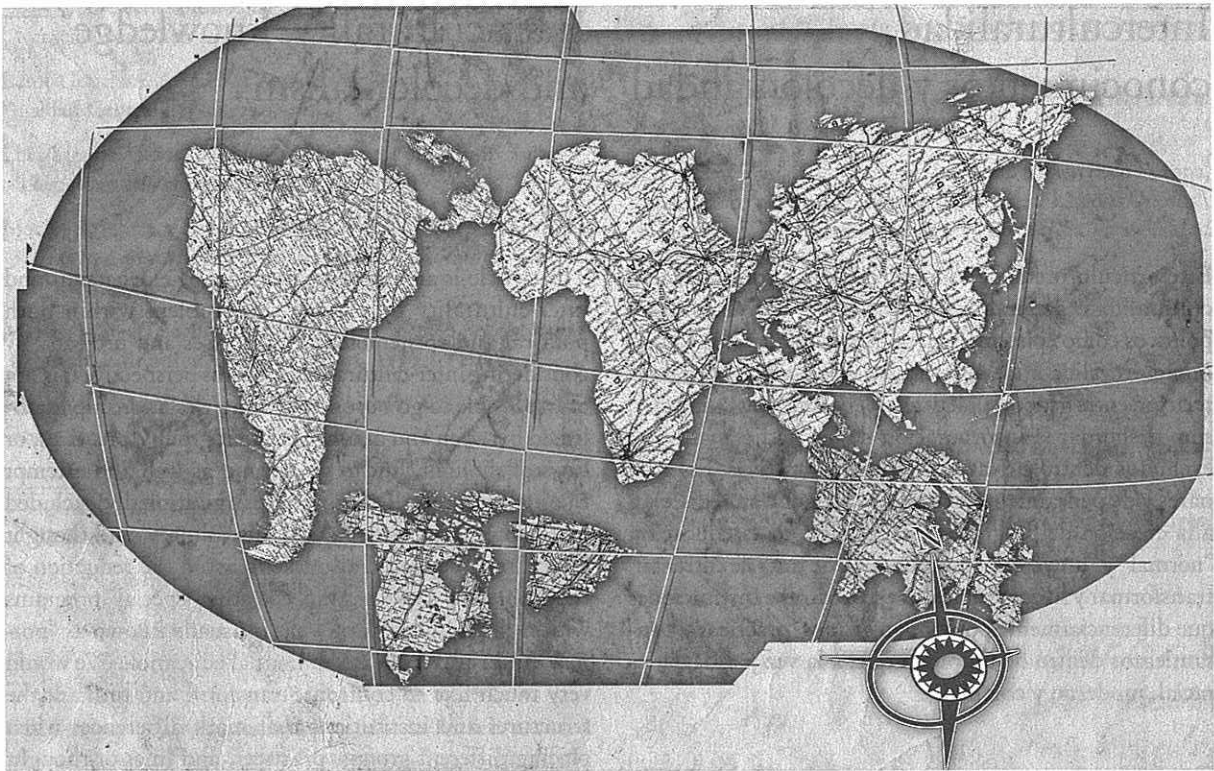
Submission date: March 3rd 2005

Acceptance date: March 17th 2005

.....

* Catherine Walsh: Profesora y coordinadora académica del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos y coordinadora del Taller Intercultural y del Fondo Documental Afro-Andino, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Correo electrónico: cwalsh@uasb.edu.ec. Este artículo se basa en la ponencia presentada en el II Encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural CEFIA-UIC-CGEIB: “Política e interculturalidad en la educación”, México, 27 de octubre 2004.

Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad



El concepto de la interculturalidad en América Latina tiene su mayor referencia en el campo educativo, específicamente en la educación bilingüe e indígena, aunque en los últimos tiempos se ha extendido a otros campos como la filosofía. No obstante y a pesar de casi veinte años de uso, la interculturalidad continúa siendo un término poco explorado y entendido, a veces significa nada más que la simple relación entre culturas.

Este artículo pretende ampliar el debate y la discusión sobre la interculturalidad, al situarla dentro

de procesos y proyectos tanto políticos como epistemológicos. Parte de tres preguntas centrales:

- ¿Cuáles son los legados geopolíticos y coloniales en los que se inscribe la producción académica de conocimiento, y cómo han funcionado para negar la producción intelectual latinoamericana, en general, y de los pueblos indígenas y afrodescendientes, en particular?
- ¿Qué implica pensar la interculturalidad como proyecto político y epistémico, el cual propone reformular el qué, el por qué y el para qué de los conocimientos?
- ¿Qué ofrecen estas dos preguntas para pensar procesos hacia la decolonialidad del poder, saber y ser, y hacia modelos 'otros' de educación?

Las geopolíticas y los legados coloniales del conocimiento

Existe una estrecha relación entre geografía, política, cultura y conocimiento, consolidada en la misma ordenación del mundo y en el mapa que lo representa —aquello que ha orientado nuestras perspectivas desde la escuela—. Por lo tanto, ¿cuál es la representación que construye este mapamundi sobre la geografía, la política, las culturas y el poder y saber asociada con ellas, sobre el norte y el sur, sobre las regiones económicamente poderosas con relación a las regiones 'otras', especialmente al llamado Tercer Mundo? Al respecto, las palabras críticas de Eduardo Galeano revelan mucho:

Hasta el mapa miente. Aprendemos la geografía del mundo en un mapa que no muestra el mundo tal cual es, sino tal como sus dueños mandan que sea. En el planisferio tradicional, el que se usa en las escuelas y en todas partes, el ecuador no está en el centro, el norte ocupa dos tercios y el sur, uno. América Latina abarca en el mapamundi menos espacio que Europa y mucho menos que la suma de Estados Unidos y Canadá, cuando en realidad América Latina es dos veces más grande que Europa y bastante mayor que Estados Unidos y Canadá. El mapa, que nos achica, simboliza todo lo demás. Geografía robada, economía saqueada, historia falsificada, usurpación cotidiana de la realidad del llamado Tercer Mundo, habitado por gentes de tercera, abarca menos, come menos, recuerda menos, vive menos, dice menos.¹

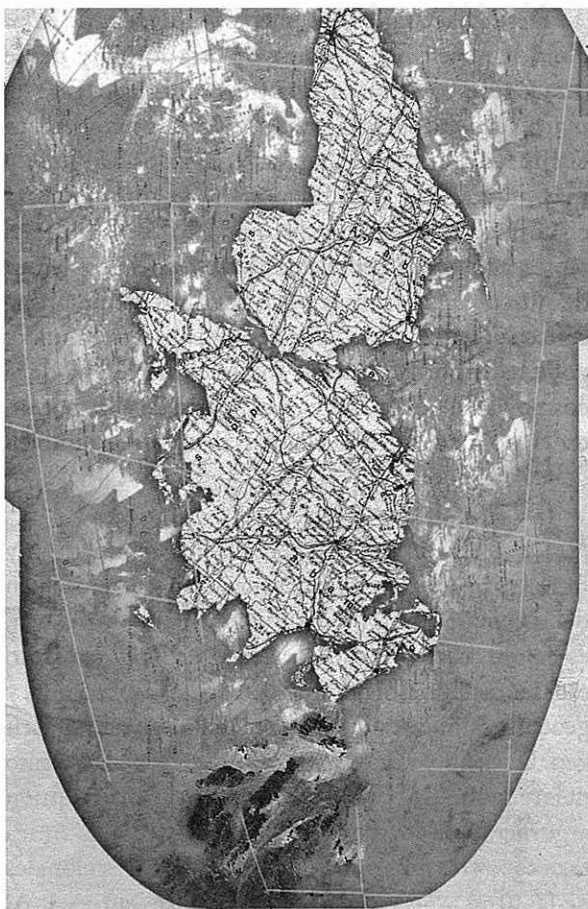
Desde hace siglos, los pueblos indígenas de *Abya Yala*² han pensado el mapa de otra forma y desde otra lógica, con el sur arriba y el norte abajo. En este mapa "cabeza abajo", con América Latina y África encima de Europa, Canadá y Estados Unidos, y más grande que ellos, el mundo se conceptualiza en forma radicalmente distinta. No obstante, esta representación no tiene cabida dentro de la geopolítica dominante actual; más bien, estamos frente a una concepción única, globalizada y universal del mundo, gobernada por la primacía total del mercado y de la cosmovisión neoliberal y como parte de ella, por un orden político, económico y social, un orden también del conocimiento.

De hecho, el conocimiento tiene una relación y forma parte integral de la construcción y organización del sistema-mundo moderno que, a la vez y todavía, es colonial. Es decir, la 'historia' del conocimiento está marcada geohistóricamente, geopolíticamente y geoculturalmente, y tiene valor, color y lugar de origen. Un ejemplo claro se encuentra en el pensamiento del reconocido filósofo Immanuel Kant, quien argumentó en los siglos XVIII y XIX que la única raza capaz de progreso en los ámbitos educacionales de las artes y las ciencias era la 'blanca' europea. Al establecer un cuadro jerárquico de color de la piel, de superior a inferior, y al localizar a los 'rojos' (indígenas) y 'negros' en los peldaños más bajos, Kant dio al conocimiento no sólo un lugar sino también un color (la blancura).³



.....

- 1 En Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000, s. p.
- 2 Expresión acuñada por los cunas de Panamá para referir a los pueblos indígenas de las Américas.
- 3 Eze, Emmanuel Chukwudi, "El color de la razón. Las ideas de 'raza' en la antropología de Kant", en Mignolo, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001. Kant no fue el único filósofo en contribuir a la racialización del pensamiento y la ciencia. Hegel y Hume también hicieron su contribución. En América Latina, podemos encontrar elementos similares en pensadores como Mariategui y Vasconcelos, entre otros (véase Walsh, Catherine, "Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina, construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad", en Restrepo, E. y Rojas, A. (edits.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2004).



El pensamiento (eurocéntrico y racista) de Kant encuentra sus bases en América Latina, en lo que el peruano Anibal Quijano llama *colonialidad del poder*, entendida como patrones de poder establecidos en la colonia, pero que aún hoy en día perduran, basados en una jerarquía racial y en la formación y distribución de identidades sociales (blancos, mestizos, etc.), que borran las diferencias históricas, culturales y lingüísticas de los pueblos indígenas y los de origen africano y las convierten en las identidades comunes y negativas de 'indios' y 'negros'. Al establecer la raza como algo permanente y fijo y a la vez promover una subordinación letrada de los indígenas y afros como no racionales e incapaces de intervenir en la producción del conocimiento, la colonialidad del poder instaló una diferencia que no es simplemente étnica

4 Aquí vale la pena también considerar la manera como los campesinos y mestizos pobres permanecen excluidos al frente del orden hegemónico de élite blanco-mestizo.

y racial, sino colonial y epistémica. De esta manera, la colonialidad del poder va pasando al campo del saber, no sólo descartando la intelectualidad indígena y afro,⁴ sino también fijando el eurocentrismo como única perspectiva de conocimiento.

El conocimiento funciona como la economía: está organizado mediante centros de poder y regiones subordinadas —los centros de capital económico también son los centros del capital intelectual—. Por eso, y todavía, la producción intelectual en América Latina tiene poco peso en el mundo; pero hay un problema adicional: la manera en que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es abstracto, desincorporado y deslocalizado nos hizo pensar que es algo universal, que no tiene casa o cuerpo, ni tampoco género o color. Es este mismo discurso de la modernidad que también crea la necesidad de acercarnos desde América Latina al modelo eurocéntrico como el único válido del progreso. La autora Jean Franco usa la metáfora del cuerpo para explicar esta relación colonial e imperial: la cabeza que piensa está en el norte, mientras que el cuerpo que actúa (y que ejerce las funciones biológicas-corporales) está en el sur. ¿Qué ofrece la interculturalidad para enfrentar esta geopolítica del conocimiento?

La interculturalidad como proyecto político y epistémico

En América Latina, la interculturalidad está generalmente asociada con las políticas educativas promovidas por los pueblos indígenas, por ONG o por el mismo Estado, es decir, con la educación intercultural bilingüe. No obstante, desde los años noventa, en Ecuador la interculturalidad tiene un significado más amplio y claramente político, que proviene de la lucha social del movimiento indígena.

Para la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), la interculturalidad es un principio ideológico de su proyecto político, que apunta a la transformación de las actuales estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad, con miras a conformar poderes locales alternativos, del Estado plurinacional y una sociedad distinta. En este escenario, la tierra, la cultura y la educación dejan de ser

el centro de las luchas reivindicativas⁵ o, mejor dicho, dejan de ser ejes desarticulados ligados a la adquisición de derechos, como fueron en los años ochenta.⁶ Dentro de la perspectiva y lucha sociopolítica actual, la atención está centrada en intervenir en los campos de marginalización y subalternización. Uno de estos campos es el del conocimiento. Aquí se evidencia la construcción de una nueva agencia o iniciativa indígena con relación al problema del saber, lo que podemos denominar una *política epistémica*, en torno a la interculturalidad (la interculturalidad epistémica), dirigida a enfrentar y a transformar los diseños coloniales que han posicionado el conocimiento de los pueblos indígenas como saber no moderno y local, al frente de la universalidad y no temporalidad del conocimiento occidental.

Los esfuerzos del movimiento indígena ecuatoriano en torno a esta interculturalidad epistémica se pueden evidenciar en la misma Dirección de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib).⁷ En su reciente rediseño curricular kichwa plantea, por ejemplo, un nuevo “modelo educativo de formación científica intercultural” que parte del problema de las asimetrías, del estatus científico y de la necesidad de impulsar “lecturas epistemológicas desde los pueblos indígenas”, que busca construir una interrelación de saberes de culturas originarios con saberes occidentales. Este modelo está concebido como un paso más allá del modelo educativo intercultural bilingüe por el mismo hecho que parte del problema no sólo de lenguas y culturas, sino también del saber.⁸

Otro ejemplo se encuentra en el proyecto político e intelectual de Amawtay Wasi (la casa de sabiduría), la Universidad (o pluriversidad) Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas en Ecuador, cuya tarea fundamental es:

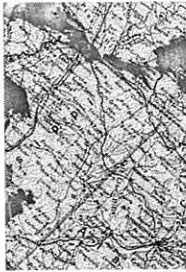
Responder desde la epistemología, la ética y la política a la descolonización del conocimiento [...], un espacio de reflexión que proponga nuevas formas de concebir la construcción de conocimiento [...] potenciar los saberes locales y construir las ciencias del conocimiento, como requisito indispensable para trabajar no desde las respuestas al orden colonial epistemológico, filosófico, ético, político y económico: sino desde la propuesta construida sobre la base de principios filosóficos [andinos].⁹

La propuesta de *Amawtay Wasi* representa “un modelo otro”¹⁰ de educación universitaria que toma

como punto de partida una lógica y pensamiento enraizados en el entendimiento y uso renovados de la cosmovisión y teoría filosófica de existencia de Abya Yala, en la cual la *chacana* o relacionalidad está en el centro como expresión de la más profunda comprensión simbólica de la ciencia ancestral. Esta relacionalidad implica asumir una perspectiva educativa que dé cuenta de la unidad en la diversidad, la complementariedad, la reciprocidad, la correspondencia y la proporcionalidad de los conocimientos, saberes, haceres, reflexiones, vivencias y cosmovisiones. A partir de esta relacionalidad *Amawtay Wasi* propone recuperar y revalorizar los conocimientos ancestrales sin dejar de lado los conocimientos de otras culturas, a fin de construir relaciones simétricas con lo que ha sido considerado como ‘ciencia universal’.

.....

- 5 Garcés, Fernando, *Situación de la educación intercultural bilingüe en Ecuador*, documento encargado por el PROEIB Andes y el Banco Mundial, 2004.
- 6 Eso no es de decir que el campo de derechos ya no tiene importancia, sino reconocer que con la otorgación de quince derechos colectivos ancestrales a los pueblos indígenas y afroecuatorianos en la Constitución de 1998, la lucha se extiende a otras áreas, incluida la misma aplicación de los derechos ganados.
- 7 Entidad estatal en manos de los pueblos y nacionalidades indígenas, es decir, con autonomía al frente del sistema educativo nacional.
- 8 En este sentido es interesante cómo la Dineib presenta los avances en términos de modelos educativos, desde la educación indígena, la educación bilingüe bicultural, la educación intercultural bilingüe hasta la educación científica intercultural. Sin embargo, esta perspectiva presentada en el rediseño curricular no es una perspectiva necesariamente compartida o comprendida entre todos los de la Dirección Nacional.
- 9 Amawtay Wasi, *Documento base*, Quito, Amawtay Wasi, 2004, s. p.
- 10 Mi uso de ‘otro’ aquí viene del trabajo del árabe-islámico Abdelkebir Khatibi (“Maghreb plural”, en Mignolo, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001) y su noción del “pensamiento otro”: “situarse según un pensamiento otro, un pensamiento quizá increíble de la diferencia” hacia la liberación (p. 71); un pensamiento que demanda una eludicación radical, una estrategia-otra, “una estrategia sin sistema cerrado, sino construcción de un juego del pensar y de lo político, que gana terreno silenciosamente sobre sus desfallecimientos y sus sufrimientos. Descolonizarse, ésta es la posibilidad del pensamiento” (p. 75). ‘Otro’, en este sentido, ayuda a marcar el significado alternativo o diferente de una producción y pensamiento intelectual, lo que forma la base del modelo de Amawtay Wasi. Es lo que la modernidad no podía (y todavía no puede) imaginar; lo que es construido desde las experiencias históricas y vividas del colonialismo y colonialidad; un pensamiento subversivo e insurgente con claras metas estratégicas (Walsh, 2004a). Para una discusión del pensamiento otro dentro los procesos de etnoeducación afro en el Ecuador, véase Walsh (“Introducción. (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad”, en Walsh, Catherine (edit.), *Pensamiento crítico y matriz colonial*, Quito, UASB/Abya Yala, 2004) y Walsh y León (*Afro Andean Thought and Diasporic Ancestrality*, ponencia presentada en el Congreso del Caribbean Philosophical Association “Shifting the Geography of Reason”, Barbados, 20 de mayo de 2004).



Con este afán, la organización de Amawtay Wasi no se basa en facultades o departamentos disciplinares, sino en cinco centros de saber:

- El Centro Yachay Munay, que tiene como desafío las cosmovisiones, las racionalidades y las filosofías, para impulsar la articulación de un conjunto de saberes que dan cuenta de la coconstrucción intercultural de diversas cosmovisiones y epistemologías, de la simbología, lenguaje y la estética entre otras.

- El Centro Munay Rural, que tiene como desafío edificar un mundo vivo, que permita la articulación del ser humano a la comunidad, la tierra, el planeta y el cosmos y la construcción de un hábitat que recupere lo mejor de las diversas culturas, desarrollando investigaciones y emprendimientos en los campos de salud y medicina integral, agroecología, ordenación territorial, geografía, artes, arquitectura y desarrollo humano sustentable, entre otros.

- El Centro Ruray Ushay, que plantea el desafío de recuperar los ingenios humanos orientados a la vida, articulando un conjunto de tecnociencias (gerencia y administración, energías alternativas, cibernética, tecnologías de comunicación, informática, biotecnología y tecnologías ambientalmente sustentables) con conciencia.

- El Centro Ushay Yachay, que tiene el desafío de construir la interculturalidad. En éste se articulan un conjunto de ciencias relacionadas con culturas, economía y política, entre otros, que buscan en sus interrelaciones dar cuenta de la pluralidad cultural del planeta, incluida la sociología, la estética indoamericana, la literatura, la historia, la antropología, el derecho indígena e internacional, la educación, etc.

- Finalmente, el Centro Kawsay, que es el eje articulador, relacionador, vinculador del conjunto de los centros de saber (el corazón) y que plantea como desafío la construcción de la sabiduría, para dinamizar la trascendencia, la complejidad y el trabajo intra, ínter y transdisciplinario en el conjunto de la universidad.¹¹

.....

11 Amawtay Wasi, *op. cit.*

Amawtay Wasi es un claro ejemplo de la interculturalidad epistémica, orientada a reformular el qué, el porqué y el para qué del conocimiento y a construir una nueva condición social del saber. El que se haya concebido como parte del proyecto político del movimiento indígena y como respuesta a los legados



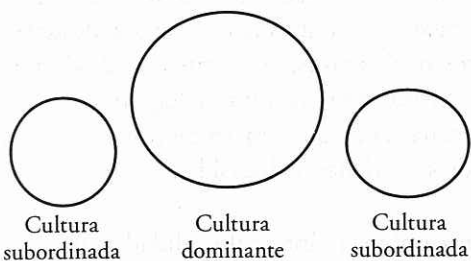
coloniales evidencia una comprensión y práctica de la interculturalidad que radicalmente se diferencia de los que están asociados al Estado y a sus políticas sociales y educativas.

De hecho, en el ámbito estatal la interculturalidad pierde su arista crítica y transformadora y asume más bien un sentido multi o pluriculturalista, entendido como la incorporación o inclusión de la diversidad

étnica dentro de las estructuras sociales, políticas y de conocimiento existentes. Así las 'abre' o forma sistemas 'especiales' aparte, sin cambiar la actual hegemonía dominante. Gráficamente podemos entender su diferencia de la siguiente manera:

Esquema 1.

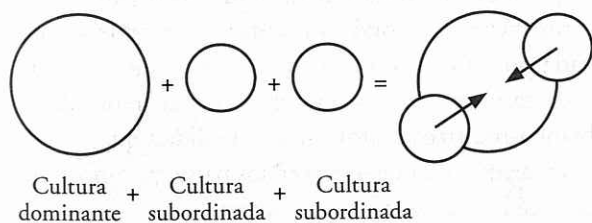
Multiculturalidad



La *multiculturalidad*, término que encuentra sus orígenes en los países occidentales, es más que todo descriptivo y se refiere a la multiplicidad de culturas que existen dentro de una sociedad sin que necesariamente tengan una relación entre ellas. Sus fundamentos conceptuales se encuentran en las bases del Estado liberal, de la noción del derecho individual y la supuesta igualdad. En este contexto, la *tolerancia del otro* es considerada central, valor y actitud suficiente para asegurar que la sociedad funcione sin mayor conflicto. Pero además de obviar la dimensión relacional, esta atención a la tolerancia como eje de la problemática multicultural oculta la permanencia de las desigualdades sociales, así que deja intactas las estructuras y las instituciones que privilegian a unos sobre otros.

Esquema 2.

Pluriculturalidad

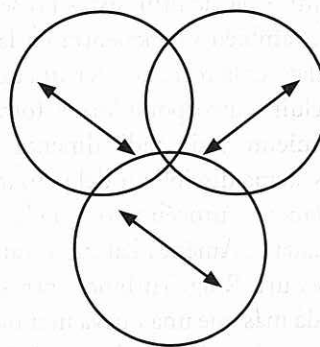


La *pluriculturalidad*, en contraste, es el referente más utilizado en América Latina, reflejo de una convivencia histórica entre pueblos indígenas y pueblos afros con blancos-mestizos. Se basa en el

reconocimiento de la diversidad existente, pero desde una óptica céntrica de la cultura dominante y 'nacional'. Desde esta perspectiva, las culturas indígenas y negras enriquecen el país, sin implicar o proponer un repensamiento de éste o de sus instituciones y estructuras. De esta manera, la pluriculturalidad funciona como un proceso de una vía, donde es más fácil aplicar el modelo predominante en la mayoría de reformas educativas, sumando la diversidad cultural a lo establecido.

Esquema 3.

Interculturalidad



La *interculturalidad* es distinta, en cuanto se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía. Busca desarrollar una interrelación equitativa *entre* pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes; una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder.¹² No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí. Tampoco se trata de volver esenciales identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Se trata, en cambio, de impulsar activamente procesos de intercambio que permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas.

Esta diferencia, como la estamos conceptualizando y visualizando aquí, queda generalmente ausente en los usos dominantes y oficiales, donde —y cada vez

.....

¹² En este sentido, la interculturalidad no debe ser entendida simplemente como interrelación humana (una suerte de interculturalidad humanística), sino una interrelación que siempre mantiene presente los sistemas, las estructuras y las relaciones del poder que diferencialmente posicionan algunos grupos, lenguas, prácticas y conocimientos sobre otros.



más— la interculturalidad está asumida dentro de políticas y discursos multi o pluriculturalistas. La misma oficialización de la educación intercultural bilingüe (EIB), por ejemplo, forma parte de esta nueva ola de políticas (apoyadas e impulsadas por organismos multilaterales e internacionales, también con sus propios intereses). El hecho de que esta oficialización no haya tenido impacto alguno en la educación ‘regular’ monocultural y exclusionista y que la EIB continúe siendo algo aparte sólo para los indígenas es demostrativo de la problemática.¹³

Esta relación entre la interculturalidad y los discursos multi o pluriculturalistas no se limita a la esfera estatal, también se encuentra en la academia. Un ejemplo clave es la reciente apertura del campo de filosofía a incluir o incorporar ‘otros’ (otras culturas, otros conocimientos) sin radicalmente cambiar su estructura y sistema disciplinar del pensamiento predominante blanco y eurocéntrico. Esta filosofía intercultural, asociada en América Latina con autores como Fernet-Betancourt, Roig, Turbino y otros, parece ser en esencia nada más que una nueva manifestación del pluriculturalismo disciplinario. En vez de promover un diálogo de pensamientos diferencialmente localizados y basados en un reconocimiento de que la filosofía

claramente ha perpetuado la diferencia colonial y epistémica,¹⁴ la interculturalidad entendida y practicada aquí sirve para promover una inclusión desprovista de lugar político. Es decir, da la apariencia de inclusión mientras que, en la práctica, fomenta la exclusión de pueblos indígenas o afros, por ejemplo (pero también de campesinos y mujeres), como sujetos con una agencia y una crítica epistémica, política y cultural, y con pensamientos que radicalmente difieren en lógica y fundamentos sociohistóricos y políticos de los filósofos blancos o blanco-mestizos quienes, desde una base eurocéntrica, proponen un diálogo intercultural que permite nada más que “un descubrimiento de América en toda su variedad y diversidad”.¹⁵

En cambio, la interculturalidad, como estamos pensándola aquí, cuestiona estas disciplinas y estructuras dominantes, pues busca su transformación y, a la vez, la construcción de estructuras, instituciones, relaciones, pero también modos y condiciones de pensar diferentes. Desde esta perspectiva, la interculturalidad no es algo dado o existente, sino un proyecto y proceso continuo por construir (véase Esquema 4). Por eso, hablar del *interculturalizar* tiene más sentido.

Dentro de las iniciativas del movimiento indígena ecuatoriano, el proceso y el proyecto de la interculturalidad representan y marcan una *lógica y política* de pensamiento de cuestionamiento y oposición, construidas desde la diferencia —no simplemente étnica y cultural sino colonial—: la consecuencia de la dominación pasada y presente de pueblos, lenguas y también de conocimientos, de los indígenas y también de los afrodescendientes. De hecho, en la continua reconstrucción de las diferencias coloniales (especialmente en los sistemas educativos), los pueblos afros viven una condición aún más compleja, marcada por el racismo y las prácticas de racialización, pero también por su ‘invisibilidad’ al frente de los blanco-mestizos e indígenas —realidad que no sólo se encuentra en Ecuador y en los países andinos, sino también en el contexto mexicano—.

Es la subordinación de las distintas lógicas y modos de pensamiento —indígenas y afros— como ‘saberes’ locales y folclorizados al frente del conocimiento ‘científico y universal’ (léase: eurocéntrico),

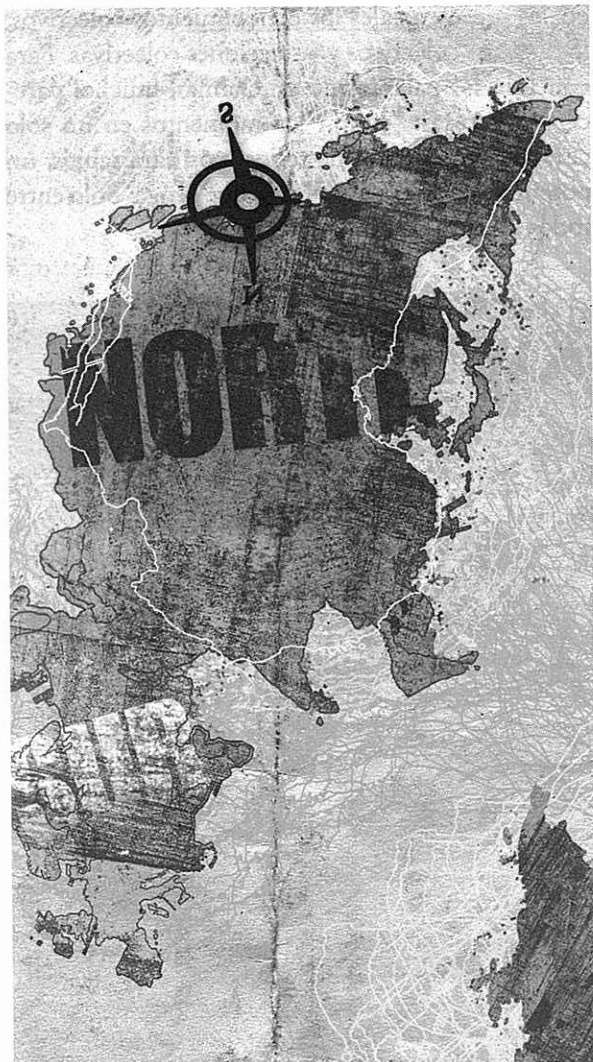
13 Así es el caso de la educación intercultural bilingüe en Ecuador: una modalidad para los indígenas y no una propuesta política también para la sociedad en su conjunto. Desde su oficialización dentro del Estado y con el establecimiento de la Dirección Nacional de la Educación Intercultural Bilingüe (Dineib), en 1988, como entidad autónoma y bajo la jurisdicción del Estado, pero con control de las organizaciones indígenas, existe en el Ecuador un sistema educativo dual: la Dineib y la Dirección de Educación Hispana, sin ninguna relación entre ellas. Pero el problema no descansa en la EIB en sí, un derecho que es el resultado de siglos de lucha, sino en la inmovilidad de las estructuras e instituciones dominantes, que no ven la interculturalidad como proyecto de todos.

14 Véanse las referencias anteriores en torno a Kant.

15 Fernet-Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2001, p. 131. En contraste a esta filosofía intercultural de pensadores blancos y blanco-mestizos, algunos filósofos afrocaribeños han empezado introducir nuevos paradigmas al campo y con ello impulsan un repensamiento de lo que entendemos por filosofía y su relación al pensamiento y a las preocupaciones vivenciales de la existencia (véase Bogue, Anthony, *Black Heretics Black Prophets. Radical Political Intellectuals*, Nueva York, Routledge, 2003; Gordon, Lewis, *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*, Nueva York, Routledge, 2000; Paget, Henry, *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, Nueva York, Routledge, 2000, y Maldonado-Torres, Nelson, “The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. Modernity, Empire, Coloniality”, en *City*, vol. 8, No. 1, abril, 2004, pp. 29-56).

que una política epistémica de la interculturalidad intenta enfrentar. Para eso requiere como paso importante el posicionamiento político al frente de las relaciones dominantes del poder y, a la vez, el reconocimiento y fortalecimiento por medio de estos mismos pueblos de lo que ellos entiendan y reconstruyen como 'lo propio', en torno a identidades, diferencias y conocimientos.¹⁶

En este sentido, la interculturalidad es práctica política y contrarrespuesta a la geopolítica hegemónica del conocimiento; es herramienta, estrategia y manifestación de una manera 'otra' de pensar y actuar.¹⁷ Una manera otra que también cuestiona los supuestos que posicionan los conocimientos de



manera siempre desigual, por ejemplo, el conocimiento indígena o afro como algo local asociado con el pasado y lo tradicional, al frente del no lugar y la no temporalidad del conocimiento occidental. Estos supuestos impiden que su reflexión aborde la sociedad, la región o el mundo.¹⁸

Hacia la descolonización y la decolonialidad

Entender la interculturalidad como proceso y proyecto intelectual y político dirigido hacia la construcción de modos otros del poder, saber y ser, permite ir mucho más allá de los supuestos y manifestaciones actuales de la educación intercultural, la EBI o la filosofía intercultural. Es argumentar no por la simple relación *entre* grupos, prácticas o pensamientos culturales, sino por la incorporación de los tradicionalmente excluidos dentro de las estructuras (educativas, disciplinares o de pensamiento) existentes o solamente por la creación de programas 'especiales' que permiten que la educación 'normal' y 'universal' (no bilingüe) siga perpetuando prácticas y pensamientos racializados y exclusionistas.

Es señalar la necesidad de visibilizar, enfrentar y transformar las estructuras e instituciones que diferencialmente posicionan grupos, prácticas y pensamientos dentro de un orden y lógica que, a la vez y todavía, es racial, moderno y colonial. Un

.....

16 Este paso apoya y evidencia lo que podemos llamar un *esencialismo estratégico* (Spivak, Gayatri Chakravorty, "Strategies of Vigilance. An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak", en *Block*, No. 10, 1985, pp. 5-9), un posicionamiento étnico, estratégico y político (la guerra de posiciones de Gramsci) que permite reconstruir y visibilizar lo que el poder dominante ha intentado eliminar, controlar o tapar. Es reconocer también la existencia en las comunidades de lógicas y prácticas propias de educación que muchas veces choquen con las lógicas y prácticas 'oficiales'. Con relación a este último punto, agradezco los comentarios del maestro indígena Fausto Sandoval en este mismo Encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural.

17 No es simplemente una manera más de pensar y actuar, es decir, una 'otra manera', sino una 'manera otra' por el hecho de que se construye dentro de un juego del pensar y de lo político, marcando un significado y proyecto alternativo radicalmente distinto, un proyecto de pensar y actuar que proviene de los grupos históricamente subalternizados (desde abajo y no desde arriba).

18 De hecho, esta asociación con lo local y lo tradicional incide en la valoración que da la población indígena y no indígena a la EIB.



orden en que todos hemos sido, de una manera u otra, partícipes. Asumir esta tarea implica trabajar hacia la descolonización de mentes, pero también hacia la transformación de las estructuras sociales, políticas y epistémicas de la colonialidad hasta ahora permanentes, es decir, hacia la *descolonialidad* (véase Esquema 4).

Hablar de una política epistémica de la interculturalidad, pero también de epistemologías políticas, puede servir en el campo educativo para llevar los debates alrededor de la interculturalidad a otro ámbito, traspasar su fondo enraizado en la diversidad étnica (léase indígena) y llegar al problema de 'la ciencia' en sí. Es decir, la manera en que la ciencia, como uno de los fundamentos centrales del proyecto de la modernidad/colonialidad, ha contribuido en forma vital al establecimiento y mantenimiento del histórico y actual orden jerárquico racial, en el cual los blancos —y especialmente los blancos europeos— permanecen encima, permite considerar la construcción de nuevos marcos epistemológicos que pluralizan, problematizan y desafían la noción de un pensamiento y conocimiento totalitario, único y universal desde una postura política y ética, que siempre mantiene como presente las relaciones del poder a las que han sido sometidos estos conocimientos.

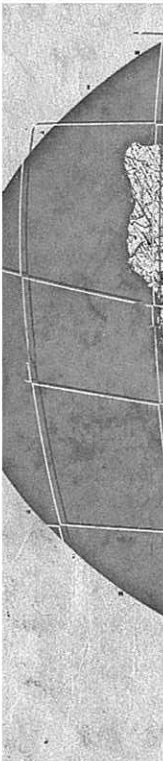
De esta manera alienta nuevos procesos de intervención intelectual, que pueden incluir la recuperación, la revaloración y la aplicación de los saberes ancestrales, pero no como algo ligado a una localidad y temporalidad del pasado, sino como conocien-

tos que tienen contemporaneidad para comprender, aprender y actuar ahora. Procesos de intervención intelectual y de pedagogía crítica¹⁹ que podrían poner en consideración modos otros de pensar, aprender y enseñar que cruzan fronteras. La interculturalidad, la descolonización y la decolonialidad, en este sentido, son proyectos y luchas necesariamente entrelazados.

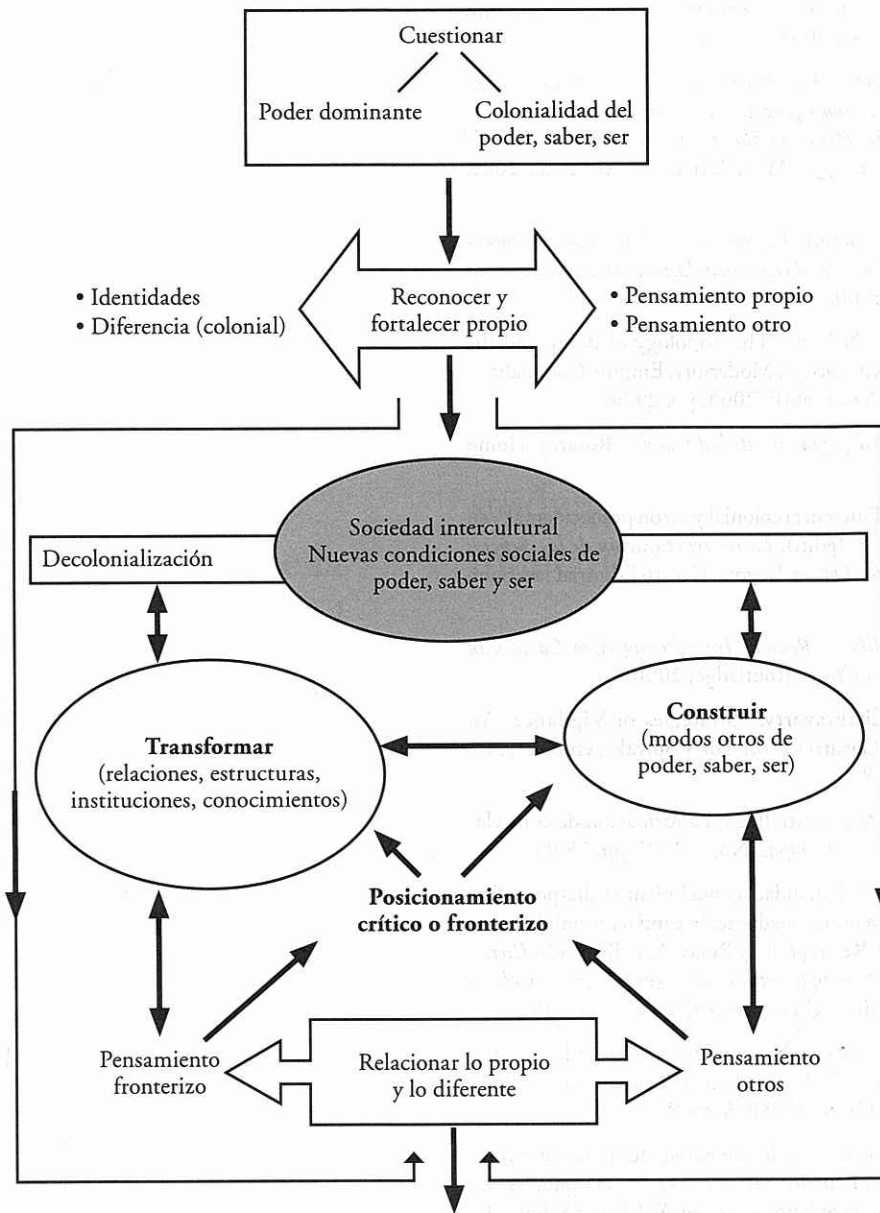
Para desenmascarar y enfrentar las complejidades y amenazas del neoliberalismo y del capitalismo global dentro del orden moderno/colonial y procurar la descolonización de las ciencias, del saber y también del ser es necesario, como he argumentado aquí, una visión crítica de las geopolíticas del conocimiento. Pero esta visión sola no es suficiente. Lo que realmente necesitamos hacer es poner en marcha proyectos políticos, éticos, pedagógicos y epistémicos de la interculturalidad, proyectos en los cuales son esenciales los conocimientos colectivos, los análisis colectivos y las acciones colectivas. Para concluir, las palabras de un chamán huichol parecen adecuadas: "Juntar los momentos en un solo corazón, un corazón de todos, nos hará sabios, un poquito más para enfrentar lo que venga. Sólo entre todos sabemos todo".²⁰

19 La pedagogía crítica inicialmente asociada con los trabajos del brasileño Paulo Freire actualmente se encuentra en los programas educativos del Movimiento Sin Tierra (véase Harnecker, Marta, *Sin tierra. Construyendo movimiento social*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2002), del Movimiento Barrios de Pie en Argentina (véase González Velasco, Laura y otros, *Nuestra cabeza piensa donde nuestros pies caminan*, Buenos Aires, Movimiento Barrios de Pie, 2004) y en varias otras experiencias incluyendo la de Chiapas, reflejada también en algunos textos del Subcomandante Marcos. Además, en este mismo Encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural fue evidente en la presentación de Patricia Medina. Para una discusión general sobre la pedagogía crítica véase McLaren (Peter, *Pedagogía, identidad y poder*, Rosario, Homo Sapiens, 1998).

20 Citado en Vera, Ramón, "La noche estrellada. La formación de constelaciones de saber", en *Chiapas*, No. 5, 1997, p. 81.



Esquema 4. Decolonialidad



Bibliografía

Amawtay Wasi, *Documento base*, Quito, Amawtay Wasi, 2004.
 Bogues, Anthony, *Black Heretics Black Prophets. Radical Political Intellectuals*, Nueva York, Routledge, 2003.
 Eze, Emmanuel Chukwudi, "El color de la razón. Las ideas de 'raza' en la antropología de Kant", en Mignolo, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
 Garcés, Fernando, *Situación de la educación intercultural bilingüe en Ecuador*, documento encargado por el PROEIB Andes y el Banco Mundial, 2004.
 González Velasco, Laura y otros, *Nuestra cabeza piensa donde nuestros pies caminan*, Buenos Aires, Movimiento Barrios de Pie, 2004.

- Gordon, Lewis, *Existential Africana. Understanding Africana Existential Thought*, Nueva York, Routledge, 2000.
- Harnecker, Marta, *Sin tierra. Construyendo movimiento social*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Khatibi, Abdelkebir, "Maghreb plural", en Mignolo, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, pp. 71-92.
- Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000.
- Maldonado-Torres, Nelson, "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. Modernity, Empire, Coloniality", en *City*, vol. 8, No. 1, abril, 2004, pp. 29-56.
- McLaren, Peter, *Pedagogía, identidad y poder*, Rosario, Homo Sapiens, 1998.
- Mignolo, Walter, "Diferencia colonial y razón posoccidental", en Castro-Gómez, S. (edit.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano (Ceja), 2000.
- Paget, Henry, *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Nueva York, Routledge, 2000.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, "Strategies of Vigilance. An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak", en *Block*, No. 10, 1985, pp. 5-9.
- Vera, Ramón, "La noche estrellada. La formación de constelaciones de saber", en *Chiapas*, No. 5, 1997, pp. 75-95.
- Walsh, Catherine, "Colonialidad, conocimiento y diáspora afroandina, construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad", en Restrepo, E. y Rojas, A. (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2004.
- _____, "Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad", en Walsh, Catherine (edit.), *Pensamiento crítico y matriz colonial*, Quito, UASB/Abya Yala, 2004.
- _____, "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador, reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento", en Walsh, C.; Schiwiy, F., y Castro-Gómez, S. (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, UASB/Abya Yala, 2002.
- _____, y León, Edizon, *Afro Andean Thought and Diasporic Ancestrality*, ponencia presentada en el Congreso del Caribbean Philosophical Association "Shifting the Geography of Reason", Barbados, 20 de mayo de 2004.