

Catherine Walsh: Hacia una interculturalidad epistémica.

Alvarado, José*

Matos, José**

Machado, Ineida***

Ojeda, Juana****

RESUMEN

El artículo tiene como objetivo analizar la propuesta para una interculturalidad epistémica de Catherine Walsh. Para la autora, la interculturalidad, tal cual ha sido manejada por los programas gubernamentales de Educación Intercultural bilingüe y por los filósofos interculturales, no es más que una forma de promover el lenguaje eurocéntrico propio de la modernidad colonial, por lo cual propone la conducción hacia una interculturalidad epistémica en franca desobediencia contra el logos occidental. El método utilizado es el hermenéutico-documental. Se concluye la necesaria revalorización de la filosofía intercultural y de sus conceptos para darle un nuevo matiz de acción política y decolonial.

Palabras Clave: Interculturalidad epistémica, colonialidad, decolonialidad.

Recibido: 17/03/2016 Aceptado: 08/06/2017

*Profesor Agregado. Universidad del Zulia. Escuela de Filosofía. Departamento de de Filosofía Latinoamericana. Correo-e: josealvarado001@hotmail.com

** Profesor Instructor. Universidad del Zulia. Escuela de Filosofía. Departamento de Epistemología. Correo-e: josmts9@gmail.com

***Profesora Titular Jubilada. Universidad del Zulia. Escuela de Filosofía. Departamento de Epistemología. Correo-e: ineidaelsa@hotmail.com

**** Profesora Titular. Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas. Correo-e: juanacecilia@hotmail.com

Catherine Walsh: Toward an epistemic interculturality

Alvarado, José*

Matos, José**

Machado, Ineida***

Ojeda, Juana****

ABSTRACT

This paper aims to analyze the proposal for an intercultural epistemics of Catherine Walsh. For the author interculturalism, such which has been managed by government programs of Intercultural bilingual education and intercultural philosophers, is nothing more than a way of promoting Eurocentric language of colonial modernity, which proposes driving towards an intercultural epistemic franca disobedience against the Western logos. The method used is the hermeneutic – documentary. We conclude necessary reevaluation of intercultural philosophy and their concepts to give it a new shade of political action and decolonial.

Keywords: Interculturality epistemic, coloniality, decoloniality.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como propósito analizar la propuesta para una interculturalidad epistémica de la Dra. Catherine Walsh, profesora y directora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Ecuador. La misma es una intelectual de destacada trayectoria en el acompañamiento de los movimientos de resistencia indígena y afrodescendiente. Su visión crítica acerca de la interculturalidad la sitúa en contra de las jactancias de la filosofía intercultural y de los programas de educación intercultural bilingüe, promovida por varios países latinoamericanos,

al afirmar la necesaria asunción de la interculturalidad como praxis política y no debate teórico, excluyente y negador de los discursos alternativos provistos por diferentes culturas. Con base en estos argumentos, el artículo se divide en los siguientes apartados: 1. Interculturalidad, colonialidad y saberes otros. 2. Interculturalidad epistémica. 3. Interculturalidad subversiva e insurgente.

1. Interculturalidad, colonialidad y saberes otros.

En los últimos años, mucho se ha debatido el tema de la interculturalidad, al presentarse como una ventana de oportunidad para fomentar el diálogo norte-sur,

superando así las brechas creadas por la visión colonial, eurocéntrica y moderna. No obstante, los programas de educación intercultural bilingüe, así como los avances en materia de filosofía intercultural, han terminado por acoplarse a los lineamientos de la modernidad occidental, reproduciendo patrones eurocéntricos, donde sólo se hace reconocimiento de la diversidad cultural, sin renunciar a las jerarquías raciales y a la idea de que en el proceso de diálogo, una cultura debe imponer su logos por encima de otros.

Esta visión eurocéntrica y moderna tiene su punto de origen en la llegada de los conquistadores a tierras de Abya Yala en 1492; traían consigo la instauración de una nueva forma de pensar y de nuevas relaciones de poder, dependencia y dominación cultural. En la cima, este nuevo orden está en el hombre blanco, quien desplaza a los habitantes originarios de sus tierras y niega su cultura, tradición, religión, es decir, todo su ser. En este proceso se consolida el sistema mundo moderno, donde se dan, según Restrepo y Rojas (2010), cinco fenómenos que permiten su asentamiento definitivo hasta nuestros días:

1. La instauración del capitalismo como sistema económico. Y, al igual que estos autores, Dussel, Mignolo y Quijano secundan la idea de que la colonialidad en América se inicia a través del capitalismo como nuevo núcleo del poder económico.

2. El avance en materia de ciencia y tecnología que permitió, a través de la navegación, la expansión de las conquistas a lo largo y ancho del continente.

3. La secularización de la vida y desplazamiento de lo religioso a segundo plano.

4. La creación de Estados dependientes de las metrópolis, es decir, colonias ubicadas en lugares periféricos y dependientes del epicentro del poder.

5. Por último, la universalización o universalismo que desplaza toda forma de vida y la amolda a los valores y formas de vida propias de Europa.

Por razones como éstas, Walsh (2005: 45) afirma que la interculturalidad debe presentarse, necesariamente, como un proyecto epistémico-político superior a la visión de la multiculturalidad y la pluriculturalidad, ya que la interculturalidad supone creación de relaciones múltiples y construcción permanente de diálogos simétricos; asimismo, “busca desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes”; o sea, parte del reconocimiento de la alteridad, de las desigualdades en todos sus ámbitos; por ello, “(...) no se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí (...) Se trata, en cambio, de impulsar activamente

procesos de intercambio que permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas”.

De esta forma, se busca la superación de una visión colonizadora, moderna y blanco-occidental de la educación, aproximándose a la conquista de nuevos horizontes, hacia saberes otros que se encuentran en franca desobediencia epistémica, es decir, antihegemónicos y antisistémicos y en permanente lucha contra el saber occidental. Con ello se asume una visión intercultural que sobrepasa la necesidad de relación de y entre culturas, y acepta que dentro de las mismas existen desigualdades de poder en el conocimiento. A partir de esto, desde la perspectiva de Walsh (2005: 41), la producción del saber comienza a determinarse por la colonialidad que se extiende en todos los niveles del saber; consecuencia de ello es que “la historia del conocimiento está marcada geohistóricamente, geopolíticamente, y geoculturalmente, y tiene el valor, color y lugar de origen”.

Evidentemente, se presenta el conocimiento como instrumento de poder al servicio de la colonialidad, lo que muestra que la episteme occidental tiene determinaciones raciales: es europeo, blanco y excluyente del saber otro que proviene de lo autóctono, lo aborigen, lo africano, de saberes excluidos y marginados, negados y

de la periferia; esto nos aproxima a la colonialidad y reproduce relaciones de marginación y exclusión, de agresores y agredidos, opresores-oprimidos, que se da en todas las esferas de lo humano: las del poder (político), del saber (epistemológico), del ser (metafísico-ontológico) y de la naturaleza. (Walsh, 2007:106). Ahora bien, a continuación se explican estos cuatro niveles de colonialidad presentes en Walsh:

En cuanto a las relaciones de poder, se establecen jerarquías raciales y sexuales, con una “justa” distribución de identidades de blancos, negros, mestizos, hombre y mujer, situación que hace que se mantengan, desde la época colonial hasta nuestro tiempo, una estratificación social donde la visión patriarcal, blanca y masculina, se presenta en la cúspide de esta visión occidental (Walsh, 2008: 136).

Por ello, la interculturalidad persigue el fortalecimiento de lo propio que ha sido negado y subalternizado por la modernidad/colonialidad, y se abre paso como un pensamiento otro que se construye desde las particularidades; es decir, desde las identidades divergentes y diferentes: afrodescendientes, indígenas, andinos, entre otros. En palabras de Walsh (2006: 49-50): “... la interculturalidad es el proyecto ‘otro’ de existencia que cuestiona y desafía la colonialidad del poder, mientras al mismo tiempo hace visible el problema de la diferencia colonial”.

La colonialidad del poder en su camino, abre paso a la colonialidad del saber, donde se fija el eurocentrismo como único criterio válido de conocimiento, y desecha los saberes otros, las epistemes y racionalidades distintas a las producidas por el hombre blanco occidental (Walsh, 2006:137). De esta forma, acepta que “el conocimiento funciona como la economía está organizada mediante centros de poder y regiones subordinadas”, donde “los centros del capital económico también son centros del capital intelectual” (Walsh, 2005: 42). Es así como los centros de capital político se convierten a su vez en núcleos de capital intelectual, y promueven la ilusión –de la modernidad- de que el conocimiento es abstracto, despersonalizado, universal, sin género ni color, con lo cual se enmascara el racismo antes descrito.

Sin embargo, también debe aceptarse que puede existir saberes universales y/o cosmopolitas, que aunque provenientes del desarrollo de una episteme occidental, no necesariamente deben entrar en conflictividad con los saberes otros; a la manera de Leopoldo Zea (1991), se debe ajustar la filosofía y, en consecuencia el saber, a nuestras circunstancias; ello amerita intercalar e interconectar los saberes ancestrales, sin dejar de lado los aspectos positivos de la episteme occidental. De lo que se trata es de promover una genuina relación dialógica entre saberes, que

promueva un espacio de encuentro, reflexión y discusión entre aquello que se ha autodeterminado como lo “universal” con conocimientos alternativos.

No obstante, ¿es posible lograr esto sin que la hegemonía del discurso occidental termine por imponerse como lo ha hecho desde el siglo XV? A la manera de Walsh, la interculturalidad debe concebirse como un trabajo continuo y permanentemente político, para poder afrontar el binomio conceptual modernidad/colonialidad que es implacable en su lógica y en su avance globalizador.

Por su parte, la colonialidad del ser deja en evidencia el estatus superior del colonizador sobre el colonizado, lo que según Walsh (2005), no responde a la violencia ontológica en sí, sino a la clara visibilización de la violencia en relaciones de poder; dicho de otra manera, se presenta una subalternización, inferiorización y deshumanización de lo distinto, donde el carácter de humano o de más humano está determinado por el grado de proximidad con la racionalidad epistémica eurocéntrica.

Por último, la colonialidad de la naturaleza es definida como “la división binaria cartesiana entre naturaleza y sociedad, una bifurcación que descarta por completo la relación milenaria entre seres, plantas y animales, como también entre ellos, los mundos

espirituales y los ancestros (como seres también vivos)". (Walsh, 2006:106). Esto puede aceptarse como la colonialidad de la vida misma que desecha los saberes otros, basados en el reconocimiento de la dualidad del mundo físico y espiritual que da sentido de pertenencia a diversas culturas; de esta forma se niega toda relación y/o conexión de los individuos con la naturaleza, lo que resalta el poder del hombre moderno y niega la episteme indígena y afrodescendiente.

El dualismo cartesiano, propio de la episteme occidental, planteado por Descartes (1981), genera una separación entre sustancias, que determina la corporeidad a lo mecánico y el discernimiento a la mente o alma. Esto genera una negación de la cosmovisión de los pueblos originarios, que concebían las relaciones alma-cuerpo como inseparables; de igual forma, una relación estrecha entre la tierra (como madre) y sus habitantes. Entonces, los cuatro niveles de colonialidad presentes en Walsh hacen impostergable –para ella– caminar en pro de la construcción de una interculturalidad crítica y epistémica.

2. Interculturalidad epistémica.

"La interculturalidad (...) aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político

dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas" (Walsh, 2005: 140).

Ahora bien, esas condiciones nuevas y distintas que plantea Walsh deben abrir paso a los saberes otros y a las relaciones del hombre consigo mismo, con la naturaleza y la vida, que incluya la espiritualidad como parte esencial de la humanidad; de esta forma, la interculturalidad debe convertirse en un proyecto alternativo, subversivo e insurgente contra la colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza (sustentada en la lógica moderna y cartesiana), donde a través de procesos de ruptura epistémica se produzcan cambios profundos en los cimientos de la sociedad, que resalten el carácter axiológico de las diferencias y establezcan criterios para un indefectible diálogo de saberes, que trascienda las limitaciones teóricas de la filosofía intercultural.

Walsh (2005: 43) ve la interculturalidad como un proceso político en contra de la subalternización y la marginalización, por lo que se debe trabajar en pro de la construcción de una interculturalidad epistémica "dirigida a enfrentar y 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". Parte,

no sólo del problema del lenguaje, sino del saber, un conflicto que debe ser afrontado a través de la praxis política y el trabajo mancomunado de los movimientos sociales, llámense campesinos, obreros, indígenas, afrodescendientes, todos ellos marginados, excluidos y victimizados a través de la lógica moderno/occidental.

La interculturalidad epistémica debe reformular, en palabras de Walsh (2005), el qué, porqué y para qué del conocimiento, con la construcción de una nueva dimensión social del mismo y aproximación a una nueva socialización intercultural del saber, y es que desde la metafísica aristotélica se ha aceptado que todos los hombres aspiran –por naturaleza- al saber (Aristóteles, 1997); sin embargo, desde esta racionalidad se buscaba (y se sigue buscando) un criterio universal de verdad, pero en ese porqué conocer se ha forjado un saber totalizador y monolítico que hace perder el sentido de pertenencia, al desdibujar los límites entre lo propio y lo ajeno, con lo cual crea un único criterio de verdad, homogéneo y alineado al saber eurocéntrico y académico.

Por otro lado, el para qué plantea la relación de valor VS utilidad del conocimiento que no debe perderse de vista. El conocimiento en sí no debe perseguirse sólo por la utilidad práctica que pueda tener, sino por su valor, por ello, se debe descubrir en los saberes alternos esa capacidad distinta del conocer y

de ver la vida, articulándolo con un saber que ha sido aceptado como “universal” y “útil”. De esta forma, se pone en cuestionamiento las bases mismas del conocimiento y de la episteme occidental, superando la visión universal del saber fundado en la aprobación academicista. Con ello no se busca negar los logros alcanzados desde occidente, sino desenmascarar el carácter colonial de su logos (Walsh, 2005: 103-104).

En este sentido, la interculturalidad epistémica debe erigirse como superior a la interculturalidad promovida por el Estado o por la jactancia de la filosofía académica, que culmina afirmando un multi o pluriculturalismo; es decir, como “la incorporación o inclusión de la diversidad étnica dentro de las estructuras sociales, políticas y de conocimiento existentes” (Walsh, 2005: 44-45). Pero, aceptar las diferencias no es suficiente para romper con las relaciones de poder y la racionalidad moderna; es necesario construir un proyecto político y epistemológico acorde con las demandas de la sociedad actual que invisibiliza, subalterniza y menosprecia al otro, así como su fe, sus creencias y todo su ser en general. En este aspecto, Walsh (2005: 46) se presenta como crítica a las posturas promovidas por la Educación Intercultural Bilingüe y con los representantes de la Filosofía Intercultural, como Arturo Roig, Raúl Fernet-Betancourt o Fidel Turbino, al aceptar con ello que tanto el Estado como los filósofos, han reproducido

un pluriculturalismo disciplinario-académico donde se reproducen las relaciones de poder sin propiciar un genuino diálogo intercultural.

Al situarnos en esta negación metafísica, se hace necesaria la construcción de modos otros de poder, saber y ser que permitan ir más allá de las limitaciones de los programas de educación intercultural bilingüe y de la filosofía intercultural. Por ello se requiere la inclusión de los que han sido marginados e invisibilizados por las estructuras convencionales de la racionalidad occidental, pero es importante, según Walsh, la transformación de los centros de poder para así lograr cambios en los centros del saber, ya que la colonialidad del saber está determinada por la colonialidad del poder. Urgen cambios en las estructuras mismas del Estado, de la sociedad y de la educación, con la asunción de la emergencia de decolonizar el poder y el saber para dar paso a un nuevo ser en sentido decolonial.

3. Interculturalidad subversiva e insurgente.

Para Walsh, lo que nos hace diferentes no son sólo las características raciales, sino los patrones coloniales y epistémicos impuestos por la modernidad. Se presenta así la tarea de trascender la visión de la etnicidad que se ha erigido como barrera limitativa por los teóricos de la interculturalidad y abordar el problema de la ciencia en sí; es decir, es necesario superar

la visión moderna como elemento perpetuador de las relaciones raciales imperantes. Para ello se debe construir nuevos marcos epistemológicos que pluralicen y permitan superar la univocidad del pensamiento que mantiene vivas las relaciones de poder en la actualidad; asimismo, recuperar el valor de los saberes ancestrales, propiciando una renovada actuación el día de hoy. De esta forma, la interculturalidad epistémica se entretiene de forma permanente e inseparable con el proyecto decolonizador a través del ejercicio político, ético y pedagógico.

Consecuentemente, la interculturalidad busca construir marcos adecuados de interacción y convivencia efectiva entre las diferencias, que superen la homogeneidad y las jerarquías raciales establecidas; así, la interculturalidad se construye desde los individuos que reclaman las transformaciones de su entorno y de sus condiciones de vida. Desde esta visión de la interculturalidad, el término clave es diferencia, porque desde ella se asume los retos y desafíos que representa el proyecto colonizador y el sistema del mundo moderno; también se puede pensar y refundar las estructuras sociales, buscando la creación de relaciones simétricas y diálogos continuos.

Por estas razones, señala Walsh (2012: 93), "(...) la interculturalidad debe ser entendida como designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético, dirigido a la transformación

estructural y socio-histórica, y asentado en la construcción –entre todos- de una sociedad radicalmente distinta. Una transformación y construcción que no quedan en enunciativo, el discurso o la pura imaginación; por el contrario, requieren un accionar en cada instancia social, política, educativa y humana”.

Dichas acciones, en los tiempos actuales de marcados cambios interculturales, perfilan nuevas formaciones, construcciones y articulaciones sociopolíticas que son producto de las acciones y lucha de los movimientos ancestrales, de su insurgencia política-epistémica, que sin duda está abriendo camino a la posibilidad de un nuevo horizonte de carácter decolonial. Al respecto, se requiere pasar de la resistencia a la insurgencia con el solo motivo de interrumpir los patrones del poder colonial y lograr desde ese mismo escenario, cultivar acciones distintas que permitan un cambio radical y descolonizador, de manera tal que consienta redireccionar la creación de un modelo de patria distinta.

A modo de cierre

En el marco de las discusiones actuales sobre la dualidad colonialidad/modernidad es imprescindible mantener un debate teórico de altura, pero que propicie –a la vez- un accionar político que apruebe dar lugar a las transformaciones interculturales requeridas por nuestro entorno.

Ello hace obligatorio amalgamar los fundamentos teóricos del pensamiento decolonial con la praxis subversiva e insurgente que proviene de los movimientos sociales indígenas, campesinos, feministas, de todos aquéllos que han sido marginalizados y subalternizados por la globalización hegemónica. Hoy más que nunca es necesario el despertar de una mentalidad crítico-política que trascienda las limitaciones de la colonialidad ontológica (del ser), epistemológica (del saber) y política (del poder); para ello hay que rescatar los debates actuales del proyecto decolonizador, que no es homogéneo, sino pluriversal, incorporando la praxis antihegemónica que nace desde nuestro contexto político.

Se reconoce que el trabajo es arduo, ya que la brecha creada por la episteme occidental es abismal y mantiene una lógica discursiva imperante, cuando presenta el saber como estático e inmóvil. Desde este contexto totalizador, retomamos el pensamiento de Catherine Walsh, quien aboga por la construcción de relaciones armónicas del hombre con la naturaleza, sin pasar por alto que el ser humano forma parte de todo lo que lo rodea. Superar la episteme occidental aplastante, el eurocentrismo imperante y el mundo moderno, definido por sí mismo como “civilizado” y “culto” es un desafío permanente para el siglo XXI.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. (1997). *Metafísica*. Bogotá. Ediciones Universales.

Descartes, René. (1981). *Discurso del método – Meditaciones metafísicas*. Madrid. Editorial Espasa.

Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia. Universidad del Cauca. Colección Políticas de Alteridad.

Walsh, Catherine. (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad*. Quito. Editorial Abya Yala.

----- (2008). “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. *Tabula Rasa*. N° 9: 131 – 152. Bogotá, Colombia.

----- (2007). “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales?”. *Nómadas*. N° 26: 102 – 113. Universidad Central, Colombia.

----- (2006). “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”. En WALSH, Catherine; GARCÍA LINERA, Alvaro; MIGNOLO, Walter. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires. Ediciones del Signo.

----- (2005). “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad”. *Signos y Pensamientos*: 39 – 50. N° 26, Vol. XXIV.

Zea, Leopoldo. (1991). *La filosofía como compromiso de liberación*. Caracas. Biblioteca Ayacucho.