



Revista Digital La Pasión del Saber

ISSN:2244-7857 / Depósito Legal: ppi200902CA3925

Interculturalidad, decolonialidad y representaciones sociales.

José Alvarado¹

<https://orcid.org/0000-0002-4183-0110>

Universidad del Zulia / Universidad Rafael Urdaneta,
Maracaibo, Venezuela.

Recibido: 12-03-2025

Aceptado: 30-04-2025

Resumen.

La interculturalidad es una herramienta político-epistémica que cuestiona y desafía el universalismo eurocéntrico, siendo una alternativa conducente al diálogo simétrico entre culturas, suscitado desde las tensiones con la modernidad occidental. En virtud de lo anterior, la investigación tuvo como propósito analizar la relación entre la interculturalidad crítica, la decolonialidad y las representaciones sociales. Metodológicamente, se recurrió al paradigma cualitativo y a la aplicación del método de exploración documental. Entre los principales hallazgos, se destacó la crítica a la interculturalidad funcional, reproductora de jerarquías coloniales, profundizando en la interculturalidad crítica, un proyecto político y epistémico que promueve el diálogo entre distintos actores sociales, cuestionando los cimientos de la racionalidad instrumental de la modernidad. Dentro de esta discusión, las representaciones sociales surgen como construcciones no neutrales que desafían la visión folklórica de la interculturalidad, reivindicando el papel de las narrativas alternativas en la contemporaneidad. Se concluyó que la interculturalidad implica procesos de resistencia y de transformación social, de reconocimiento de los sectores vulnerables. Su razón de ser no sólo radica en la filosofía o en el acto educativo, sino en las propuestas alternativas para descolonizar el saber y desestructurar el poder.

Palabras clave: Interculturalidad; Decolonialidad; Representaciones sociales; Resistencias sociales; Modernidad.

¹ Licenciado en Filosofía y Magíster Scientiarum en Filosofía (Universidad del Zulia). Doctorante en Economía, Gestión y Política (Universidad Rafael Urdaneta). Profesor Asociado de la Escuela de Filosofía y director del Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz" de la Universidad del Zulia. Correo electrónico: josealvarado001@gmail.com

Interculturality, decoloniality and social representations

Abstract.

Interculturality is a political-epistemic tool that questions and challenges Eurocentric universalism, being an alternative conducive to symmetrical dialogue between cultures, arising from the tensions with Western modernity. By virtue of the above, the purpose of the research was to analyze the relationship between critical interculturality, decoloniality and social representations. Methodologically, we resorted to the qualitative paradigm and the application of the documentary exploration method. Among the main findings, the critique of functional interculturality, which reproduces colonial hierarchies, was highlighted, while critical interculturality, a political and epistemic project that promotes dialogue between different social actors, questioning the foundations of the instrumental rationality of modernity, was explored in depth. Within this discussion, social representations emerge as non-neutral constructions that challenge the folkloric vision of interculturality, vindicating the role of alternative narratives in contemporaneity. It was concluded that interculturality implies processes of resistance and social transformation, of recognition of vulnerable sectors. Its *raison d'être* lies not only in philosophy or in the educational act, but in alternative proposals to decolonize knowledge and deconstruct power.

Keywords: Interculturality; Decoloniality; Social Representations; Modernity; Social Resistance.

Introducción.

La interculturalidad surge como una invitación al diálogo entre diferentes actores sociales. Esta visión ha evolucionado hasta convertirse en una propuesta política, epistémica y ontológica que cuestiona la colonialidad inserta en los escenarios sociales. Más allá del reconocimiento de la diversidad cultural, procura la transformación estructural de la realidad, lo que incluye sistemas de conocimiento, relaciones de poder y el orden institucional, rompiendo con los criterios de subordinación de las poblaciones indígenas, afrodescendientes y de otras comunidades históricamente vulnerables.

Se trata de un espacio de lucha y de encuentros, en los que convergen distintas resistencias, que brindan sentido a la praxis intercultural. En los escenarios latinoamericanos, la interculturalidad se ha encontrado en constante confrontación entre los enfoques funcionalistas, promovidos por el Estado y por los organismos internacionales, como un reconocimiento simbólico, sin transformaciones radicales en el ámbito social y, por otra parte, el enfoque crítico, definido así por los representantes del proyecto modernidad/colonialidad, que plantea la subversión de las relaciones de poder.

En este mismo orden de ideas, las representaciones sociales son determinantes para definir la interculturalidad dentro de los escenarios de la región, pues además de asuntos teóricos, se evalúan los alcances y posibilidades de mejorar las condiciones de vida de las poblaciones vulnerables. Por esta razón, el artículo tuvo como propósito analizar la

relación existente entre la interculturalidad crítica, la decolonialidad y las representaciones sociales, considerando sus tensiones, desafíos y oportunidades. En este sentido, surge el cuestionamiento central de la investigación: ¿cómo las representaciones sociales configuran la interculturalidad e impactan los procesos decoloniales?

Se sostiene que la interculturalidad sólo es posible mediante las luchas por la reivindicación epistémica y política de los actores sociales invisibilizados. De este modo, hacer revisión de las representaciones sociales de la interculturalidad conduce a considerar sus alcances prácticos, sus marcos alternativos y los desafíos para persistir en la actualidad.

Metodología.

El método seleccionado para el desarrollo del artículo fue el de exploración documental, una metodología cualitativa que tiene como finalidad ofrecer un análisis minucioso del fenómeno estudiado. Dicho enfoque permitió la profundización en las múltiples dimensiones de la interculturalidad, la decolonialidad y las representaciones sociales, mediante una revisión sistemática de la literatura existente.

Para la recopilación de datos se seleccionaron autores representativos de las corrientes de pensamiento expuestas, así como artículos académicos especializados almacenados en repositorios institucionales de reconocido prestigio, como Google Scholar, Dialnet, Redalyc y Scopus, que fueron escogidos por su versatilidad y disponibilidad de recursos. El rastreo de la información se llevó a cabo utilizando palabras clave relacionadas al fenómeno observado, procurando una amplia cobertura y un proceso de selección riguroso que cumpliera con los criterios de relevancia y rigor académico exigidos.

Interculturalidad y decolonialidad.

La interculturalidad es una propuesta epistémica y política que se ha convertido en una herramienta para subvertir las estructuras de poder y saber impuestas por la modernidad occidental. Sus raíces históricas se encuentran en las resistencias de los pueblos colonizados que cuestionaron el proyecto civilizatorio occidental, la universalidad del conocimiento y la homogeneización de las formas de vida. Como debate filosófico, surge del cuestionamiento a la expansión europea, que trajo consigo nuevas formas de interpretar la realidad, el progreso de la ciencia, la creación del Estado-Nación, pero también un universalismo abstracto, una visión mecanicista de la naturaleza y un antropocentrismo que proclamaba la primacía de la razón y la cúspide de las facultades racionales de la humanidad.

Pese a las imposiciones culturales, religiosas, políticas y económicas, además de las discusiones para legitimar el sometimiento de poblaciones aborígenes y africanas, las denuncias realizadas a la dominación colonial, como la de Bartolomé de las Casas (1484-1566) o Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1616), dieron lugar al cuestionamiento del universalismo europeo. Este hecho histórico estuvo acompañado por luchas

clandestinas, por rebeldías silenciosas, que condujeron al sincretismo, a prácticas candomblé, como formas de surgimiento de las primeras manifestaciones de la interculturalidad.

En el siglo XX, luego de consolidarse las formas coloniales de opresión y de jerarquías raciales, surgieron fisuras y tensiones que entraron en contradicción con la lógica instrumental de la modernidad. Posterior a los procesos independentistas africanos, Fanon (2009) introdujo la idea de que el colonialismo es un medio de explotación de los cuerpos y de enajenación permanente. Ante ello, las dinámicas culturales se encuentran inmersas en una dialéctica determinada por la violencia.

Posicionamientos teóricos similares se replicaron en distintas partes del mundo, como es el caso de Said (2010), quien sostiene que Europa forjó una idea de Oriente condicionada a sus intereses de dominación. Es así que la figura de lo distinto es vendida como irracional e ilegítimo, lo que sustentó las bases para procesos de intervención y ocupación en Egipto por parte de los ingleses, dando espacio para posteriores disputas sobre la hibridación y el mimetismo cultural.

En el escenario Latinoamericano, la década de los años setenta fue significativa, al emprenderse un proyecto de Filosofía de la Liberación, en el que se criticaron los fundamentos de la modernidad, la conquista de América, planteando, a su vez, una transmodernidad que emplazaba al diálogo entre distintos actores sociales, como los indígenas, afrodescendientes y las distintas poblaciones mestizas que, conjuntamente, formaban parte de la historia silenciada (Dussel, 2020).

Con los planteamientos emergentes de los estudios decoloniales y poscoloniales, se suscitó un nuevo interés por evaluar los alcances de la modernidad, destacando su carácter excluyente y colonizador. Así, la interculturalidad se vincula con los lineamientos teórico-conceptuales del colectivo modernidad/colonialidad, como una crítica directa a la colonialidad, que señala cómo las estructuras de dominación persisten en la actualidad. Este enfoque es impulsado desde una perspectiva interdisciplinar, y por autores de distintas nacionalidades, entre los que destacan Aníbal Quijano, Walter Dignolo, María Lugones, Silvia Rivera Cusicanqui, Nelson Maldonado Torres, Edgardo Lander y Catherine Walsh, intelectuales que han cuestionado la universalidad del conocimiento, instando a la descolonización del poder, del saber y del ser.

Como estructura de poder, la colonialidad se extiende a distintos ámbitos de la vida, privilegiando prácticas occidentales. Para Quijano (2000), la colonialidad se presenta como un sistema global que reorganiza las relaciones sociales, estableciendo jerarquías raciales, culturales, epistémicas y sexuales, que han contribuido en la consolidación de los Estados modernos, donde los ideales coloniales fueron reproducidos por las élites criollas.

Se aprecia así que la colonialidad se hace presente en la producción de conocimiento, pero también en los dispositivos institucionales que perpetúan relaciones de poder. En términos foucaultianos, el poder no se limita a imposiciones, sino que se ejerce por medio

de mecanismos disciplinares que producen sujetos dóciles (Foucault, 2014). De este modo, la colonialidad sirve como un dispositivo que naturaliza jerarquías raciales, y epistémicas, en la medida que disciplina cuerpos y mentes, extendiéndose esta realidad hacia las instituciones sociales, símbolos del poder moderno-colonial. Entendido así, la interculturalidad no puede analizarse sin los discursos que procuran la resignificación de conceptos como modernidad, ciencia o progreso.

La creación de los Estados modernos supuso una reconfiguración de jerarquías de poder y de nuevas formas de exclusión política, ontológica y epistemológica. Como puede apreciarse, la colonialidad se inserta en los espacios de la vida, como una imposición eurocéntrica a una racionalidad totalizadora. Esto origina tensión entre los cimientos de la modernidad y sus mecanismos de legitimación, con los saberes no modernos, que incluyen lo indígena, afrodescendiente, el feminismo, las luchas campesinas y obreras, entre otros.

De ello se desprende la necesidad de un giro descolonial, de una subversión política y epistémica *otra*; es decir, de tendencias no alineadas a la discursividad occidental, que encuentran espacios de actuación dentro de las brechas de la modernidad, dando presencia a enfoques alternativos, prácticas divergentes e imaginarios colectivos distintos. Esta categoría se asocia a la de pensamiento *otro*, que ofrece la posibilidad de luchar contra la deshumanización de la alteridad y de suscitar el diálogo de saberes, no desde la igualdad, sino desde las tensiones, dicotomías y dilemas con la modernidad (Ortiz et al., 2019).

Dentro de esta discusión, Walsh (2009) sostiene que la interculturalidad trasciende la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad, apostando por un proyecto de transformación social que desafía las categorizaciones raciales arraigadas en el sistema-mundo moderno-colonial. De ello, surge la necesidad de incluir una perspectiva amplia dentro del enfoque intercultural, en tanto permita visibilizar las desigualdades que se conectan con la colonialidad.

Por su parte, Lugones (2008) apoya esta tesis al afirmar que la interculturalidad no puede operar sin tomar en consideración las intersecciones entre raza, género y clase. Con ello deja en evidencia cómo las estructuras patriarcales y coloniales funcionan de manera mancomunada, eternizando múltiples formas de opresión, que se caracterizan por la indiferencia ante la violencia sistemática.

Como puede apreciarse, se problematiza la indiferencia ante la violencia colonial, que es ejecutada por distintas instancias (el Estado, el patriarcado o las propias comunidades) que han sometido a poblaciones indígenas y afrodescendientes. Pese a las luchas decoloniales que se han llevado a cabo, no ha sido suficiente para que se dé un reconocimiento amplio a los intentos realizados para desmontar el contexto de dominación; por ello, la violencia se constituye en una limitante para las transformaciones sociales. En consecuencia, la interculturalidad deriva en una resistencia para desarticular las jerarquías establecidas, promoviendo el diálogo con distintos actores sociales marginados por la racionalidad instrumental de la modernidad.

La interculturalidad y las asimetrías de poder.

Los debates en torno a la interculturalidad se han presentado como una oportunidad para incentivar el diálogo entre el Norte y Sur Global, de modo que sean superadas las brechas ontológicas originadas por la visión moderno-occidental de la realidad. Pese a ello, los posicionamientos teóricos en torno a la interculturalidad, se han ajustado a los patrones eurocéntricos, en los cuales sólo se hace reconocimiento de la diversidad cultural, sin renunciar a las categorizaciones raciales y sexuales, prevaleciendo las imposiciones del logos blanco, occidental y patriarcal.

Como constructo filosófico, la interculturalidad ha sido estudiada desde distintos posicionamientos. Fornet-Betancourt (2024) ve en esta un proceso dialógico y de reconocimiento entre las distintas culturas, una forma de comprender el mundo, constituyendo parte de un proceso histórico en el que se desarrolla la realidad y las distintas formas de convivencia en el tiempo, representando las formas de comunicación y de aproximación la alteridad. Esta visión ha sido ampliamente acogida en el pensamiento latinoamericano, pero también ha sido cuestionada en tanto mantiene integra las estructuras de poder del orden moderno-colonial. Para Santos (2010), la interculturalidad no se circunscribe al reconocimiento de la diversidad, sino que implica procesos de radicalización de las relaciones sociales; es decir, de impulsar medios para llegar a la coexistencia entre distintas formas de conocimiento o a una “ecología de saberes”.

En relación con lo anterior, Mignolo (2010) señala que el conocimiento producido en Occidente se impone como un saber totalizador, que desvaloriza el saber producido en el Sur global. Este fenómeno ha sido exacerbado al priorizar una racionalidad centrada en el progreso material, desatendiendo otros aspectos como el cuidado del medioambiente y el resguardo de la identidad cultural.

Por su parte, Walsh (2005) sostiene que la interculturalidad es un proyecto epistémico-político superior a la visión de la multiculturalidad y la pluriculturalidad, puesto que insta a la construcción de relaciones múltiples y de diálogos simétricos, pero tensos, entre los actores sociales. De igual manera, “busca desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes”. Parte del reconocimiento de la diferencia, de la comprensión de la existencia de muchas formas de ver y desentrañar la realidad: “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” (p. 45).

Esta visión es coincidente con la propuesta de Tubino (2015), quien ve en la interculturalidad un lugar de convivencia y dignificación de la diversidad, lo que obliga a crear espacios que faciliten el diálogo intercultural, en el cual intervengan actores individuales y colectivos, pertenecientes a contextos asimétricos. Por ende, la interculturalidad es una deconstrucción permanente de los espacios colonizados,

conformada por prácticas de reconocimiento, de justa distribución de identidades y de representación social.

De esta forma, se insta a dejar de lado la visión excluyente de la modernidad, entrando en sintonía con saberes *otros*, indígenas, campesinos, femeninos, que se encuentran en rebeldía epistémica y política, en tanto mantienen una constante lucha contra el discurso homogeneizador occidental. La interculturalidad sobrepasa la necesidad de relación de y entre culturas, aceptando que dentro de las mismas existen desigualdades estructurales. Esto da lugar a que la producción del saber sea determinada por patrones coloniales, por determinaciones geohistóricas, geopolíticas y geoculturales.

Desde esta perspectiva, la interculturalidad profundiza su significado al rescatar saberes ancestrales y prácticas comunitarias como formas de resistencia frente a la colonialidad del poder y del saber. Como señala Mignolo (2010), la colonialidad no se limita a la imposición del saber eurocéntrico, sino que conduce a la desvalorización de la alteridad, a la exclusión de otras formas de conocimiento. El autor asume que el conocimiento surge de contextos históricos y políticos específicos, de modo que la interculturalidad instaure diálogos descolonizadores, situados en el centro de dos epistemologías divergentes, que reconocen el saber indígena, afrodescendiente, femenino, al igual que el conocimiento proveniente de la modernidad, lo que desafía la visión de conocimiento neutral y universal, asumiendo su talante ético y político.

En esta discusión, Rivera (2015) introduce la categorización “sociología de la imagen”, como una forma de conocimiento desafiante, que tiene como fin rescatar las narrativas y discursos no modernos como parte del diálogo intercultural. No se limita a un análisis discursivo, sino que se enfoca en las prácticas visuales, simbólicas de los pueblos indígenas, lo que permite recuperar formas de conocimiento que han sido dejados atrás por la modernidad, entre los que destacan narrativas, ritos, memorias colectivas, entre otros aspectos. En palabras de la autora “las imágenes han jugado un papel crucial en la comunicación intercultural: son un lenguaje proliferante de códigos y mensajes tácitos que se despliegan en múltiples sentidos, sin formar un trayecto rectilíneo o unidimensional” (p. 73).

La sociología de la imagen constituye una propuesta decolonial, una crítica a la racionalidad instrumental, que procura la creación de un espacio basado en el reconocimiento de la memoria histórica y de las experiencias vividas por los pueblos indígenas. Plantea que las imágenes no sólo representan la identidad de los pueblos, sino que forman parte de las resistencias a la colonialidad. Lo anterior tiene implicaciones tangibles para la interculturalidad, puesto que visibiliza los saberes sistemáticamente excluidos, ofreciendo un espacio para entender el cosmos de una manera distinta, dialogando fuera de la lógica eurocéntrica.

No obstante, no todos los enfoques teóricos que toman en consideración la interculturalidad presentan posibilidades de transformación de la realidad. En los escenarios latinoamericanos, la interculturalidad funcional, una forma de interculturalidad auspiciada por el Estado y por organismos internacionales, reproduce jerarquías raciales

y culturales, subsumiendo grupos vulnerables y marginados dentro de un sistema normativo moderno (Tubino, 2015). Los discursos que surgen de la interculturalidad funcional son moldeados por mecanismos de selección y circulación que determinan los enfoques que son aceptados o no dentro de la academia y en las políticas públicas.

Compagina esto con las afirmaciones de Foucault (2006), al sostener que las formaciones discursivas disciplinan el pensamiento, lo que restringe la posibilidad de una transformación social. El saber se convierte en herramienta de poder al servicio de la colonialidad, lo que evidencia que la episteme occidental tiene determinaciones raciales arraigadas: es europeo, blanco, masculino y excluyente.

Lo originario, lo aborigen, lo africano, de los saberes marginados, negados y de la periferia, son desestimados, reproduciendo relaciones de exclusión, el fomento de opresores-oprimidos, que se da en todas las esferas de lo humano: las del poder (político), del saber (epistemológico), del ser (metafísico-ontológico), en la naturaleza y en torno al género. Las relaciones de poder instituyen estructuras raciales y sexuales, con una justa distribución de identidades: blancos, negros y mestizos; hombres y mujeres; letrados e iletrados; situación que hace que se conserve una estratificación social en la cual la visión patriarcal, blanca, masculina y academicista se presenta en la cima del orden social occidental (Walsh, 2007 y 2008).

Ante esta realidad, la interculturalidad busca consolidar lo propio que ha sido negado por la modernidad y la colonialidad. Se da lugar a un entretendido de conocimientos y prácticas culturalmente distintas, en las que identidades divergentes y diferentes encuentran un lugar. En palabras de Walsh (2006), la interculturalidad se presenta como un proyecto que cuestiona y desafía las estructuras de poder, en la medida que visibiliza las diferencias impuestas por la colonialidad.

La colonialidad del poder da lugar a la colonialidad del saber, aceptando el eurocentrismo como criterio exclusivo de conocimiento, desechando los saberes y racionalidades distintas a las producidas por el hombre blanco occidental (Walsh 2006). De esta forma, acepta que “el conocimiento funciona como la economía está organizada mediante centros de poder y regiones subordinadas”, en los que “los centros del capital económico también son centros del capital intelectual” (Walsh. 2005, p. 42). Consecuentemente, se promueve la ilusión de la modernidad de que el conocimiento es abstracto, despersonalizado, universal, sin género ni color.

Esta visión concuerda con los planteamientos de Foucault (2014), el cual sostiene que el conocimiento no puede ser neutral, sino que es un campo de legitimación del poder político, que acepta determinadas epistemes, a la vez que excluye otras. En este orden de ideas, la colonialidad del saber impone un único criterio de verdad, una tecnología de poder que silencia la diferencia, replicando la lógica totalizadora de la modernidad, limitando el reconocimiento y la valoración de las múltiples formas de conocimientos presentes en el mundo.

Para Walsh (2005), la interculturalidad refleja un trabajo continuo y permanentemente político, para poder afrontar los desafíos de la modernidad/colonialidad, que deja en evidencia el estatus superior del colonizador sobre las personas colonizadas, del hombre sobre la mujer, del blanco sobre el indígena o sobre el afrodescendiente. Ello refleja la violencia establecida en relaciones de poder, manifestado en la inferiorización y deshumanización de lo distinto, en los que el carácter de humano se encuentra determinado por el grado de proximidad con la racionalidad instrumental y excluyente de la modernidad.

La distorsión en las relaciones de poder, conduce a la colonialidad de la naturaleza o de la vida (Walsh, 2006), que desecha los saberes *otros*, la dualidad del mundo físico y espiritual negando toda relación y/o conexión entre los hombres con la tierra, resaltando el poder del hombre moderno. Esto genera una negación de la cosmovisión de los pueblos originarios, que conciben las relaciones alma-cuerpo como inseparables y una conexión estrecha entre la tierra y sus habitantes.

La interculturalidad crítica como proceso de resignificación.

La interculturalidad crítica nace del cuestionamiento a la interculturalidad funcional, aquella que ve en los saberes tradicionales un asunto de folklorización de las identidades. Surge de los enunciados teóricos del proyecto modernidad/descolonialidad, específicamente de la definición ofrecida por la socióloga norteamericana Catherine Walsh, quien afirma que la interculturalidad no es una abstracción teórica, sino un proceso reivindicativo y de luchas colectivas por la descolonización.

En tal sentido, Walsh (2012) presenta la interculturalidad crítica como:

...un 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 queda en enunciativo, el discurso o la pura imaginación; por el contrario, requieren un accionar en cada instancia social, política, educativa y humana. (p. 93).

Esta definición es complementada por Walsh (2006) al afirmar que la interculturalidad crítica “señala y significa procesos de construcción de conocimientos «otros», de una política «otra», de un poder social «otro», y de una sociedad «otra»; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/ colonialidad” (p.21). Surge así una visión alternativa dentro de la interculturalidad, que es pensada para una praxis política que nace de la diferencia y que es capaz de cuestionar la lógica dominante.

La interculturalidad crítica no se agota en el cuestionamiento al poder colonial, sino que lleva implícito un proceso de resistencia, de refundación, reconceptualización y reestructuración de un mundo otro. Se integra a los lineamientos del pensamiento decolonial, en tanto propone nuevos modelos de acción social, de revisión de las

estructuras desiguales y jerárquicas, que fomentan el monoculturalismo como parte de la matriz colonial de poder (Soria, 2014).

Para Soria (2014), los posicionamientos teóricos de Walsh se sustentan en una interculturalidad crítica, que cuestiona los órdenes socioculturales, epistémicos, éticos y políticos que se encuentran en crisis. Por ello, el discurso filosófico inicial de la interculturalidad de reconocimiento a la diferencia, debe convertirse en un proceso de diálogo que surge desde las tensiones, grietas y fisuras con la modernidad, como lo ha evidenciado los lineamientos de Quijano (2000) en torno a la descolonización del poder, el reconocimiento del exterminio de los saberes no occidentales o epistemicidio (Santos, 2010), entre otros postulados.

Ahora bien, Walsh (2005) afirma que la interculturalidad “no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad”; debido a que es “un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas” (p. 140). Con estas afirmaciones, plantea una crítica al esencialismo cultural; es decir, rechaza la idea de que la interculturalidad sea parte natural del ser humano o producto de políticas públicas establecidas, sino que es un proceso reivindicativo, de accionar colectivo, que apunta a las transformaciones requeridas dentro de la sociedad. Mientras que la interculturalidad funcional apuesta por la utopía de coexistencia pacífica, la interculturalidad crítica demanda la confrontación con las estructuras de poder y a la pasividad de los organismos estatales, la academia y la filosofía.

Estas afirmaciones concuerdan también con una crítica a la visión original de la interculturalidad, la cual no surgió del interior de los movimientos de resistencia indígena, sino de un proceso impositivo, de un paternalismo de Estado que conducía al sometimiento y al quiebre de la autonomía cultural. Esta realidad fue evidente cuando la interculturalidad, asociada a los contextos educativos o mejor conocida como educación intercultural bilingüe, se utilizó en los años sesenta como medio de asimilación y de despojo de las lenguas originarias, como un proceso de anglicización en los Estados Unidos y de castellanización o lusofonización en América Latina (Zárate, 2014).

En la actualidad, las luchas interculturales desafían las estructuras de poder y al paternalismo del Estado. Movimientos indígenas mexicanos, ecuatorianos y bolivianos, el Movimiento Sin Tierra de Brasil, entre otros, han trascendido las luchas simbólicas por la diversidad, exigiendo transformaciones tangibles en los cimientos políticos, económicos y epistemológicos en la región. Del mismo modo, la construcción de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi en Ecuador, centrada en la enseñanza de la enseñanza de la medicina y del derecho occidental interconectado a las formas de vida indígena, es un reconocimiento de las deudas históricas ante la pretendida “igualdad” de derechos en la educación (Pomboza et al., 2025).

En el mismo orden de ideas, Perú mantiene el desafío de integrar saberes alternativos a la agricultura sostenible, como la rotación de cultivos, que conduzca a la puesta en práctica de un currículo pensado para la sostenibilidad, mano de obra y trabajo en la

tierra (Vargas et al., 2024). En el resto de América Latina, se han dado luchas por el reconocimiento de los territorios ancestrales, por el funcionamiento ecológico de la tierra, por la búsqueda de respeto ante la criminalización de poblados indígenas, entre otros aspectos. Se da una resignificación dialógica, una posibilidad de no ser gobernados, promoviendo un contra-discurso que desestabiliza el orden colonial.

Más allá de un discurso filosófico, se insta a la construcción de modos alternativos de conducir la enseñanza, la gobernanza y la economía, sin atentar contra la integridad de sus vidas y territorios. Toma en consideración los saberes *otros*, surgidos de las relaciones humanas consigo mismo, con la naturaleza y la vida, incluyendo la espiritualidad como parte esencial de la humanidad; de esta forma, la interculturalidad se convierte en un proyecto alternativo, subversivo e insurgente contra la colonialidad, cuya superación implica procesos de ruptura epistémica para alcanzar cambios significativos dentro de la sociedad, haciendo que lo común sea el encuentro entre la diferencia, brindando espacio para el diálogo de saberes.

Walsh (2005) ve la interculturalidad como un proceso político en contra la subalternización y la marginalización, por lo que se ha de trabajar en pro de la construcción de una interculturalidad crítica, que se encuentre orientada hacia la transformación de los diseños coloniales, que definen las diferencias como saber moderno y saber local, situándose a favor de la universalidad y no temporalidad del conocimiento occidental. Esto supone un conflicto entre lo teórico y lo práctico, pues plantea que la interculturalidad no puede ser alcanzada sin una integración entre los saberes teóricos y las prácticas de resistencia social, como las resistencias interculturales, los movimientos feministas, indígenas, campesinos, obreros, entre otros.

En esencia, se insta a juzgar el qué, porqué y para qué del conocimiento, visibilizando su dimensión social, aproximándose a una nueva socialización intercultural. En otras palabras, el conocimiento tiene una orientación social, una utilidad práctica, un valor intrínseco como un proceso de interpelación de sus propios basamentos, que lleva a la ruptura con la visión occidental, desenmascarando la exclusión existente en el entorno social.

Entendido así, la interculturalidad crítica no es la misma interculturalidad funcional auspiciada por el Estado o por la presunción de la filosofía académica, que se diluye en un multi o pluriculturalismo o en “la incorporación o inclusión de la diversidad étnica dentro de las estructuras sociales, políticas y de conocimiento existentes” (Walsh., 2005, pp. 44-45). Aceptar las diferencias físicas, sexuales, étnicas, culturales, no resulta suficiente para romper con las relaciones de poder y la racionalidad moderna; es necesario construir un proyecto político y epistemológico acorde a las demandas de la sociedad. En tal sentido, la interculturalidad plantea una crítica a la ineficiencia de la educación intercultural bilingüe y de los supuestos teóricos de la filosofía intercultural, que se han limitado a reproducir un pluriculturalismo disciplinario-académico donde las relaciones tergiversadas de poder permanecen intactas.

La interculturalidad crítica hace referencia a procesos de construcción y destrucción de poder, del ser y del saber. Requiere de la inclusión de lo distinto, de lo no convencional, de modo que los cambios sociales se susciten desde las grietas producidas en los centros de poder, lo que hace urgente que se produzcan cambios en las estructuras sociales, en la educación, en las formas de gestionar el saber, dando paso a un sentido descolonizado de la interculturalidad.

Las diferencias entre individuos están caracterizadas por patrones coloniales y epistémicos impuestos por la modernidad, por lo que es necesario trascender la etnicidad y la sexualidad, que se ha erigido como barrera limitativa por los teóricos de la interculturalidad, instaurando marcos epistemológicos que pluralicen y permitan superar la homogeneización del pensamiento. De esta forma, la interculturalidad crítica se entrelaza con el proyecto descolonizador a través del ejercicio político, ético y pedagógico.

La interculturalidad crítica construye marcos adecuados para la interacción y convivencia efectiva entre las diferencias, como vías para superar la homogeneidad y las jerarquías raciales establecidas, en los cuales los individuos reclaman transformaciones significativas para mejorar sus condiciones de vida. Presenta orientaciones que responden a las acciones colectivas y a las luchas de los movimientos sociales, como una insurgencia política-epistémica, que se abre paso hacia la posibilidad de un mundo descolonizado. Por este motivo, se pasa de la resistencia a la insurgencia con el objetivo de quebrar los patrones del poder colonial y lograr cultivar acciones e identidades distintas que permitan un cambio radical, reorientando los escenarios sociales hacia la inclusión.

Desde la perspectiva de Walsh (2013), la interculturalidad lleva a pensar los enquistamientos de la colonialidad, que se encuentran arraigados en el pensamiento y en la sociedad. Su enfoque se sitúa en el cuestionamiento a la hegemonía occidental, lo que incluye el desplazamiento de las complejidades culturales, históricas y epistemológicas. La interculturalidad no es un discurso abstracto ni una propuesta académica, sino un accionar político alternativo, que engloba las luchas de los distintos actores sociales, ante el crecimiento de la matriz colonial de poder.

Al respecto, es posible pensar en movimientos de resistencia social, que luchan por romper los condicionamientos que enfrentan los individuos en condición de vulnerabilidad en sus distintos espacios de actuación. Esta postura evidencia las desigualdades en las luchas globales y locales que se han emprendido para hacer resistencia a las formas de colonización presentes. La interculturalidad, por consiguiente, es un proceso de liberación, de compromiso por la reivindicación de la condición humana, de la identidad, de los derechos colectivos, pero también por la preservación de la cultura, lengua y la etnicidad.

En la perspectiva de Ramírez (2024), la interculturalidad es una alternativa que contempla las desigualdades, los esquemas de pensamiento, los estereotipos y la discriminación, obliga a pensar en las resistencias sociales y en todas aquellas

identidades invisibilizadas que tienen problemas debido a su condición de vulnerabilidad. Al concebirse de este modo, no puede pasarse por alto que la interculturalidad ha de apuntar necesariamente hacia el Buen Vivir, hacia una existencia basada en relaciones recíprocas, complementarias, de respeto, en los que la visión de la justicia ambiental, de la mujer y de la interculturalidad se conectan para un futuro mejor, para una perspectiva intergeneracional acorde a las demandas de la sociedad.

El Buen Vivir no se concibe como un estado anímico o como una ideología social; es una propuesta ético-filosófica capaz de construir nuevas narrativas, entablar diálogos, presentar una visión ecológica distinta, donde las prácticas ancestrales y el diálogo de saberes son claves para la vida en comunidad. En la perspectiva de Méndez (2024), estas orientaciones de la interculturalidad se ven fortalecidas por la lucha por deconstruir la visión occidental sobre la tierra y la cultura. Se basa en un enfoque plural, comunitario, que nace de la lucha contra la negación de la racionalidad, que han sido víctimas de violencia y de invisibilización de su identidad. Por tanto, se concibe la interculturalidad crítica como un proceso de revitalización cultural.

Ahora bien, la interculturalidad no está exenta de cuestionamientos o de obstáculos creados dentro de la misma sociedad, puesto que el discurso homogeneizador, académico y oficial despoja a la interculturalidad de su talante transformador y de la capacidad de empoderamiento como vía para desafiar los condicionamientos sociales. Ofrecer una perspectiva intercultural y descolonizada, significa romper los sesgos ideológicos de la modernidad, aproximar a los colectivos indígenas y afrodescendientes al cuestionamiento de su realidad homogeneizada y totalizadora, en los que interactúa la raza, el género, la clase y la sexualidad, además de otras categorías excluyentes, que visibiliza la ausencia de los saberes alternativos (Picón et al., 2024; Mahecha & Collado, 2024).

La interculturalidad como representación social.

Para Calixto (2021), las representaciones sociales parten de los conocimientos que dan significado a las distintas prácticas humanas. Sus orígenes se remontan a la década de los sesenta, cuando Moscovici publicó su texto *Psychoanalysis: Its Image and Its Public* y, posteriormente, en el año 1979 su versión en castellano, obra en la que sostiene que:

Las representaciones sociales son un sistema de valores, nociones que proporcionan a los individuos los medios para orientarse en el contexto social y material, para dominarlo... un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios” (Moscovici, 1979, p. 18).

Moscovici afirma que las representaciones sociales modernas evolucionan de las primitivas, reemplazando parcialmente un patrón epistémico por otro. Pero el reemplazo de las representaciones primitivas a las modernas no es total, sino bajo la forma de reconocimiento. Así, las representaciones sociales son construcciones, no porque se

adscriben a objetos socialmente contruidos, sino porque vienen de procesos de producción de sentido (Borgucci, 2005).

De igual modo, planteó un sistema compuesto por distintos significados individuales y sociales, que otorgaban una estructura lógica a un objeto. De este modo, se comprenden como una serie de principios que han sido contruidos y compartidos interactivamente por un grupo, centrándose en la capacidad que tiene para brindar bienestar, de construir relaciones sociales y de proteger la naturaleza, lo que da sentido y significado a su realidad. Crítica la idea generalizada de representación colectiva y distingue disantos tipos de producción intelectual, como el mito, la creencia o la religión, detallando que no todas constituyen representaciones sociales.

Por el contrario, las representaciones sociales son un fenómeno complejo, propio de la modernidad. En estos escenarios, la ciencia juega un papel determinante al influir en el pensamiento cotidiano, por lo que no establece distintas formas de conocimiento, pero si apela al sentido común, que conduce a la incorporación de nuevos elementos dentro de la vida cotidiana, como la ciencia y la tecnología, así como sus distintas derivaciones para facilitar la vida.

Esta categorización señala los alcances del sentido común a la hora de asimilar los hallazgos de la ciencia frente al pensamiento común. No pretende abarcar todo lo social, sino generar objetos, sujetos e ideas para establecer vínculos entre la vida cotidiana y los objetos que se representan.

Según Piña & Cuevas (2004), las representaciones sociales no sólo determinan la acción, sino que también pueden producir nuevos comportamientos y nuevas relaciones, modificando la postura que se tiene sobre algún hecho que se encuentre relacionado a la social. Así, se conciben como pensamientos contruidos, debido a que genera productos para la vida social y constituyente, pues interviene en la vida cotidiana. Condensa los significados de la vida, haciendo que estos sirvan de referencia para interpretar o explicar los hechos de la vida social. Las representaciones sociales hacen que el mundo sea aquello que pensamos que es; representa sus particularidades por medio de las experiencias históricas que han sido contruidos en torno a ello.

Sin embargo, la evolución de las representaciones sociales no se da de forma automática, sino a través de procesos de conflicto estructurante, en los cuales diferentes actores disputan la definición y aplicación de conceptos como 'interculturalidad' o 'descolonización'. Esta confrontación de perspectivas es fundamental para romper con la lógica homogénea de la modernidad y avanzar hacia una interculturalidad crítica que no sea cooptada por el discurso hegemónico (Doise & Mugny, 1997).

Las representaciones sociales se enfocan en la construcción de significados y valores sobre la diversidad de culturas. Dichas representaciones no pueden considerarse como naturales o neutrales, sino que surgen de las luchas materiales y simbólicas por la legitimidad de las prácticas de individuos desplazados o marginados.

Para Habermas (1999), es necesario la racionalidad comunicativa para poder tener interacciones significativas con el mundo, mediados por el lenguaje. Esta racionalidad no es un simple intercambio de ideas, sino que implica el hecho de que la razón humana es dialógica por naturaleza, pues las normas sociales, morales y culturales no son adecuadas a per se, sino que surgen de procesos intersubjetivos de deliberación.

Con ello se cuestiona la universalidad de la razón moderna, la cual, si bien ha consolidado mecanismos de mejoras sociales como el comercio, el dinero o la democracia, aún se encuentran sujetos a problemas prácticos asociados a la equidad, la justicia, la transparencia, la estabilidad política, entre otros aspectos, lo que devela que la lógica eurocéntrica y excluyente mantiene su presencia en la actualidad. Esto puede verse ejemplificado en el mercado que, pese a su eficiencia, explota tierras indígenas, suscitando desigualdades sociales; por su parte, la democracia, ha dejado de lado otras formas de participación no occidentales, como las asambleas comunitarias. Aunque estos sistemas son operativos y funcionales, se encuentran anclados a la lógica instrumental de la modernidad, lo que demanda, desde las representaciones sociales de la interculturalidad, la deconstrucción de las racionalidades consideradas superiores, dando paso a nuevos marcos políticos y epistémicos.

Los participantes de los procesos comunicativos han de poder expresar sus pretensiones, de manera que puedan ser deliberadas. Esto implica un entendimiento mutuo, condiciones de igualdad y de no coerción. Tomando en consideración los postulados de Habermas (1999), la interculturalidad podría definirse como un espacio de diálogo libre, donde los distintos actores sociales plantean posibilidades para otorgar significados a la cultura en condiciones de igualdad y simetría, lo que exige superar las tensiones políticas, epistemológicas y ontológicas que cercenan la posibilidad de una comunicación auténtica.

Empero, los posicionamientos de Habermas han sido cuestionados dentro del giro decolonial, al considerar que la acción comunicativa y dialógica no siempre es accesible a todos en igualdad de condiciones. La lógica argumentativa occidental no se adecua para representar la diversidad cultural y epistémica, pues privilegia ciertas formas de conocimiento en detrimento de otras.

Las representaciones sociales surgidas de la interculturalidad no son estáticas, se encuentran en constante confrontación, lo que impulsa la implementación de directrices precisas, de modo que la interculturalidad crítica, en contraposición a la interculturalidad funcional, no se convierta en utopías, en no lugares de representación, imposibilitadas para encaminarse hacia la transformación global. Sólo una visión alternativa de la interculturalidad puede romper las barreras limitativas de la colonialidad, presentándose como un proyecto emancipatorio y de interés colectivo.

La materialización de la lucha se evidencia en la creación de políticas públicas, proyectos educativos y acciones comunicativas que brindan alternativas a las propuestas que giran en torno a la interculturalidad. Empero, esto debe ser llevado del plano discursivo a la praxis social. Como se mencionó con anterioridad, naciones como Bolivia, Ecuador o

Perú, han impulsado la interculturalidad en sus constituciones políticas, educativas, como modos de revitalización de las lenguas originarias, pero, desde la perspectiva intercultural, no se ofrecen alternativas tangibles para atender las tensiones que existe entre los saberes modernos y los saberes no modernos, manteniendo esquemas de dominación frente a las epistemes locales.

Ante los condicionamientos de los enfoques tradicionales, la interculturalidad plantea posibilidades emergentes para la representación social, como lo es el rechazo a toda forma de folklorización de las culturas, la defensa de los territorios y del *Buen Vivir*, puesto que las resistencias interculturales han dejado en evidencia que la opresión no puede distanciarse de la colonialidad. Ello presupone un *a priori* ético, el reconocimiento del otro como un interlocutor válido, derribando las jerarquías epistémicas y se procura un ideal comunicativo anclado a la posibilidad de construcción de encuentros simétricos entre culturas, sin que esto niegue la posibilidad de cuestionar determinadas culturas o rechazar sus fundamentos, teniendo como fin el consenso común (Apel, 1985).

Estos encuentros no pueden limitarse a convenir con la racionalidad instrumental, puesto que la interculturalidad aspira ser un proyecto emancipatorio en el que convergen distintas voces que cuestionan los cimientos de la modernidad, que parte de la negación del otro, lo que hace que el diálogo que se busca sea representativo. Desde la perspectiva descolonial, se reconoce que los sistemas operantes en la sociedad no son neutrales, sino producto de construcciones históricas de dominación.

Las representaciones sociales de la interculturalidad no procuran la inclusión de las víctimas del sistema colonial, sino construir una racionalidad colectiva, un entramado cultural donde todos puedan sentirse representados. Ello no significa rechazar las instituciones o la ciencia moderna, sino subvertir el orden colonial, ampliar los alcances de la racionalidad humana, de modo que se incluyan epistemes silenciadas y cosmovisiones distintas.

El desafío radica en evitar que la interculturalidad se convierta en una industria cultural, una realidad que ha sido denunciada por Horkheimer y Adorno (2007), quienes consideran que la cultura se transforma en mercancía dentro del sistema económico dominante. Así, las expresiones culturales son comercializadas, perdiendo su valor y toda posibilidad de resistencia. Los autores invitan a pensar sobre cómo las dinámicas del poder pueden influir negativamente sobre la cultura, al aceptar que las estructuras sociales invisibilicen las desigualdades, haciendo de la interculturalidad un asunto panfletario.

Para evitar que la interculturalidad sea convertida en producto comercial, es necesario un cuestionamiento constante a las estructuras de poder, a la normalidad social, a la homogeneización cultural, instando al diálogo desde las asimetrías y diferencias evidentes entre los distintos actores sociales. Pensar la interculturalidad desde su posibilidad de representar los intereses colectivos, da espacio a una perspectiva crítica de lo social, lleva al reconocimiento.

Conclusiones.

La investigación concilia la praxis intercultural con las representaciones sociales, entendiendo que estas no son neutrales, sino caminos inacabados, en constante construcción que desafían las imposiciones coloniales de la modernidad. En este contexto, se ofrece un análisis sobre la interculturalidad, considerando que es un espacio de encuentro y de transformación de la realidad, que hace frente a la lógica dominante de la modernidad.

La interculturalidad da lugar a resistencias que cuestionan la hegemonía occidental. La interculturalidad crítica, que implica una transformación profunda de los espacios de poder y conocimiento, se diferencia de la interculturalidad funcional propuesta por el Estado, como una estrategia de discriminación positiva, que no ofrece una solución efectiva a los requerimientos de los sectores vulnerables.

No sólo se limita al ámbito pedagógico o filosófico, la interculturalidad se concibe como una herramienta de transformación de la realidad, un medio para superar la hegemonía occidental, donde la praxis social de los marginados, de las mujeres indígenas, afrodescendientes, encuentran espacio para ser escuchados y para cuestionar su condición política, epistémica y ontológica que les afecte. Enfatiza en la necesidad de descolonizar el saber, de desestructurar el poder, reconociendo que la sociedad está caracterizada por múltiples opresiones, por la injusticia, por lo que es indispensable que la interculturalidad tome una orientación crítica y de accionar social.

Las representaciones sociales determinan el alcance y significado de la interculturalidad crítica en distintos escenarios sociales. En su carácter funcional, la interculturalidad promueve un discurso de inclusión simbólico, lo que impide una reestructuración del orden colonial imperante. En contraposición, las representaciones sociales que surgen de la interculturalidad crítica, plantean un proyecto epistémico, político y ontológico subversivo que reivindica la alteridad.

En consecuencia, la interculturalidad crítica no sólo cuestiona el orden colonial y sus narrativas, sino que propone nuevas formas de organización, acompañada del diálogo de saberes y de posibilidad de otorgar autonomía a las identidades marginadas, impactando los procesos descolonizadores. Esto puede apreciarse en las resistencias interculturales, que demuestran cómo la interculturalidad crítica es capaz de materializarse por medio de una praxis insurgente.

En sentido práctico, es necesario que los esfuerzos gubernamentales, las políticas públicas y los marcos jurídicos e institucionales no sólo reconozcan la diferencia y la diversidad cultural, sino que integren propuestas de mejora y transformación de las instituciones en favor de la colectividad. No se busca de negar los beneficios que la modernidad ha ofrecido, sino de reivindicar a los sectores invisibilizados y marginados tradicionalmente.

Finalmente, este estudio devela cómo las representaciones sociales configuran e impactan los procesos descoloniales, puesto que no son simples reflejos de la realidad, sino que brindan significado crítico a la interculturalidad, al promover un proyecto epistémico, político y ontológico de resistencia, así como un marco alternativo de producción y redistribución de conocimientos. La razón de ser de la interculturalidad no radica en su sentido filosófico o en el acto educativo, sino en la posibilidad de descolonizar el saber y desestructurar el poder.

Referencias.

- Apel, K. (1985). *La transformación de la filosofía*. Taurus, Madrid.
- Borguucci, E. (2005). Las representaciones sociales y el realismo. *Opción*, 21(47), 158-178. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-15872005000200009&lng=es&tlng=es.
- Calixto, R. (2021). Representaciones sociales y prácticas pedagógicas en educación ambiental. *Educação e Pesquisa*, (47). <https://doi.org/10.1590/S1678-4634202147234768>
- Doise, W. & Mugny, G. (1997). *Conflits Sociocognitive*. Universidad de Ginebra. <http://www.unige.ch/piaget/PiagetF.html>
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Editorial Trotta, Madrid.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, Madrid.
- Finol, M. & Arrieta, X. (2021). Métodos de investigación cualitativa. Un análisis documental: Encuentro Educativo, 28(1), 9-28. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8169472>
- Fornet-Betancourt, R. (2024). Interculturalidad: lenguaje del mundo y de la humanidad. *Revista Guillermo de Ockham*, 22(1), 1-2.
- Foucault, M. (2006). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores, México.
- Foucault, M. (2014). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores, México.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, Madrid.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Akal, España.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. Núm.9, 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Mahecha, A., & Collado, A. (2024). Tejiendo una nueva educación superior en Latinoamérica: aportes de los feminismos descoloniales a la pedagogía. *Revista de la Educación Superior*, 53(211), 41-56. <https://doi.org/10.36857/resu.2024.211.2955>
- Méndez, J. (2024). *Caminos e intersecciones de las pedagogías críticas latinoamericanas*. Editorial Labirintos, Brasil.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Huemal, Buenos Aires.
- Ortiz, A.; Arias, M. &., Pedrozo, Z. (2019). Pensamiento decolonial y configuración de competencias decoloniales. *Revista Ensayos Pedagógicos*, XIV (1), 203-233.
- Picón, A.; Orna, E. & Lucio, Y. (2024). Interculturalidad crítica: ¿cómo descolonizar la educación? *Código Científico. Revista De Investigación*, 5(1), 1009-1032. <https://doi.org/10.55813/gaea/ccri/v5/n1/414>
- Piña, J. & Cuevas, Y. (2004). La teoría de las representaciones sociales: Su uso en la investigación educativa en México. *Perfiles Educativos*, 26(105-106), 102-124. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982004000100005&lng=es&tlng=es.
- Pomboza, P.; Chica, M. & Tobar, C. (2025). Un análisis de la inclusión de los pueblos indígenas en el sistema de educación superior del Ecuador. *Indigenous, Language Rights & Realities*, (1), 49-62. <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/server/api/core/bitstreams/75e9a6c6-ed7c-4ef5-b329-09973d2b6def/content>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Quijano, A. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 777-831. CLACSO, Buenos Aires. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

- Ramírez, M. (2024). Lucha identitaria de la mujer rural: la interculturalidad como un elemento decolonial. *Aperturas en Ciencias Sociales y Humanas*, 1(1). <https://doi.org/10.52043/rnp.v1i1.498>
- Rivera, S. (2015). Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Tinta Limón, Buenos Aires. https://tintalimon.com.ar/public/pdf_978-987-3687-13-6.pdf
- Said, E. (2010). *Orientalismo*. Debolsillo, España.
- Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce, Uruguay.
- Soria, S. (2014). El «lado oscuro» del proyecto de interculturalidad-de colonialidad: notas críticas para una discusión. *Tabula Rasa*, (20), 41-64. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S179424892014000103&lng=en&tlng=es.
- Tubino, F. (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Fondo Editorial Universidad Católica del Perú.
- Vargas, D.; Velásquez, A. & Fajardo, M. (2024). Tejiendo la sostenibilidad: desafíos y oportunidades para la agrobiodiversidad en el Perú. *Conservación Colombiana*, 29(2), 120-132. https://proaves.org/wp-content/uploads/2024/12/Art8_CC29_2.pdf
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signos y Pensamiento*, XXIV (46), 39-50. <https://www.redalyc.org/pdf/860/86012245004.pdf>
- Walsh, C. (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial". En Walsh, C.; García, A.; Mignolo, W. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*. Núm. 26. Universidad Central, Colombia.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa* (9), 131-152. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600909>
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: in-surgir y re-existir y re-vivir". En: Medina, P. (Ed.). *Educación Intercultural en América Latina: Memorias, horizontes históricos y disyuntivas Políticas*. UPN / CONACYT, México.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad*. Editorial Abya-Yala, Quito.
- Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir y re-existir*. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Zárate, A. (2014). Interculturalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa*, (20), 91-107. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39631557005.pdf>