



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 242-254

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La interculturalidad en el giro decolonial¹

Interculturality in the decolonial turn

Pablo MELLA

pablomellasj@yahoo.es

Instituto filosófico Pedro Francisco Bonó / Santo Domingo, República Dominicana

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4629604>

RESUMEN

El artículo quiere señalar las relaciones existentes entre el giro decolonial y el proyecto intercultural llevado adelante por R. Fomet-Betancourt. Haciendo referencias a pensadores como Estermann y Walsch, señala que la oposición entre ambas posiciones nace de una confusión que es parte del legado de la filosofía latinoamericana de la liberación.

Palabras clave: América latina; giro decolonial; filosofía latinoamericana; filosofía de la liberación.

ABSTRACT

The article wants to point out the existing relations between the decolonial turn and the intercultural project carried out by R. Fomet-Betancourt. Making references to thinkers such as Estermann and Walsch, he points out that the opposition between both positions stems from a confusion that is part of the legacy of the Latin American philosophy of liberation.

Keywords: Latin America; decolonial turn; latin american philosophy; philosophy of liberation.

Recibido: 12-11-2020 • Aceptado: 23-01-2021

¹ Texto revisado de la conferencia dictada en la Universidad Gregoriana de Roma, el 5 de marzo de 2019, en el marco del coloquio internacional "Diálogo y filosofía intercultural", organizado en torno de la obra de Raúl Fomet-Betancourt.



INTRODUCCIÓN

Se denomina *pensamiento decolonial* a una teoría crítica contemporánea de la modernidad, que nace a finales del siglo XX del trabajo de un conjunto de pensadores latinoamericanos que desarrollan su labor de investigación y docencia en América Latina, el Caribe y los Estados Unidos². Esta corriente de pensamiento es la que más entusiasmo a los pensadores sociales latinoamericanos en estos momentos. Surgió dentro del debate sobre la función política que cumplen las ciencias sociales en nuestros días, un problema planteado, entre otros, por el científico y pensador social norteamericano Immanuel Wallerstein³. Por esta razón, uno de sus objetivos iniciales del pensamiento decolonial ha sido problematizar los discursos legitimadores del ordenamiento colonial que, según los pensadores decoloniales, continúa presente en el ordenamiento del mundo globalizado.

Por tanto, un presupuesto del que parte el pensamiento decolonial es que las estructuras sociales instauradas por los procesos de colonización siguen pautando las relaciones entre las personas en el siglo XXI y que estas estructuras encuentran un aliado clave en los discursos académicos que predominan en las universidades más afamadas del Norte Global. Como estas estructuras sociales coloniales se confunden con los orígenes y la expansión del capitalismo, se encontraría igualmente en la doctrina neoliberal que organiza el mundo globalizado actual.

Se llama *giro decolonial* a la propuesta programática de este grupo de pensadores, dirigida de manera especial, pero no exclusiva, a los estudios latinoamericanos. Aunque son muchos los que se adscriben hoy al giro decolonial en América Latina y en la academia estadounidense, existe un conjunto de investigadores nucleados en el denominado Grupo Modernidad/Colonialidad, que son reconocidos como las voces principales de este giro decolonial. Los nombres que más se repiten en la academia son los de Aníbal Quijano (recientemente fallecido, a quien se atribuye la creación de las categorías fundamentales de este giro), Enrique Dussel, Walter Dignolo, Arturo Escobar, Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao Montes, Edgardo Lándier, Nelson Maldonado Torres y Catherine Walsh.

Por esos mismos años, quizá un poco antes, comenzó a fraguarse otro giro en el pensamiento latinoamericano, que se comprendió a sí mismo como la *transformación intercultural de la filosofía*. Su principal representante es el filósofo de origen cubano Raúl Fonet-Betancourt⁴. El propósito central de esta propuesta apunta a constituir a diversos niveles comunidades de indagación y otras prácticas sociales que ayuden a integrar formas de vida y saberes arrasados por la globalización neoliberal, que cual huracán homogeniza a su paso las formas humanas de estar en el mundo. Dentro de esta amplia tarea, Fonet-Betancourt ha concentrado su esfuerzo en la citada *transformación intercultural de la filosofía*. Para este fin ha fundado y liderado los *Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural* que han cumplido sus bodas de plata en 2020.

Para el caso latinoamericano, del cual parte Fonet-Betancourt para su propuesta filosófica, la transformación intercultural del pensamiento implica salir de una filosofía de la identidad monológica a una filosofía de la identidad dialógica, de tal modo que pueda hacerse cargo de la diversidad cultural de América Latina y las voces que expresan sus luchas de liberación. Como es fácil de ver, el proyecto de la filosofía intercultural latinoamericana encuentra su pasado en la filosofía de la liberación latinoamericana, al igual que el giro decolonial. De acuerdo al proyecto de filosofía intercultural, una tarea concreta del pensamiento latinoamericano consistiría en la crítica a una concepción unitaria de América Latina como cultura mestiza.

² Para una visión de conjunto bastante completa ver E. RESTREPO Y A. ROJAS. *Inflexión decolonial: fuente, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Editorial de la Universidad del Cauca, 2010.

³ Ver I. WALLERSTEIN. *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1998.

⁴ Ver P. MELLA, "Fonet Betancourt y la transformación intercultural de la filosofía: de la identidad a la pluralidad latinoamericana", *Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociale*, num. 19 (especial) (2016), pp. 64-76. Dos obras del autor fundamentales para comprender este proyecto en el marco del pensamiento latinoamericano son R. FONET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001 y R. FONET-BETANCOURT (ED.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid: Trotta, 2004.

Aunque a primera vista pudiera parecer que esta propuesta se inscribe en una especie de filosofía de la cultura, en realidad tiene un fuerte componente ético político, dado su trasfondo vinculado con el pensamiento de la liberación, tanto filosófico como teológico.

Entre los participantes asiduos de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural organizados por Fomet-Betancourt se encuentra el filósofo y teólogo suizo Josef Estermann, quien vivió durante ocho años en el Cuzco y otros ocho años en La Paz. De su experiencia elaboró una monografía sobre el pensamiento andino⁵ y profundizó una reflexión propia sobre la interculturalidad. En un escrito suyo de 2014 advertía que la articulación entre “descolonización” e “interculturalidad” no es una tarea fácil⁶. Para retroalimentar una con otra, hacen falta mediaciones de diverso tipo: históricas, políticas y epistemológicas. Tal articulación también demanda una serie de mediaciones prácticas que produzcan la cancelación de determinadas hegemonías vigentes y la nivelación de muchas asimetrías sociales. Para mayor complicación, el problema queda planteado en una doble dirección. Por un lado, un discurso sobre la interculturalidad que no preste atención a los desafíos planteados por el pensamiento de la descolonización puede quedar en buenas intenciones. Por otro lado, un discurso de la descolonización que no tome en serio los desafíos éticos de la interculturalidad puede hacerse sordo al diálogo y convertirse en una potente maquinaria estatal nacionalista que, en los hechos, aplasta la diversidad⁷. Como solución filosófica, Estermann señala la necesidad de formular un concepto crítico de interculturalidad. En esta comunicación emprendemos esta tarea revisando algunos vaivenes del pensamiento decolonial.

1. LA INFLUENCIA INICIAL DE LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES

Si revisamos las primeras publicaciones de los representantes del pensamiento decolonial⁸, puede comprobarse fácilmente que el tema de la interculturalidad no formaba parte de sus intereses cognitivos de partida. Fue con el paso del tiempo que la interculturalidad ocupó la atención de algunos de ellos, cuando las preocupaciones académicas iniciales de los pensadores decoloniales se toparon con las luchas sociales que se estaban llevando a cabo en América Latina.

Es importante señalar que en estos inicios, el pensamiento decolonial formulaba su campo de investigación desmarcándose de los estudios poscoloniales y subalternos, enfoques que habían tomado fuerza sobre todo como crítica radical a los denominados estudios orientales de las academias universitarias anglosajonas y a los estudios historiográficos de la India post independencia. Las figuras emblemáticas de estas críticas fueron el literato palestino Edward Saïd, con su obra hoy ya clásica, *Orientalismo*, y el historiador indio Ranajit Guha, con la fundación del Grupo de Estudios Subalternos. En esos momentos iniciales, es muy probable que los fundadores del pensamiento decolonial desconfiaran de la interculturalidad porque la tenían prácticamente como sinónimo de multiculturalismo liberal.

El ejercicio de demarcación de los estudios poscoloniales y subalternos venía acompañado de una radicalización política del discurso. La siguiente cita, tomada del prólogo de una de las primeras obras del

⁵ Ver J. Estermann, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz: ISEAT, 2006.

⁶ J. Estermann, “Colonialidad, descolonización e interculturalidad: apuntes desde la Filosofía Intercultural”. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, v. 13, n. 38 (2014), pp. 347-368.

⁷ Para el mismo Fomet-Betancourt, el problema debe plantearse de otra manera. Básicamente, se trataría, según entiendo, de restablecer el vínculo del pensamiento liberador latinoamericano con su tradición antiimperialista, abandonado los espejismos creados por los debates de corte posmoderno que ocupan al pensamiento decolonial según un *Zeitgeist* que no acompaña el dinamismo de la realidad del continente. Ver su ensayo “El movimiento antiimperialista en América Latina: ¿Precursor del pensamiento decolonial y/o postcolonial?”, incluido como capítulo 5 de su obra antológica *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Aquisgrán, Wissenschaftsverlag Mainz, 2017, pp. 77-119.

⁸ Ver las obras colectivas siguientes, en las que la palabra interculturalidad no aparece ni una sola vez: SANTIAGO CASTRO GÓMEZ y EDUARDO MENDIETA (EDS.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998; SANTIAGO CASTRO GÓMEZ, OSCAR GUARDIOLA RIVERA y CARMEN MILLÁN DE BENAVIDES, (COORDS.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Instituto Pensar, 1999; Edgardo LANDER (COMP.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2003.

grupo, puede servir de ilustración de lo que acabamos de decir. Cabe señalar que en ella se registra una crítica explícita a la filósofa española Adela Cortina, quien cuenta con muchos seguidores entre los filósofos latinoamericanos:

La pregunta crucial que quisiéramos inaugurar con los textos aquí presentados es la siguiente: ¿cómo es posible reinventar el espacio político en las actuales condiciones de globalización? Aparentemente existen dos respuestas posibles: la primera surge a partir de la politización de una serie de luchas particulares (de género, de raza, de migración, de descolonización, etc.) ocurrida a finales de los años sesenta, que sin embargo, como han señalado Dirlik y Ahmad, deja impensado el proceso de constitución global del capital. A ella se asocian, de un lado, la actual predominancia filosófica de la llamada "ética mínima", la reflexión práctica sobre los principios formales que asegurarían la convivencia pacífica de las diferencias culturales, y el apoyo teórico a la consolidación de la democracia liberal (expresado en el lugar central que ocupan nociones (post)ideológicas como "tolerancia" o "multiculturalismo"). De otro lado, la importación de unos modos de análisis (en particular de la *high theory* francesa recibida por la academia del actual centro del sistema-mundo) que se muestran ciegos frente al modo como operan las geopolíticas de conocimiento y la cultura. A esta respuesta corresponde un debate interno en los estudios poscoloniales: el debate entre la crítica poscolonial y la teoría poscolonial. De un lado críticos como Dirlik y Ahmad, de las otras figuras canónicas como Said, Bhabha y Spivak.⁹

De acuerdo a esta cita, puede inferirse que el debate posterior sobre la interculturalidad en el giro decolonial debió responder a una confusión fundamental. Esta confusión se puede formular en una frase bien corta: *interculturalidad no es lo mismo que multiculturalismo*. Resultó que una parte considerable de los procesos sociales transformadores de aquellos momentos se abanderó del término interculturalidad para identificar sus propósitos, pero las distinciones entre multiculturalismo e interculturalidad no aparecían claramente en los gémenes del pensamiento decolonial.

Ciertamente, como sucede en todo proyecto humano, las cosas pueden confundirse. El problema básico que quedó planteado desde estos inicios hasta el día de hoy es el siguiente: *puede hablarse de interculturalidad en los documentos oficiales de las políticas públicas y en los proyectos de las ONGs, cuando en realidad se están poniendo en práctica políticas tolerantes de multiculturalismo liberal*. A seguidas desarrollamos esta problemática a partir de los aportes posteriores de Catherine Walsh.

2. LOS APORTES DE CATHERINE WALSH DENTRO DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL

Entre todos los representantes del pensamiento decolonial quien más ha reflexionado sobre el tema es la antropóloga y educadora norteamericana radicada en Ecuador desde hace muchos años, Catherine Walsh¹⁰. Sus reflexiones reflejan los procesos políticos y culturales vividos en los últimos años en América Latina, sobre todo en los *impasses* sufridos por dos proyectos políticos emblemáticos de América Latina en el último decenio: Ecuador y Bolivia. Digamos que en relación al tema que nos ocupa en este seminario, diálogo e interculturalidad, las reflexiones de Walsh nos invitan a considerar dos cosas: primero, que al hablar de diálogo en la interculturalidad no se puede pensar en un debate intelectual de alto nivel que tiene lugar en una sala académica, en donde se confrontan las proposiciones siguiendo exclusivamente la regla ideal del mejor argumento (como propone, concretamente, la ética del discurso); segundo, que el diálogo por sí mismo

⁹ CASTRO GÓMEZ, GUARDIOLA Y MILLÁN DE BENAVIDES (COORDS.), *Pensar (en) los intersticios*, op. cit., p. 12.

¹⁰ Entre otros textos, puede verse C. WALSH ET AL. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Del Signo, 2006.

no basta si no viene acompañado de determinadas prácticas sociopolíticas que reorganicen las asimetrías existentes entre los diversos grupos. Lo primero presupone un único modelo de razón; lo segundo alerta sobre la instauración de un terreno de debate supuestamente neutral que resulte ventajoso para algunos y desventajoso para otros.

Walsh señala que en América Latina en general, y en la región andina donde trabaja en especial, se ha desarrollado en la primera década del siglo XXI una atención particular a la diversidad cultural. Este cuidado viene acompañado por el reconocimiento jurídico de la diversidad, pero también por la inquietud de promover relaciones positivas entre diversos grupos culturales, confrontando la discriminación, el racismo y toda forma de exclusión proveniente de las históricas relaciones coloniales. Estas nuevas prácticas sociales buscan formar ciudadanos que estén conscientes de las diferencias y que sean capaces de trabajar por el buen vivir de los países, construyendo una democracia caracterizada por la justicia, la igualdad y la pluralidad. La interculturalidad vendría a ser el compromiso con este movimiento social de fondo que se manifiesta de manera más clara en los países andinos.

Se infiere, por tanto, que un planteamiento decolonial de la interculturalidad no se remite al mero contacto respetuoso entre las culturas. Desde el punto de vista político, no se estará trabajando en clave de interculturalidad si no se construyen desde el Estado determinadas condiciones de igualdad entre los diversos grupos poblacionales que habitan el territorio nacional. Desde el punto de vista antropológico, la interculturalidad aparece como un proceso permanente de relación entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas. Este proceso no es solamente comunicativo-lingüístico; implica además el aprendizaje mutuo y el fomento de relaciones de respeto a la diferencia cultural de las personas implicadas.

Una de los aportes principales de Walsh ha sido mostrar que la interculturalidad no se refiere exclusivamente a educación bilingüe ni a la recuperación folclórica del pasado cultural indígena, como piensan muchos actores sociales de la región ligados a los sistemas educativos nacionales. La función de la interculturalidad es eminentemente crítica y prospectiva. Debe incidir en todas las instituciones y ser asumida por todas las personas de todos los grupos sociales etnicizados (para el caso peruano confecciona la siguiente lista: "indígenas, blancos, mestizos, cholos, negros, mulatos, asiáticos, árabes, etc."), creando convivencia democrática en todos los niveles de la sociedad.

En este sentido, Walsh advierte que no pueden usarse como sinónimos "inter", "multi" y "pluri" –culturalidad. La confusión se crea porque todos los términos se refieren a la diversidad cultural; pero la diferencia nace de la manera en que se conceptualiza esa diversidad y las prácticas que se derivan de esa conceptualización. Es de esperar que sobre cada perspectiva se construyan políticas estatales bien diferentes con implicaciones diversas para los distintos actores. Una tarea filosófica de primer orden es ayudar a distinguir estos términos para que esta corriente social de fondo encuentre fórmulas institucionales más justas y democráticas, no solo en el ámbito de la enseñanza de la lengua o de la recuperación folclórica de la cultura autóctona.

Para Walsh, *multiculturalidad* es un término descriptivo, no normativo. Indica sencillamente el hecho de que existen diversas culturas en un determinado territorio. Esta consideración puede ser de carácter local, regional, nacional o internacional. Pero la multiculturalidad no visualiza un contacto dinámico y constructivo entre esas diversas culturas ni prevé relaciones de igualdad entre los grupos diversos. Sobre la idea de multiculturalidad se diseña la política liberal del multiculturalismo, que es lo que predomina en las políticas de los países del Norte global, especialmente en Estados Unidos. En este país, sencillamente se deja que las minorías nacionales (negros, indígenas, grupos inmigrantes) coexistan unas al lado de las otras, como colectivos volcados a la supervivencia material de los suyos. Como resultado urbanístico, se forman barrios etnicizados, a veces con escuelas que privilegian los idiomas de los países de origen de los grupos inmigrantes. (Cabe señalar que algo similar puede palpase en Europa a raíz de la presión migratoria que ha sufrido en las últimas décadas). Resumiendo, las políticas multiculturales hacen que los grupos culturales sean visualizados como *minorías*, en el sentido sociológico del término. Acaban convirtiéndose, por lo tanto,

en seres humanos no-normales, lo que conlleva que, al final del camino, sus identidades acaben siendo esencializadas racialmente.

Por otra parte, Walsh observa que el término *pluriculturalidad* ha sido bien recibido en América Latina del Sur. Explica que esta acogida se debe a la particularidad de la región, en la que pueblos indígenas y afrodescendientes han convivido varios siglos con blancos-mestizos, y donde el mestizaje se ha comprendido como una realidad valiosa. Asimismo, observa que determinadas narrativas nacionales han valorado parcialmente algunas resistencias de los grupos no blancos contra las relaciones coloniales racistas. El término pluriculturalidad, además, recoge perfectamente la inquietud de fondo de los últimos años sobre el reconocimiento de la diversidad. Por otra parte, a diferencia de la multiculturalidad, la idea de pluriculturalidad apunta al reconocimiento igualitario de los diversos grupos en un espacio nacional. Mientras la multiculturalidad señala simplemente una colección de culturas singulares con formas de organización yuxtapuestas y cerradas que no se comunican entre sí, la pluriculturalidad permite pensar la diversidad a muchos niveles, inclusive en el interior de los diversos grupos culturales. De todos modos, Walsh entiende que ambos conceptos son deficitarios para concebir prácticas que promuevan una profunda interrelación equitativa entre los grupos.

De acuerdo a nuestra autora, la *interculturalidad* camina en una dirección bien distinta. Es una noción que permite el paso de lo descriptivo a lo normativo. Presupone que la interacción de los grupos se da manera bien compleja y en diversos niveles. Esta interacción implica diversas operaciones (negociaciones, intercambio cultural, renuncias) y pone en relación diversas instancias (personas, conocimientos y prácticas sociales diferentes). La interculturalidad asume además que la interrelación de las instancias se da de manera asimétrica, en lo social, lo político y lo económico. La asimetría de poder no permite que el “otro” (entendiendo por “otro” aquel que no forma parte de los sectores hegemónicos) pueda ser considerado como sujeto verdadero y portador de una identidad valiosa que se deba respetar. En último término, la relación asimétrica hace que el “otro” se perciba como un ser incapaz de actuar, es decir, como un ser despojado de toda agencia.

Para una perspectiva intercultural como la que se acaba de describir, la tolerancia y la mera convivencia propuestas por el liberalismo filosófico de la multiculturalidad son radicalmente insuficientes para el buen vivir del conjunto de la sociedad nacional. Las respuestas que demanda la interculturalidad deberán integrar la complejidad con que el pensamiento decolonial comprende la sociedad latinoamericana actual.

Bajo estos supuestos, la perspectiva decolonial de la interculturalidad invita ante todo a no esencializar las identidades ni a entenderlas como adscripciones étnicas inmutables. En todo momento, se trata de promover intercambios que construyan espacios de encuentro, donde no solo se dialogue sobre determinadas proposiciones discursivas, sino que además se tejen relaciones concretas interpersonales, se valora la diversidad de saberes y se construyen prácticas sociales de inclusión que contrarresten las prácticas sociales de exclusión heredadas de los ordenamientos coloniales. Se admite implícitamente que los Estados nación que surgieron con las independencias criollas continuaron reproduciendo estas prácticas sociales de exclusión de origen colonial. Sin embargo, la apuesta intercultural decolonial no es anarquista ni comunitarista; desea pensar el Estado de una manera más constructiva. Esta manera se expresa, dentro de la experiencia andina, con el adjetivo “Estado plurinacional”.

Walsh no deja de advertir que la interculturalidad se ha convertido en una moda con el paso del siglo XX al siglo XXI. Como toda moda, la palabra aparece en los lugares menos sospechados ocasionando utilidades equívocas. La principal crítica se dirige contra el uso del discurso de la interculturalidad por parte de las agencias transnacionales de desarrollo. En ellas, se ha confundido sistemáticamente interculturalidad con multiculturalidad y pluriculturalidad. Las poblaciones indígenas, concretamente, son “esencializadas” por los proyectos de desarrollo a través de narrativas folclorizantes, y por esta vía se ven despojadas de su agencia política contestataria actual. En alguna medida, los proyectos políticos del socialismo del siglo XXI han seguido la agenda de las agencias de desarrollo, aunque de manera más sofisticada, a través de sus planes nacionales de desarrollo, eufemísticamente llamados “del buen vivir”.

3. NOTAS PROGRAMÁTICAS PARA SEGUIR CAMINANDO

Creo que el propósito de retomar de manera más sistemática la transformación intercultural de la filosofía en el giro decolonial, por irónico que parezca, ya fue esbozada en el párrafo conclusivo del primer texto donde Aníbal Quijano menciona el término *colonialidad*, escrito en 1991. *Colonialidad* es el concepto central del giro decolonial. Se refiere a un patrón mundial de poder que surgió con la expansión de Europa hacia América, la cual creó una clasificación mundial de todas las personas y comunidades en términos raciales. Esta clasificación jerarquizante de los grupos humanos que pueblan el mundo estaba al servicio de la explotación colonial e implicaba una transformación en la manera de comprender todos los sectores de la vida: el trabajo, el conocimiento, la sexualidad y el sentido de la autoridad. La noción de *colonialidad* trae como presupuesto que esta estructura de poder colonial sigue vigente después de los procesos de independencia de las antiguas colonias europeas.

Resulta sorprendente que tuvieran que pasar más de diez años para que la conclusión programática de este escrito germinal de Quijano haya ocupado la atención de los pensadores que representan el giro decolonial.

En la primera parte de esta exposición hemos sostenido la tesis de que esta tardanza de integrar la interculturalidad en el giro decolonial se debió a que los trabajos iniciales de los pensadores decoloniales estuvieron preocupados por marcar sus diferencias con los estudios poscoloniales y subalternos, queriendo ocupar un espacio destacado en la academia occidental. De paso, esa advertencia queda para el porvenir, como ha subrayado polémicamente la pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui y con ella las representantes del feminismo decolonial¹¹. Existe siempre el riesgo de que los propósitos descolonizadores se vean profundamente afectados si sus temáticas se convierten en disputas interpersonales para defender carreras académicas exitosas en las universidades globalizadas, sobre todo en Estados Unidos.

En el párrafo conclusivo de aquel primer escrito de Quijano sobre la colonialidad se descubren fácilmente muchos elementos comunes con el proyecto de la transformación intercultural de la filosofía de Fernet-Betancourt. Creo que este párrafo ofrece un marco para acercar a estas dos corrientes actuales del pensamiento latinoamericano actual. Cito completo el párrafo de marras y lo comento a continuación:

La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad entraña también la libertad de todas las gentes, de optar individual o colectivamente en tales relaciones; una libertad de opción entre las diversas orientaciones culturales. Y sobre todo, la libertad para producir, criticar, y cambiar e intercambiar cultura y sociedad. Es parte, finalmente, del proceso de liberación social de todo poder organizado como desigualdad, como discriminación, como explotación, como dominación¹².

De este párrafo se desprenden las siguientes tareas, que se presuponen mutuamente. En esto consistiría, a mi entender, continuar la tarea de poner en diálogo la noción de interculturalidad y el giro decolonial:

1º) Una teoría renovada de la libertad y la liberación: La noción de libertad ha sido secuestrada unilateralmente por el discurso liberal, montado sobre su potente vehículo, el neoliberalismo. Los proyectos alternativos que se consideran decoloniales hablan poco de libertad y mucho de identidad, de igualdad y de diferencia. La noción liberal de libertad remite todo a la elección individual. Parecería

¹¹ Ver C. ZAPATA. "El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina", *Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales*, núm. 21 (2018), pp. 49-71.

¹² A. QUIJANO, «Colonialidad y modernidad-racionalidad» (1991), en PALERMO, ZULMA Y QUINTERO, PABLO. *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2014, pp. 60-70, aquí p. 70.

que la libertad plena se ejerce en la mera elección de posibilidades. En ese sentido común contemporáneo, la libertad individual no tendría que liberarse de nada, sino entrar en la ontología neoliberal del crecimiento económico sin límites. Hoy sabemos que una libertad individual sin límites conduce a la destrucción planetaria. La renovación del concepto de libertad necesita liberarse de algunos presupuestos perniciosos del concepto de libertad liberal. Los enumeramos a continuación siguiendo las precomprensiones del párrafo de Quijano.

2do.) Un planteamiento no atomista de la individualidad: El mundo contemporáneo ha puesto de manifiesto la necesidad humana de la individualización; pero individualización no es sinónimo de egoísmo a ultranza. Se trata de encontrar la condición de posibilidad para la vida creativa en sociedad. La creatividad tiene como condición de posibilidad el no estar fusionados con los otros; tampoco se puede estar fusionado con la propia pertenencia grupal, ya que todo el esfuerzo acabará con la imposición del más fuerte o con la representación social del más débil como un ser miserable, sin agencia. En este sentido, las ciencias de la conducta advierten hoy día sobre las consecuencias nocivas de la dependencia y la codependencia. Ahora bien, esta afirmación de la individualidad no puede hacerse a costas de los demás. Un planteamiento no atomista de la individualidad ha de visualizar que la *relacionalidad* (como distinta del relativismo) es imprescindible para una verdadera individualidad vivificante. En términos técnicos de filosofía, esta tarea implicará una crítica a la desconstrucción del sujeto propuesta unilateralmente por Foucault, asumida con poca criticidad por algunos representantes del giro decolonial.

3ro.) Una concepción igualitaria de la libertad en la diferencia: ya que se nos propone reconstruir la libertad en un contexto de desigualdad, la tarea implica simultáneamente construir escenarios donde la elección individual se pueda realizar en condiciones básicas de igualdad social. No habrá cultivo de una libertad individual relacional sin un marco institucional de libertad política y de libertad económica efectivas, como ha señalado Axel Honneth en su última gran obra¹³. Sin embargo, al mismo tiempo, tomando en cuenta la experiencia acumulada por el hundimiento histórico del comunismo, la construcción de condiciones básicas de igualdad no puede hacerse a costa de negar las diferencias significativas entre los individuos humanos. Como es fácil de suponer, semejante concepción relacional de la libertad vivirá en una tensión perpetua, por lo que las acciones y las políticas sociales orientadas a promoverla deberán ser revisadas y ajustadas con asidua regularidad.

4to.) Una versión no individualista de la elección cultural: En una interpretación decolonial de la interculturalidad inspirada por el párrafo de Quijano se habrá de garantizar que el individuo pueda tomar distancia de la cultura en la que se socializó. La sociedad contemporánea valora grandemente la elección individual, pero lo hace en franca oposición a la cultura recibida y en beneficio del consumo global estandarizado. Ahora bien, en consonancia con lo que llevamos dicho, la elección cultural no puede ser planteada en términos meramente individualistas, hobbesianos, o de libertad negativa, como también ha señalado Axel Honneth. En una perspectiva relacional, la elección cultural no se visualizaría como la respuesta prometeica de una libertad autónoma frente a una cultura-Leviatán, sino como un aporte creativo a la dinámica cultural del grupo de pertenencia. En este sentido, la elección cultural deberá hacerse con un espíritu fronterizo y, por lo tanto, analógico.

¹³ A. HONNETH, *El derecho de la libertad : esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz, 2014. Honneth advierte pertinentemente lo siguiente: "No disponemos de una gran parte de las libertades individuales, que deberían ser el prototipo de una idea contemporánea de justicia social, porque tengamos un derecho garantizado por el Estado sobre ellas; antes bien, ellas se deben a la existencia de un entramado de prácticas y costumbres armonizadas de débil institucionalización, que nos proporcionan la experiencia de conformación social o de una enajenación no formada de nosotros mismos. El hecho de que estas condiciones de la libertad son difíciles de determinar y que se sustraen a categorizaciones jurídico-estatales, no debe ser motivo para eliminarlas simplemente del marco de una teoría de la justicia" (p. 95).

5to.) Una propuesta constructiva de la crítica cultural en apertura a la universalidad: La elección cultural implica una crítica cultural. Ahora bien, si se asume una versión no individualista de la elección cultural, esta crítica no apunta exclusivamente a la desconstrucción semiótica de la cultura recibida (tendencia que predomina en el giro decolonial) sino a la promoción de nuevas y/o renovadas formas de convivencia abiertas a una nueva idea de universalidad, que con Castro Gómez podemos llamar *universalidad concreta*, porque no subsume los particularismos¹⁴. Como señala este autor, los particularismos culturalistas no cuenta con los recursos necesarios para revertir el orden mundial actual, que se organiza en torno al ideal de consumo formulado por la doctrina neoliberal, hoy simbolizado de manera especial por los avances tecnológicos informatizados.

6to.) Una comprensión fronética del cambio cultural: Si bien es aceptado por casi todo el mundo académico contemporáneo la realidad indiscutible del cambio cultural, no se sigue lógicamente que el cambio por el cambio se traduce siempre en buen vivir, en calidad de vida. Semejante conclusión sería feudataria de la ideología moderna del progreso, que sigue siendo vehiculada en los discursos desarrollistas. Para evitar esta ingenuidad, habrá de cultivarse una concepción fronética de ese cambio. La posición conservacionista de las culturas ancestrales que se ha mencionado anteriormente no puede ser sustituida por una posición esnobista del cambio cultural. Todo cambio en la cultura implicará un juicio moral contextual que haga balance de cada nuevo paso. A esta actitud la podemos llamar *comprensión fronética del cambio cultural*.

7mo.) Una propuesta política, pero abierta, de una sociedad liberada: Todo juicio prudencial supone algún tipo de baremo. Desde hace años, se viene hablando de crisis de las utopías y de los metarrelatos sociales. Digamos que para mucha gente hoy día, sobre todo en la academia, las utopías son cosas del pasado. Esta idea toma más cuerpo en el presente por la prevalencia del pensamiento liberal, que encumbra al extremo la posibilidad de la elección individual, despolitizando toda acción posible. Recordemos que sobre esta base se vulgarizó la idea hegeliana del final de la historia hace tres décadas. El error de este planteamiento ahistórico de la acción consiste en presuponer que cualquier visualización del futuro es, necesariamente, utópica, como sinónimo de irrealizable y delirante. Frente a esta simplificación del *telos* de la acción, Paul Ricoeur propuso su conocida definición de intencionalidad ética (*visée éthique*): "Llamemos 'intencionalidad ética' a la *intencionalidad de la 'vida buena' con y para otro en instituciones justas*"¹⁵. Sin intencionalidad (entendida como sinónimo de deseo razonable; la palabra francesa *visée* tiene ese matiz semántico que mezcla lo afectivo y lo cognitivo), no hay proyecto posible; y sin proyectos no hay existencia propiamente humana, aquello tornada siempre hacia *algo mejor*.

Esa intencionalidad, como anticipación imaginaria de una vida lograda, parte siempre de la propia experiencia sociocultural, pero debe plasmarse en formas institucionales que procuren la justicia. Ahora bien, para evitar caer en el totalitarismo, el momento institucional, necesariamente político, tiene que conservar un carácter abierto. La historia del siglo XX nos ha enseñado que cuando un ideal de sociedad se cierra sobre sí mismo y sus mentores alcanzan el poder estatal, nace una maquinaria totalitaria que arrasa con toda diferencia, con toda alteridad. En buena medida, la crisis profunda por la que ha pasado el llamado socialismo del siglo XXI latinoamericano se debe a semejante dinamismo totalitario. Por esta razón, todo proyecto humano debe conservar en su seno un germen de liberación, es decir, de trascender los logros limitados del ejercicio político de la libertad. Con lo aprendido, podemos repensar hoy día la *liberación* como una praxis constante que promueve una concepción positiva de libertad, la libertad relacional, la cual mantiene en

¹⁴ Ver S. CASTRO-GÓMEZ. ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al "giro decolonial". *Analecta Política*, vol. 7(2017), núm. 13, pp. 249-272. Retomado como parte de un grupo de ensayos sobre la misma problemática en S. CASTRO-GÓMEZ, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

¹⁵ P. RICOEUR, *Si mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. 176.

tensión la igualdad y la diferencia a todos los niveles. Sin esta tensión compleja no se puede institucionalizar un proyecto de vida buena que no se cierre sobre sí mismo. El diálogo estaría al servicio y en sintonía con todo esto.

BREVES PALABRAS FINALES

Las alertas que hemos identificado en el cruce de interculturalidad y giro decolonial, inspirados en un texto inicial de Aníbal Quijano, apuntan a la defensa y promoción de una sociedad que sirve de marco a una libertad relacional. Si quisiéramos expresar todo esto con el lenguaje de la teología cristiana, el proyecto de humanidad que se vislumbra no pertenece al registro delirante de un mesianismo social, típico de la modernidad, sino al registro sensato de la esperanza escatológica que nos invita a conservar la *mirada atenta* en todas las circunstancias de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

BLANCO, J. (2009). *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo. Una introducción*, Guatemala: Universidad Rafael Landívar,

CASTRO-GÓMEZ, S. (2004). "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a Una Crítica Poscolonial De La Razón", en Pajuelo, Ramón y Sandoval, Pablo (eds.), *Globalización y Diversidad Cultural: Una Mirada Desde América Latina*, Lima, Instituto De Estudios Peruanos, pp. 118–149.

CASTRO GÓMEZ, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana. Segunda edición ampliada*, Bogotá, Universidad Javeriana.

CASTRO-GÓMEZ, S.; MENDIETA, E. (eds.). (1998). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización al debate*. México, Miguel Ángel Porrúa.

CASTRO GÓMEZ, S.; RIVERA, O. GUARDIOLA; BENAVIDES, C. MILLÁN de (coords.). (1999). *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Instituto Pensar.

CASTRO GÓMEZ, S. y GROSFOGUEL, R. (eds.). (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre / Pontificia Universidad Javeriana.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2017). ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al "giro decolonial". *Analecta Política*, vol. 7(2017), núm. 13, pp. 249-272.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

CURIEL, O. (2007). « Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista », *Nómadas*, núm. 26 (2007), pp. 92-101.

ESCOBAR, A. (2003). « 'Mundos y conocimientos de otro modo'. El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano », *Tabula Rasa*, núm. 1 (2003), pp. 51-86.

ESPINOSA, Y. «De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad», *Solar*, vol. 12 (2016), núm. 1, pp.141-171. DOI. 10.20939/solar.2016.12.0109

ESTERMAN, J. (2006). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz: ISEAT.

ESTERMAN, J. "Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural", *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 13 (2014), núm. 38, pp. 347-368.

FANON, F. "Racismo y cultura". Texto de intervención en el 1er. Congreso de Escritores y Artistas Negros, París, 1956.

FANON, F. (1963). *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura (edición en internet, www.lahaine.com)

FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

FORNET-BETANCOURT, R. (ed.). (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid: Trotta.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Aquisgrán, Wissenschaftsverlag Mainz.

HONNETH, A. (2014). *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz.

LANDER, E. "Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo", *Revista de Sociología*, núm. 15 (2001), pp. 13-25.

LANDER, E. (comp.). (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO.

LAO MONTES, A. y VÁSQUEZ, J.D. (2018). "Crítica decolonial de la filosofía y doble crítica en clave del sur", en Morafía, Mabel (ed.). *Sujeto, descolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*, Madrid, Iberoamericana / Vervuert, pp. 293-343.

LUGONES, M. "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, núm. 9, (2008), pp. 73-101.

LUGONES, M. (2011). "Hacia un feminismo descolonizador", *La manzana de la discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-119.

MALDONADO TORRES, N. (2009). "El pensamiento filosófico del "giro descolonizador", en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* México, D. F., Siglo XXI/CREFAL, pp. 683-697.

MALDONADO-TORRES, N.. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Castro Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones Para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre / Pontificia Universidad Javeriana. p. 127-167.

MELLA, P. (2016). "Fornet Betancourt y la transformación intercultural de la filosofía: de la identidad a la pluralidad latinoamericana", *Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociale*, num. 19 (especial), pp. 64-76.

MELLA, P. (2016). «La teología latinoamericana y el giro descolonizador», *Perspectiva Teológica*, Vol. 48, núm. 3, pp. 439-461.

MEZA TORRES, A. (2018). «Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de “conocimientos desde lo Divino”.» *Interdisciplina* 6, núm. 16, pp. 61-82. doi: <http://dx.doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2018.16.65635>

PALERMO, Z. y QUINTERO, P. (2014). *Aníbal QUIJANO. Textos de fundación*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.

QUIJANO, A. (2014). «Colonialidad y modernidad-racionalidad», en PALERMO, ZULMA Y QUINTERO, PABLO. *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 60-70.

RESTREPO, E. y ROJAS, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuente, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Editorial de la Universidad del Cauca.

RICOEUR, P. (2006). *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI.

SEGATO, R. (2011). “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires: Ediciones Godot, pp. 17-47.

SEGATO, R. (2014). “La perspectiva de la colonialidad del poder”, Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (comps). *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires, Signo; Globalization and Humanities Project (Duke University), pp. 15-43.

WALLERSTEIN, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.

WALSH, C. (ed.). (2003). *Estudios culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala.

WALSH, C. et al. (2006). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Del Signo.

ZAPATA, C. (2018). “El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina”, *Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales*, núm. 21, pp. 49-71.

BIODATA

Pablo MELLA FEBLES S.J.: Dominicano. Dr. en filosofía por la Université Catholique de Louvain. Director académico y profesor del Instituto filosófico Pedro Francisco Bonó en Santo Domingo, República Dominicana. Coordinador del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica Temas de investigación: Filosofía política contemporánea; filosofía de la religión; pensamiento latinoamericano y caribeño; ética; filosofía de la educación; desarrollo y posdesarrollo. Correo electrónico: pablomellasj@yahoo.es

¡EVITE FRAUDES!

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: AÑO 26, N.º 93, 2021. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.

User: ut093

Pass: ut26pr93

Clic logo

