



DECOLONIALIDAD, INTERCULTURALIDAD Y RECONOCIMIENTO

DECOLONIALITY, INTERCULTURALITY AND RECOGNITION

Miguel Ángel Polo Santillán

polotzu@gmail.com

Profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

Recibido: 20 de abril de 2016

Aceptado: 21 de mayo de 2016

SUMARIO

- Introducción
- Colonialidad del poder como marco de comprensión
- Tres cuestiones de filosofía moral
- La trilogía y la justicia
- La contingencia del poder y la decolonización de la vida
- Conclusiones

RESUMEN

El artículo quiere mostrar que los grandes discursos de teoría práctica de nuestra época –decolonialidad, interculturalidad y reconocimiento– no son propuestas inconexas, sino que pueden estar articuladas por la perspectiva decolonial, donde el tema de la colonialidad del poder puede permitir revisar nuestros conceptos éticos y articular estas perspectivas prácticas.

ABSTRACT

The article aims to show that the great speeches of great practical theory of our time

-decoloniality, interculturality and recognition- are not unrelated proposals, but may be articulated by the decolonial perspective, where the issue of coloniality power can allow to review our ethical concepts and to articulate these practical perspectives.

PALABRAS CLAVE

Decolonialidad, interculturalidad, reconocimiento, poder, justicia

KEYWORDS

Decoloniality, interculturality, recognition, power, justice

INTRODUCCIÓN

Las últimas décadas, desde diferentes contextos, han surgido tres grandes propuestas en la filosofía práctica: las teorías del reconocimiento, la filosofía intercultural y las teorías decoloniales. Asumiré que estas tres perspectivas tienen sus valores, porque representan aspectos específicos de la vida humana: el aspecto personal, acentuado por las teorías del reconocimiento, el aspecto comunitario y cultural, trabajado por las perspectivas interculturales, mientras que las teorías decoloniales pueden permitir un sentido contextual al reconocimiento y a la interculturalidad. De ese modo, sostendremos en este artículo que sin incluir la colonialidad del poder y del saber no podremos darle valor al reconocimiento de la diversidad ni al diálogo intercultural. La decolonialidad es el tema transversal que da sentido a las teorías del reconocimiento e interculturales, especialmente si estas van a ser pensadas desde Latinoamérica.

COLONIALIDAD DEL PODER COMO MARCO DE COMPRENSIÓN

Desde la década de los noventa hay un fuerte movimiento latinoamericano que reúne a científicos sociales, semióticos, filósofos, los que han dado en llamarse como el “giro decolonial”, denominado a veces “Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad”. Entre ellos destaca el sociólogo peruano Aníbal Quijano. Uno de los rasgos más sobresalientes e importantes de los trabajos de

Quijano (2000) es haber señalado con claridad que un elemento constitutivo del poder mundial capitalista es la colonialidad, entendida como la imposición de la clasificación racial/étnica de la población mundial. Desde esta perspectiva, la colonialidad hace referencia al dominio capitalista que continúa con “la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial”. (Castro-Gómez, 2007, p. 13)

Esta colonialidad clasifica y configura identidades y relaciones intersubjetivas sustentadas por una jerarquía etno-racial y desde ahí en jerarquías (superiores-inferiores, racionales-irracionales, civilizados-primitivos, modernos-tradicionales) que justifican el poder de dominio y explotación de unos sobre otros. Esto ha estado acompañado, como lo señala el colombiano Adolfo Albán (2008), a la “construcción geo-histórica que racializa y marginaliza a grupos humanos ubicándolos en espacios específicos y asignándoles características que los estereotipan en el tiempo y el territorio”. (p. 67)

Esta configuración está hecha para el control del trabajo, el control de la naturaleza, del sexo, de la subjetividad y de la autoridad. No cabe duda de que, pensada así la colonialidad, esta tiene un efecto sobre cómo pensar la interculturalidad y el reconocimiento.

¿Cómo pensar el diálogo intercultural pasando por alto el poder configurado por relaciones de dominio-subordinación? Si la interculturalidad es una propuesta que tiende a superar el multiculturalismo posmoderno y el pluralismo liberal (propuestas que solo apuestan por la inconmensurabilidad y la libertad sin sentido), ¿cómo podría hacerlo sin hacer frente a las relaciones de dominio que existen tanto en las relaciones sociales como intersubjetivas? Por eso, Raúl Fonet-Betancourt, uno de los filósofos más serios de la interculturalidad, incluye el factor del conflicto y del dominio entre culturas. El diálogo intercultural se hace imperativo ético para detener “la colonización de la humanidad”. En palabras del filósofo cubano:

En este sentido la necesidad del diálogo intercultural en América Latina está conectada con la historia de la conquista y de la colonización del subcontinente en tanto que historia de un desastre continuado: la destrucción y opresión sistemáticas de las diferencias culturales

(...) La diferencia del otro es “reducida”, y el otro se convierte en un objeto colonizado, es decir, neutralizado social, cultural y políticamente, y es, en cuanto tal, sometido a un proceso de occidentalización que lo condena en definitiva a la marginalidad. (Fonet-Betancourt, 2007, p. 259)

De esa manera, el diálogo intercultural es un método crítico que posibilita un intercambio abierto que permite una “corrección en las culturas” (*ibid.*, p. 112), además de ir ganando universalidad “abiertas, sin firma”, “conciente de su insuficiencia”. (*ibid.*, p. 115)

Asimismo, si el reconocimiento no quiere quedarse en estructuras formales, ¿por qué no pensarla desde y confrontarla con las formas excluyentes que la colonialidad diseñó a través de múltiples procesos de clasificación de los seres humanos? Si el reconocimiento no quiere ser simplemente una afirmación del individuo moderno en sus múltiples expresiones, ¿por qué no pensarla desde las formas de exclusión que se configuraron desde las relaciones de poder? El formalismo de la teoría del reconocimiento¹ de Honneth hace que quede al margen el tema del poder y del dominio, quizá por ser factores empíricos. Más aún, a pesar de asumir el carácter intersubjetivo e interrelacional de la vida humana, Honneth centra su atención en los tipos de reconocimiento y menosprecio de los individuos. Por ejemplo, cuando habla del tercer tipo de menosprecio, “la degradación del valor social de formas de autorrealización”, cuyo reconocimiento positivo es la solidaridad, la entiende como:

una relación de aprobación solidaria y apreciación de las capacidades y formas de vida desarrolladas individualmente. En ella los individuos y sus especificidades individuales encontrarían, como personas individualizadas a lo largo del transcurso de su vida, el reconocimiento de la exhortación recíproca. (Honneth, 2010, p. 28)

Así, la solidaridad termina siendo siempre para el individuo, que sean solidarios con las formas

¹ Fonet-Betancourt (2007) hace una crítica similar: “El reconocimiento apunta fundamentalmente al reconocimiento de individuos y de ciudadanos” (p. 77) en el marco del “contrato social”. Siendo el reconocimiento “lo mínimo y lo más elemental que se le debe al otro” (*ibid.*); sin embargo, es insuficiente. La dignidad abstracta de la teoría del reconocimiento debe dar paso a una dignidad humana situacional, es decir, hacer respetar esos derechos en contextos particulares.

de vida individuales cuando podría haber sido propicia la inclusión del reconocimiento de las vidas colectivas. Por eso, su propuesta parece hablarnos de las condiciones formales para que otros reconozcan *mi* individualidad, es decir, al individuo moderno (olvidando que no todos los pueblos han llegado a tal entendimiento). Pero parece decirnos poco sobre cómo reconocer al otro y a los otros que no comparten los presupuestos modernos y occidentales.

Por lo anterior, diría que si el discurso intercultural y las teorías del reconocimiento no quieren convertirse en discursos bien intencionados o ideologías encubridoras, deben hacer explícitos los procesos de dominio y/o explotación que se expresan en nuestra realidad latinoamericana. Por eso, estamos de acuerdo con Walsh cuando afirma que “el proyecto y el proceso de la interculturalidad no tendrá reales posibilidades sin construir modos otros de poder, saber y ser, es decir, sin la estrategia, acción y meta de la decolonialidad” (como es citado en Albán, 2008, p. 70)². Hacer explícitas las prácticas sociales sostenidas por la colonialidad, hacer visibles a los sujetos excluidos del debate público, saber que existen y sufren procesos de dominio y exclusión por razones económicas, políticas o culturales. No hacerlos visibles significa seguir ocultando a los otros para perpetuar un *statu quo* con un discurso homogeneizante. Hacerlos visibles es oír su voz diferente, que cuestiona nuestra cotidianidad. De ese modo, la interculturalidad puede ser vista como “un procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo” (Santos, 2010, pp. 45-46), la que puede desmitificar la idea posmoderna de inconmensurabilidad de los discursos.

Desde América, ha dicho Quijano (2000), que el capitalismo mundial ha clasificado a las gentes desde el trabajo, la raza y el género.

Entonces, ¿cómo pensar la interculturalidad y el reconocimiento sin considerar este proceso? Y como la raza es el eje del control del trabajo y del sexo, su exclusión del discurso intercultural y del reconocimiento explicaría poco el tejido

2 Más adelante escribe Albán (2008): “[N]o es posible alcanzar la interculturalidad sin prácticas permanentes de decolonialidad” (p. 71). Más adelante añade: “Un proyecto intercultural precisa de prácticas decolonizadoras que enfrenten los silencios históricos que han constituido el proyecto moderno impuesto con la conquista y que perdura hasta nuestros días” (ibid., p. 84).

social latinoamericano³. De ese modo, lo que queremos sostener es la inclusión del discurso decolonial como eje transversal para que sustente las teorías del reconocimiento y de la interculturalidad, especialmente si van a ser pensadas desde Latinoamérica.

TRES CUESTIONES DE FILOSOFÍA MORAL

La decolonización, la interculturalidad y el reconocimiento tienen por contrapartes a la colonialidad, la homogeneización y la exclusión, todos ellos con profundas implicancias éticas, tanto a nivel teórico como práctico. Veamos estas negatividades que hacen posible los valores de liberación, el diálogo y el reconocimiento positivo.

La colonialidad del poder y del saber trae el asunto ético y político del dominio de unos seres humanos sobre otros, a través de estructuras políticas y subjetivas, lo cual no es típico solo del capitalismo, sino de las sociedades cuyos objetivos de riqueza material van parejas a privilegios y a una naturalización de las diferencias humanas. De ese modo, la colonialidad del poder se retroalimenta de la colonialidad del saber, que define quiénes deben contar como seres humanos y qué valor y función tiene cada quien. Una antropología que desde la colonia está marcada por un carácter racista, que toma múltiples formas en las relaciones humanas contemporáneas, pero que siempre sirve para generar y/o justificar la opresión y la violencia⁴.

La forma más extrema de la negación de la interculturalidad es la homogeneización, es decir, la imposición (velada, sutil o descarada) de verdades únicas para el saber y para las prácticas sociales, todo lo cual tiende a afirmar y justificar un único sistema-

3 Los silencios y aislamientos de pueblos indígenas también deben ser vistos de modo tridimensional, teniendo en cuenta sus historias marcadas por la explotación y el exterminio, por la sospecha generada por el otro occidentalizado, por un deseo de sobrevivencia. Para ver parte del problema, véase el artículo periodístico de Claudia Cisneros, “El lote o la vida: exterminio de peruanos a la vista”, en: <http://www.larepublica.pe/columnistas/de-centro-radical/el-lote-o-la-vida-exterminio-de-peruanos-a-la-vista-15-08-2013>

4 Pensemos si no en la esclavitud moderna. A pesar de que el capitalismo apuesta por el individuo libre y las democracias basadas en derechos, las formas modernas de esclavitud se sostienen sobre presupuestos coloniales que diferencian a los seres humanos de tal forma que son objetos a explotar. Y en la medida en que el capitalismo también está sostenido sobre esas diferenciaciones, convive con ellas.

mundo. Un mundo sostenido por verdades sagradas como el crecimiento económico, el libre mercado, la libertad del individuo, que lo que hacen es esconder un egoísmo ético excluyente, rechazando alternativas políticas y económicas, desvalorizando formas de vida comunitarias, su memoria, sus creencias y prácticas sociales. Las dinámicas subjetivas e intersubjetivas refuerzan el mundo único, para que la diversidad no incomode la estabilidad de las verdades únicas.

La exclusión del otro es la forma de “invisibilizar” al otro, de no reconocerlo, de no hacerlo participar de las decisiones que competen a su propia existencia. La exclusión ha pasado desde el no reconocimiento de la condición de ser humano o persona hasta el no hacerlo sujeto capaz de defender sus cosmovisiones e intereses en un proceso dialógico. El liberalismo tradicional trató de superar esto a través de la inclusión del otro, incluirlo a unas verdades y prácticas oficiales para hacer un Estado-nación, lo que implicaba el olvido de la pluralidad de creencias, ideales y normas culturales.

Estas negatividades no pueden ser ocultadas, menos aún dentro de una perspectiva ética. A veces la ética normativa ha empezado por las positividades (felicidad, virtudes, amistad, deberes, valores, sentido de la vida, etc.), que no solo ocultaban las negatividades, sino las afirmaban. Pensemos si no en la felicidad aristotélica, que, después de todo, excluía a esclavos, mujeres, extranjeros, etc. Así, estas positividades escondían sus negatividades, las hacían posible. Por eso, una teoría ética debe asumir esas negatividades, lo cual requiere un horizonte abierto y dialógico de saberes. Asumir implica no ocultarlas, no hacerlas invisibles. Más aún, en un marco liberal que afirma la libertad del individuo, las negatividades se ocultan, debido a que el individuo se expresa a través de su voluntad de poder homogeneizador (“todos los hombres son egoístas”, presupuesto de la ideología del libre mercado). Así, parte importante del progreso moral es dar cuenta de esas negatividades, no ocultarlas ni con el pensamiento ni con la praxis social, hacerlas explícitas y ver lo que ella implica en el horizonte intercultural.

Parte de ese desvelamiento se encuentra en la explicitación de los poderes (subjetivos-intersubjetivos, personales-sociales) que posibilitan el dominio y la explotación de

otros seres humanos. Por eso, considero que la teoría del reconocimiento, especialmente la de Honneth, no es muy explícita frente a esos poderes de dominio que colonizan las subjetividades y prácticas sociales, por lo que incluir el pensamiento y las prácticas decolonizales puede darle un sentido diferente a la teoría del reconocimiento.

LA TRILOGÍA Y LA JUSTICIA

El Perú tiene más de 40 lenguas, entre las cuales hay un predominio del castellano (70 %), asunto no meramente lingüístico, sino de poder, porque el reconocimiento social y cultural de estos grupos lingüísticos todavía es una tarea pendiente, a pesar de los avances en educación intercultural. Esto se ha visto en la desvalorización de los grupos andinos y selváticos, cuyo dominio y explotación se nota de múltiples maneras (servidumbre en el hogar, explotación en las minas ilegales, prostitución de niñas en la selva, no reconocimiento o desplazamiento de comunidades indígenas por presencia de proyectos mineros o petroleros, etc.). Esta escasa visualización de la diversidad de gentes en el Perú es reforzada por modelos intersubjetivos presentes en distintos escenarios de la esfera social (piénsese en el rol de los medios que invisibilizan a buena parte de los grupos étnicos del país). A pesar de que en los últimos años se ha insistido en nuestro carácter diverso, su visualización todavía no es inclusiva, es decir, hay una ausencia de justicia con respecto a estos “otros”, salvo si participan en los ideales de la subjetividad capitalista (crecimiento económico, éxito empresarial, inserción dentro de la economía mundial, extensión del libre mercado, etc.). La experiencia de injusticia sigue siendo ocultada, especialmente porque cuestionaría la sensibilidad moral mestiza, que vaga entre el entretenimiento, el escándalo y la corrupción.

La justicia, como suelen entenderla los autores del reconocimiento, cubre aspectos jurídicos, culturales y económicos. Así, no separamos la justicia distributiva de la justicia sociocultural⁵. Por lo tanto, la trilogía interrelacionada de decolonialidad, interculturalidad y reconocimiento deberían ser el horizonte de la justicia, porque las tres atienden a

5 Nancy Fraser ha hablado de la bidimensionalidad de la justicia: redistribución y reconocimiento, que aún siendo diferentes, están interconectadas. Una no se reduce a la otra, pero están presentes en los problemas de justicia.

experiencias de injusticias provocadas por el poder⁶. En ese sentido, la justicia no se puede reducir a proteger los derechos individuales o negativos, sino requiere un marco más general, atender a las experiencias de injusticia en el horizonte de la vida buena. Esto quiere decir ver la negatividad en el horizonte de sentido, no excluyendo la pluralidad, la diversidad de cosmovisiones, sino posibilitarlas dentro de un mutuo aprendizaje, para desestructurar las instituciones y prácticas de injusticia. Lo cual se hace imposible cuando el “criollo” o “mestizo” silencia las voces de los otros.

La justicia en su sentido antiguo tenía que ver con ajustarse a un orden natural, pero en su sentido moderno es ajustarse a un orden humano. Ver ambas perspectivas como un conflicto insalvable, una dicotomía sin solución de continuidad, es parte de la visión moderna que opone al hombre con la naturaleza. Recuperar la idea premoderna que los relacionaba (unía, complementaba, articulaba), pero dentro de nuevas visiones puede otorgar nuevo sentido a la idea de justicia, de ese modo las visiones del mundo y de la vida humana pueden complementarse. Así, las defensas de las tierras por parte de comunidades indígenas requieren un marco de justicia tan valioso como la defensa de los derechos del individuo. Separar la justicia del bien, así como sus diferencias, puede traer arbitrariedades. De ese modo, una justicia articulada con el bien puede ser un marco ético en el que se desarrolle la decolonialidad/interculturalidad/reconocimiento.

LA CONTINGENCIA DEL PODER Y LA DECOLONIZACIÓN DE LA VIDA

Con la contingencia de la colonialidad del poder y del saber, queremos indicar el carácter no eterno del dominio y explotación de la colonialidad, que se alimenta y vive del conflicto (a pesar suyo), pero que por eso mismo está sujeta siempre a cuestionamiento, a fracasos y a replanteamientos constantes, creándose así un escenario heterogéneo y discontinuo. De ese modo, las santas verdades

del sistema mundo, de la colonialidad del poder y del saber suelen y pueden ser cuestionadas en las dimensiones teóricas y prácticas.

Sin embargo, la principal fuente de la que se nutre y sostiene la colonialidad del poder es que los dominados y explotados asumen las clasificaciones y su consecuente lógica excluyente y axiológica: superior-inferior, blanco-indio, ciudadano-serrano, hombre-mujer, hombre-naturaleza, rico-pobre, etc. De ese modo, el “mecanismo subjetivo” sigue siendo el principal para la “reproducción del poder”, por lo que su conquista y dominio siempre ha sido una materia en disputa. No cabe duda de que aquí es donde la colonialidad del poder se expresa como colonialidad del saber. Y una forma de quebrar la colonialidad del poder es a través de las recuperaciones de los saberes otros, como lo ha denominado Boaventura de Sousa Santos. Para decirlo con Castro-Gómez (2007), las “estrategias simbólico/ideológicas, así como las formas eurocéntricas de conocimiento, no son aditivas sino constitutivas de la economía política del sistema-mundo capitalista”. (p. 19)

La decolonización no pasa solo por la afirmación de un sistema jurídico, sino por una desarticulación de las estructuras subjetivas del poder, las cuales se expresan y sostienen en relaciones sociales y mantienen las formas de vida. El tejido de subjetividad y prácticas sociales requiere ser puesto en cuestión, para quebrar sistemas de opresión en sus múltiples manifestaciones. Tomemos el caso del dominio-explotación que sufren millones de mujeres, especialmente indígenas. Los datos siguen diciéndonos que hay un alto grado de violencia contra la mujer, lo cual es sostenido por creencias, prácticas sociales, valoraciones y pasiones. La cultura de los derechos humanos, a pesar de los avances jurídicos, no ha logrado calar en la subjetividad que sostiene esas prácticas violentas. Los actores sociales van tomando conciencia de que el asunto debe ser abordado de manera multifactorial, que se resume en asuntos de:

- Reconocimiento del ser otro humillado, práctica sostenida por subjetividades como valoraciones, historias, creencias, que deben ser reveladas para producir tanto un reconocimiento positivo del otro como un autorreconocimiento.

6 Seguimos en este punto a Villoro (2010) cuando dice: “Poder es dominación sobre el mundo en torno, natural y social, para alcanzar lo deseado. La sociedad puede entenderse sin la presencia del poder” (p. 17). Sin embargo, luego de citar a Hobbes hay un tono negativo del poder, asociándolo con el Estado, a lo que se opondría el “contrapoder”, que buscaría la abolición del Estado, una versión un poco maniquea del poder-contrapoder, dicotomía que será asumida por el liberalismo.

- Interculturalidad como práctica de encuentro dialógico, que puede permitir tanto una crítica como una defensa frente a poder injustos.
- Decolonización del poder y del saber, funcionando como crítica de injusticias económicas y culturales a las que son sometidas las mujeres, sostenidas por subjetividades axiológicamente dominadoras.

Así pues, la subjetividad, las prácticas sociales y sus instituciones deben pasar por esta triple revisión, por el reconocimiento (personal e interpersonal), siendo abarcado por la interculturalidad (que incluye la dimensión colectiva y cultural), y, finalmente, por la decolonialidad, siendo la parte que ofrece el sentido crítico de ambos. Creo que una lectura latinoamericana que las integre puede ser productiva tanto en la teoría como en la práctica.

CONCLUSIONES

Terminaremos con conclusiones provisionales, dado que este es un debate en curso.

Hemos sostenido la necesidad de perspectivas más complejas e integradoras, que den cuenta del reconocimiento y la interculturalidad, a través de una crítica decolonial a nuestras prácticas sociales y políticas, que no las hacen posible.

La perspectiva decolonial, al centrar su interés en la crítica a la colonialidad del poder y del saber, puede permitir que los discursos sobre el reconocimiento y la interculturalidad adquieran nuevos sentidos en contextos como el latinoamericano, de lo contrario, pueden convertirse en ideologías encubridoras que vuelven a dejar fuera del debate público a los excluidos por el sistema.

La exclusión del otro tiene sentido no solo ético, sino también político y jurídico. Nos señala la negatividad del sistema, por lo que se hace importante explicitar los poderes que posibilitan tal exclusión y explotación.

Por eso, se hace valioso empezar por las experiencias de injusticia más que por los principios de justicia. Estas tres perspectivas – decolonial, intercultural y del reconocimiento – empiezan por la negatividad que produce el sistema, pero en un horizonte de justicia.

La tarea de superar la mentalidad colonial, tanto en su nivel epistémico como axiológico y práctico, también pasa por revalorar creencias y prácticas que nuestros pueblos todavía conservan y que pueden revitalizar este marco integrador de reconocimiento e interculturalidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albán, A. (2008). ¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia. En W. Villa y A. Grueso (Comp.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad* (pp.64-96). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Ed.) (2007). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Fornet-Betancourt, R. (2007). Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica. En J. Serrano (Comp.), *Filosofía actual en perspectiva latinoamericana* (pp.253-265). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional / San Pablo.

Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz Editores / Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Festschrift for Immanuel Wallerstein*. (pp.342-386). Part I. *Journal of World-Systems Research*, XI(2).

Boaventura de Sousa, Santos (2010). *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.

Villoro, L. (2010). *Los retos de la sociedad por venir*. México: F.C.E.