

Fecha de recepción: 12 de octubre de 2017
Fecha de evaluación: 20 de diciembre de 2017
Fecha de aceptación: 21 de diciembre del 2017

El silencio de las sirenas: repensando la interculturalidad desde la ética y la política de la liberación en clave decolonial*

*Santiago Patarroyo Rengifo***

Citar este artículo

Patarroyo, S. (2018). El silencio de las sirenas: repensando la interculturalidad desde la ética y la política de la liberación en clave decolonial. *Revista Vía Iuris*, (Nº 24), pp. 91-110.

RESUMEN

El artículo realiza un acercamiento a la comprensión del concepto de interculturalidad en clave decolonial con base en los desarrollos que plantean distintos teóricos. Con el fin de desarrollar esta aproximación, en el primer apartado se toman como centro las reflexiones del profesor Oscar Andrés López, a partir del concepto de multiculturalismo. Esto sirve de entrada para el segundo momento, en el cual se aborda el concepto de interculturalidad en clave de la modernidad-colonialidad. Luego, se busca fundamentar una propuesta con el fin de comprender una acción intercultural y decolonial, para lo cual es necesario explicitar algunos de los planteamientos del filósofo mexicano Enrique Dussel con relación a la ética y la política de la liberación. Por tanto, este texto se estructura en dos partes que se dedican a dicha propuesta: en la primera se esbozan los rasgos de la ética de la liberación y, a continuación, se explicitan algunos planteamientos de la política. Se cierra con la descripción de lo que en este texto se denomina “la acción-política-decolonial-intercultural”.

* Artículo producto del proyecto de investigación “Diversidad desde lo étnico: enfoques, diálogos, revisiones y miradas de problemas sobre comunidades étnicas en Colombia. Proyecto de investigación del Grupo Derecho y Política de la Fundación Universitaria los Libertadores (Periodo 2015-2016). Fundación Universitaria Los Libertadores, Bogotá (Colombia).

** Docente e investigador. Actualmente es profesor de planta de la Universidad Autónoma de Colombia, y coordinador académico del grupo de Investigación Colectivo de Estudios Decoloniales en América Latina (COPAL) de la Universidad Nacional de Colombia donde además es docente ocasional. Se desempeñó como docente investigador de la Facultad de Derecho de la Fundación Universitaria los Libertadores e investigador del Grupo Derecho y Política. Bogotá (Colombia). Correo electrónico: santiagonuevo@gmail.com

Palabras clave

Colonialidad, filosofía de la liberación, giro decolonial, interculturalidad, modernidad.



<https://doi.org/10.37511/viaiuris.n24a5>

The silence of the sirens: rethinking interculturality from the ethics and politics of liberation in a de-colonial key

Santiago Patarroyo Rengifo

ABSTRACT

The article will approach the understanding of the concept of interculturality in decolonial key from the developments already proposed by different theorists, to achieve the above in the first section will be taken as a center the reflections of Professor Oscar Andrés López from the concept of multiculturalism that will serve as input for the second moment in which we will approach the understanding of the concept of interculturality in the key of modernity/coloniality. After this moment, we will seek to base a proposal for the understanding of an intercultural and decolonial action for which it is necessary to explain some of the approaches of the Mexican philosopher Enrique Dussel in ethics and in the politics of liberation, so this text will have two parts dedicated to this proposal, so at first the features of the ethics of liberation will be drawn and then some policy statements will be made explicit, to close with the description of what in this text is called the action-decolonial-intercultural politics.

Keywords

Coloniality, decolonial turn, interculturality, modernity, philosophy of liberation, political philosophy.

O silêncio das sereias: repensando a interculturalidade a partir da ética e política da libertação na chave decolonial

Santiago Patarroyo Rengifo

RESUMO

O artigo faz uma abordagem para a compreensão do conceito de interculturalidade na chave decolonial com base nos desenvolvimentos propostos por diferentes teóricos. Para desenvolver esta abordagem, a primeira seção toma como centro as reflexões do professor Oscar Andrés López, baseado no conceito de multiculturalismo. Isto serve como entrada para o segundo momento, no qual é abordado o conceito de interculturalidade na chave da modernidade-de-colonialidade. Em seguida, procura-se fundamentar uma proposta para a compreensão de uma ação intercultural e decolonial, para o qual é necessário explicar algumas abordagens do filósofo mexicano Enrique Dussel sobre a ética e a política de libertação. Portanto, este texto é dividido em duas partes que se dedicam a esta proposta: primeiro descrevem-se as características da ética da libertação e, em seguida, explicam-se algumas aproximações da política. Fecha-se com a descrição do que neste texto se chama “a ação-política-decolonial-intercultural”.

Palavras-chave

Colonialidade, filosofia da libertação, giro decolonial, interculturalidade, modernidade.

Le silence des sirènes: repenser l'interculturalité à travers de l'éthique et la politique de libération en clé décolonisable.

Santiago Patarroyo Rengifo

RÉSUMÉ

L'article aborde la compréhension du concept d'interculturalité dans la clé décolonisable à partir des développements proposés par différents théoriciens. Afin de développer cette approche, la première section se concentre sur les réflexions du professeur Oscar Andrés Lopéz, basées sur le concept de multiculturalisme. Cela sert d'intrant pour le deuxième moment, dans lequel le concept d'interculturalité dans la clé de la modernité-colonialiste est abordé. Ensuite, nous cherchons à fonder une proposition pour comprendre une action interculturelle et décolonisable, pour laquelle il est nécessaire d'expliquer certaines des approches du philosophe mexicain Enrique Dussel en ce qui concerne l'éthique et la politique de la libération. Par conséquent, ce texte est structuré en deux parties dédiées à cette proposition: la première décrit les caractéristiques de l'éthique de la libération et, ensuite, certaines expositions de la politique sont explicites. Il se termine par la description de ce que l'on appelle dans ce texte "action-politiquedécolonisable-interculturelle".

Mots-clés

Colonialiste, philosophie de la libération, tournant décolonisable, interculturalité, modernité.

INTRODUCCIÓN

Las sirenas poseen un arma mucho más terrible que el canto: su silencio.

Franz Kafka

En un primer momento, se busca abordar el concepto de *interculturalidad* a la luz de algunos debates de lo que se conoce como el “giro decolonial”. Para esto se toman como punto de referencia las reflexiones del profesor colombiano Oscar Andrés López. Luego, se establece un diálogo con algunos elementos teóricos del grupo modernidadcolonialidad, y se propone así lo que denominamos “una acción intercultural y decolonial”. En este sentido es necesario explicitar algunos de los planteamientos del filósofo mexicano Enrique Dussel con relación a la ética y a la política de la liberación, de manera que se dedican dos apartados a analizar dicha propuesta. Así, entonces, se hacen explícitos algunos principios de la ética de la liberación y, a continuación, se tienen en cuenta algunos planteamientos de la política de la liberación. El artículo cierra con la propuesta de lo que el autor denomina “la acción-política-decolonial-intercultural”.

Al abordar el debate sobre la interculturalidad es necesario tener en cuenta que este surge desde los avances y las críticas que se dan en torno al concepto de *multiculturalismo*. Resulta muy esclarecedor el uso que le da el profesor colombiano Óscar Andrés López (2014):¹ el multiculturalismo es un dispositivo en el sentido foucaultiano —apunta más a la constitución social de una pluralidad que a la unidad—, de ahí que se deba hablar de multiculturalismos en plural, pues este dispositivo funciona de manera distinta dependiendo del contexto histórico y de las sociedades, pues es un hecho que no es lo mismo pensar el multiculturalismo en Nigeria, en Canadá o en Colombia.

1 El multiculturalismo lo entiende el profesor López en el ámbito legal colombiano como “un régimen de verdad que aparece a la manera de dispositivo de inclusión sistémica de movimientos peligrosos y que opera de la misma forma que en el siglo XIX lo hizo el reconocimiento del sufragio universal, o como en la primera mitad del XX, el principio de autodeterminación de los pueblos (allí estaría su regularidad); este mecanismo funciona empoderando a las nuevas clases peligrosas mediante el reconocimiento formal de derechos culturales basado en el consenso al tiempo que dice garantizar la diferencia y la identidad cultural. No obstante, en la medida que empodera requiere abrir fisuras por las cuales se filtra el poder, se generan desbordes que permiten la apropiación de espacios y herramientas claves en la disputa política, aunque de nuevo dichas «conquistas» impliquen riesgos” (López, 2014, p. 163).

Así, mediante el estudio de casos estratégicos que han pasado por la Corte Constitucional colombiana y con base en la etnografía institucional como método, se busca reconstruir “la manera en que el multiculturalismo jurídico político como dispositivo produce ciertas consecuencias en ámbitos concretos como la identidad cultural, al materializarse en prácticas discursivas como la jurisprudencia de la Corte Constitucional” (López, 2014, p. 158).

En el caso colombiano, el multiculturalismo se ha utilizado como una estrategia discursiva con efectos prácticos, a fin de combatir a las clases peligrosas mediante la adjudicación de ciertos derechos que no transforman realmente su lugar de exclusión. Para el autor, es posible situar una suerte de línea de continuidad entre el discurso multicultural de la Constitución de 1991 y los regímenes de control de la Colonia y de la República, de manera que como una suerte de herencia colonial el multiculturalismo jurídico apunta a la extracción de la fuerza de trabajo de las poblaciones indígenas y hacia una forma de control. ¿Pero, cómo funciona dicho dispositivo? El multiculturalismo, representado en la escena legal colombiana a partir de la década de los noventa del siglo XX, funciona como un régimen de verdad que incluye al movimiento indígena dentro del entramado institucional (así lo hizo el sufragio universal en el siglo XIX o el principio político y jurídico de la autodeterminación de los pueblos durante la primera mitad del siglo XX). De esta manera, formalmente se les reconoce a las comunidades indígenas ciertos derechos culturales, a la vez que se busca garantizar la diferencia y la identidad cultural, sin olvidar que allí donde hay dominación también existen procesos de resistencia.

En concreto, el dispositivo multicultural funciona mediante un complejo entramado de respeto a las tradiciones culturales y, a su vez, cierto distanciamiento de las prácticas culturales (lo cual incluye costumbres, tradiciones y la forma de administración de justicia, etc.). La finalidad del “dispositivo multicultural” es mantener la diferencia, pues de este modo se despolitiza el movimiento al acallar la rebelión y fragmentar cualquier intento de constituir relaciones de solidaridad mucho más amplias:

Estos vectores se entrecruzan para constituir una cadena de variables: el saber (la racionalidad política de la democracia consensuada), el poder (principalmente político y financiero agenciado no sólo por el Estado sino por las ONG y la misma



actuación de los movimientos indígenas en la disputa por los capitales) y la subjetividad (la manera como se (re)presenta el indígena en el Estado multicultural). (López, 2014 p. 163)

Con base en los postulados de Kymlicka, López afirma que el multiculturalismo propone unas protecciones externas y unas restricciones internas. Las primeras se vinculan con la garantía de los valores liberales, específicamente la lucha por garantizar la igualdad y combatir la discriminación cultural. En cuanto a las restricciones internas, estas se refieren a la garantía de los derechos de las colectividades, y superan la visión simplista que relaciona el derecho como un ámbito de protección únicamente individual. De este modo, tanto las unas como las otras son capaces de resolver la tensión entre los postulados del Estado liberal y el multiculturalismo.

A pesar del importante aporte del profesor López, él olvida que la interculturalidad también puede ser un proceso que apunta no solo a la reproducción del sistema capitalista, sino a la resignificación y reformulación de políticas y estructuras sociales que determinan ejes de poder (las cuales no solo evidencian que dichas relaciones se encuentra atravesadas por una matriz racial, de género y de clase), sino que es también posible pensar más allá de la multiculturalidad, es decir, pensar desde la interculturalidad pero no como un enmascaramiento o un cambio de ropaje de la lógica multicultural, sino como un espacio que abre una posibilidad. En este sentido, el siguiente apartado se concentra en dicha apertura.

METODOLOGÍA

El artículo utilizó una metodología cualitativa con el propósito de establecer un estudio más detallado sobre la naturaleza de la interculturalidad y sus distintas relaciones conceptuales con la ética, la política de la liberación y el denominado “giro decolonial”, por medio de algunos de sus principales exponentes, cuyas ideas se complementan. Esto significa que dicha aproximación al fenómeno estudiado supone complementarla con las diferentes tesis y bajo una sola lectura, frente a un objeto de estudio que ofrece diversas aristas.

El artículo se concentra en una aproximación conceptual —como se verá más adelante, lo cual ubica el estudio en un tipo propositivo descriptivo. Esto en razón a que espera establecer características, diferencias, semejanzas de la interculturalidad, el

multiculturalismo y sus relaciones con el giro decolonial, así como la propuesta éticopolítica de la liberación del filósofo mexicano Enrique Dussel. A fin de desarrollar lo anterior se escogió la técnica de investigación documental, por medio de la cual se busca una aproximación a la información acerca las variables anotadas.

Esta técnica depende, fundamentalmente, de la información que se recoge o consulta en documentos, entendiéndose por estos todos materiales de índole permanente, es decir, al que se puede acudir como fuente de referencia en cualquier momento o lugar, sin que se altere su naturaleza o sentido, o aquel que bien aporte información, o bien rinda cuentas de una realidad o acontecimiento. De esta manera, se espera alcanzar un conocimiento complementario sobre el fenómeno estudiado.

Cabe anotar que asumir una lectura decolonial de los fenómenos sociales también supone una metodología que descentra los conceptos y los sitúa en un marco local de análisis, cuyo horizonte de sentido es la emancipación y la comprensión del funcionamiento teórico-práctico de los conceptos para resignificarlos y apunten así, finalmente, a la praxis social, o lo que llamaremos en este artículo “acción”.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Sobre la interculturalidad en clave decolonial

La interculturalidad puede entenderse desde tres perspectivas: la relacional, la funcional y la crítica (Walsh, 2012). La primera se refiere a la forma de entender una relación. En este sentido, la interculturalidad es una forma de relación entre las culturas y tiene que ver con las preguntas acerca del intercambio de valores —cultural y simbólico— entre las distintas tradiciones. Bien sea la relación entre las comunidades “minoritarias” o bien las del Estado con dichas comunidades, siempre y cuando se entienda que se busca establecer un diálogo de saberes y no una imposición paternalista de dicho intercambio (multiculturalismo). La segunda forma de entender la interculturalidad es la denominada “funcional”, y se refiere a la inclusión de la diferencia en el interior de unas estructuras sociales establecidas. De este modo, las diferencias se administran a fin de hacerlas funcionales al modelo económico, político y social establecido. Desde este modelo se aboga por la tolerancia sin cuestionar el origen de la desigualdad, de

manera que el reconocimiento y el respeto cultural se tornan funcionales al mercado neoliberal, pues es una herramienta fundamental para la inclusión de la diferencia dentro de la lógica del mercado capitalista. De algún modo es lo que en este texto se ha denominado “multiculturalismo”. La tercera forma de entender la interculturalidad es la crítica (trabajada, sobre todo, en Ecuador por la profesora Catherine Walsh, de quien tomamos esta tipología).

Al asumir la perspectiva de la interculturalidad como crítica es necesario establecer un diálogo con lo que se ha denominado “el programa modernidadcolonialidad” (Castro-Gómez, 2005, pp. 49-71; Escobar, 2005, pp. 63-93). La interculturalidad se ha posicionado como una perspectiva crítica en y desde América Latina que cuestiona el ejercicio de la colonialidad del poder (Quijano, 2005), el cual construyó alteridades racializadas a partir de la diferencia colonial y generó jerarquías etnoraciales en el marco del sistema mundo moderno-colonial (Mignolo 2003).

Además, el concepto de interculturalidad alude a una forma de conocimiento que pone en tela de juicio la idea de un saber sin localización espacio-temporal, característico de las formas eurocéntricas de conocimiento. Pretende propiciar lecturas que permitan realizar articulaciones de los saberes que han sido históricamente subalternados en el marco de las geopolíticas dominantes del conocimiento, y busca fomentar un diálogo transmoderno y transcultural otro, esto es, basado en la afirmación pluriversal de la diferencia.

Interculturalidad es, entonces, una forma de producción de sentido que desmitifica los procesos de modernización que se desarrollan en el mundo, por lo menos, desde el siglo XVI. Su perspectiva se enmarca en la irrupción de los saberes sometidos en nombre de la razón universal judeocristiana. Es una perspectiva teórica, metodológica y política que se propone “tomar en serio” la irreductible diferencia y construir tanto interpretaciones como metáforas de cambio que articulen de manera contrahegemónica la multiplicidad de maneras de ser-en-el-mundo (Grosfoguel, 2006, pp. 20-25). Esta tarea implica la resignificación crítica de las geografías imaginarias (Said, 2004, pp. 81-109) y temporales, en función de la emergencia de los lugares de enunciación que han sido homogenizados bajo la idea de hombre-burgués-blanco-heterosexual-cristiano, sustentada por la racionalidad trascendental eurocéntrica. Supone poner en duda las configuraciones naturalizadas so-

bre la alteridad que se han cristalizado en la experiencia de mundo, propia de la conciencia colonizada. Asimismo, requiere desnaturalizar los lugares epistémicos, culturales y políticos que generan la denominada “diferencia colonial”, y que han devenido constituidos y constituyentes de las relaciones de saberpoder, propias del sistema mundo moderno-colonial.

El concepto de *diferencia colonial* apunta a la manera como se produjo, se produce aún y se localiza la alteridad en las jerarquías globales del sistema mundo moderno-colonial, a partir de distinciones ontológicas tales como raza, género y trabajo. Estas diferencias fueron y son fundamentadas en la supuesta “imposibilidad” de acceso a la racionalidad trascendental de las comunidades subalternizadas, por medio del uso de ciertos procedimientos y saberes expertos, como, por ejemplo, la teología, la medicina y las ciencias sociales modernas. A partir de estas se generaba y se genera un ejercicio conceptual de captura de la diferencia que agencia la supuesta necesidad de representatividad y tutelaje de la alteridad colonial por parte del hombre burgués-blancoheterosexual-cristiano. Dichos saberes construían una imagen del otro: deseado y valorado como buen salvaje, ingenuo, bárbaro, caníbal, demoníaco e irracional; o bien como imagen perviviente del pasado más remoto de la humanidad occidental (Said, 2004, p. 22). En este sentido, la constitución del otro —o del menor de edad para el caso del occidentalismo— como naturalmente diferente y predecesor o heredero, en el marco de la teleología histórica del progreso supuso cierta función de saber-poder que sustentaba y justificaba la necesidad de la gubernamentalidad sobre la población colonizada como un ejercicio biopolítico de control de la diferencia, a partir de una empresa civilizatoria que se asoció en diferentes momentos con enunciados tales como salvación, progreso, desarrollo y reconocimiento (Grosfoguel, 2006; Escobar, 1996).

Para la perspectiva de análisis de la diferencia racializada, la colonialidad es un fenómeno constitutivo de la modernidad y no solo un agregado de esta como señala Dussel: el ego cartesiano estuvo precedido un siglo por el ego *conquiro*. Por el contrario, la perspectiva intercultural se consolida a partir de lo que Mignolo ha denominado un “pensamiento de frontera”. Es decir, la interculturalidad busca potenciar articulaciones que permitan la emergencia de un pensamiento *otro* desde las localizaciones racializadas y subalternizadas del sistema mundo moderno-colonial. La opción intercultural busca articular la diferen-



cia racializada, con el fin de permitir la emergencia de la multiplicidad y enriquecer la experiencia a partir del diálogo entre culturas radicalmente irreductibles a la universalidad trascendental que corresponde al modelo clásico de Estado liberal. La opción intercultural se posiciona, entonces, críticamente frente a las pretensiones propias de los universalismos totalizantes que esencializan la identidad indígena y, en general, a la otredad a partir de la diferencia colonial.

La interculturalidad no tiene una pretensión de alcanzar una sociedad ideal en la que las culturas se reconozcan en su diversidad formal, pero mercantilizadas a partir de la producción de la diferencia poscolonial. Más bien se posiciona de manera crítica frente a estas perspectivas multiculturales, pues considera que erotizan y exotizan la diferencia agenciando la recreación de las jerarquías etnoraciales en el marco de la sociedad globalizada neoliberal.

Por su parte, la interculturalidad se asume en y desde la frontera del sistema mundo-moderno colonial, como un ejercicio de diálogo radical entre múltiples e irreductibles experiencias coloniales de mundo, las cuales se han distribuido y localizado por medio de las relaciones de poder propias de la modernidad-colonialidad. Esto implica una actitud que supone tomar en serio la alteridad a partir de un diálogo en el que las partes se transforman en el proceso. Supone un devenir otro en la conversación y una transformación de los términos desiguales de la negociación cultural que han tenido lugar hasta ahora. En palabras de Dussel:

No se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folclórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto trans-moderno (y sería entonces una Trans-Modernidad) por subsunción real del carácter emancipador racional de la modernidad y de su Alteridad negada (“el Otro de la modernidad”), por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional). (Dussel, 1998, p. 50).

De igual forma, la interculturalidad se distancia de los fundamentalismos neoconservadores que esencializan la identidad cultural a partir del relativismo

propio del “todo vale”. No se trata de una vuelta a un pasado perdido e idealizado (enunciado propio de la diferencia colonial), sino que se procura la superación transmoderna de la diferencia colonial misma. Hablamos de una negación de la violencia epistémica constitutiva de la modernidad-colonialidad que no pretende recurrir a las mismas formas hegemónicas de proceder, pues reproduciría la negación de la otredad por medio de los mismos procedimientos esencialistas. La transmodernidad a la que apuntan las perspectivas interculturales no busca negar la razón con el fin de defender el irracionalismo fundamentalista. Busca, más bien, propiciar una razón dialogal entre los condenados de la tierra, al abandonar de una buena vez la razón trascendental y así posibilitar una hermenéutica político cultural de carácter pluritópico.

La emergencia de un paradigma otro de racionalidad, basado en el diálogo intercultural, no pretende que los agentes que se encuentran en la conversación suspendan por medio de un “velo de ignorancia” sus condiciones existenciales; por el contrario, que en la mediatización de la interacción social construyan su identidad y devengan otros en el proceso: “En estos debates interculturales la “identidad” (...) es precisamente lo que está por construirse” (Mignolo, Maldonado-Torres & Schiwy, 2006, p. 125). De esta manera, la identidad no se asume como la localización agenciada desde la diferencia colonial, más bien se asume como un proceso de interacción que es conflictivo y se constituye en la mediación político cultural. La identidad no sería, pues, sustancial, sino un complejo proceso de carácter intercultural y, por tanto, intertextual; o, como la denomina Bajtín, “polifónico”: “Se trata de descolonizar tanto la imagen del indio como también la misma colonialidad del pensar” (Mignolo et al., 2006, p. 127).

La acción decolonial-intercultural en el marco de la ética y la política de la liberación

En este artículo se sugiere un diálogo entre aquellas unidades conceptuales éticas y políticas que a menudo se presentan como opuestas, como un medio que permita delinear conceptualmente la acción decolonial. Esto se realizaría —hipotéticamente— en el ejercicio intercultural, de manera empíricamente eficaz y posible. En esta parte del escrito se propone utilizar la propuesta ética-política contemporánea del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel en cuanto herramienta conceptual que, al evidenciar el hecho de que los principios éticos no son resultado de una discusión en la que todos los participantes se en-

cuentran en una posición simétrica (y al resaltar así la preservación y el aumento de la vida como principio ético fundamental), abre campo para una reflexión en la cual, desde la política de la liberación y los planteamientos del giro decolonial, se gane concreción y complejidad en una acción concreta intercultural.

Por tanto, se parte de la propuesta ética presentada por Enrique Dussel en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), y del desarrollo que el autor hace de esta en *La política de la liberación* (2007), a fin de estar en capacidad de aterrizar este planteamiento en un campo conceptual como el del giro decolonial, y así con estas herramientas bosquejar una acción política de horizonte ético en el que los principios material y formal dusselianos devengan factibles a la acción que se esboza al final de este texto. A esta la denominaré “acción decolonial-intercultural”, con el propósito de acercarme a la respuesta de cómo realizar una acción intercultural que no devenga “sutil y contradictoriamente en una nueva narrativa maestra en nombre de la diferencia colonial” (Restrepo, 2010).

El denominado “giro decolonial” busca desmontar estructuras de poder, romper con formas de acceder al saber, impedir la formación de concepciones maniqueas de la sociedad y hacer temblar los cimientos bajo los cuales se erige nuestro conocimiento. Como enunciado conceptual y práctico plantea la posibilidad de crear nuevos lenguajes y nuevas posibilidades de acción política. Si el capitalismo² amenaza hoy la vida de la humanidad en su totalidad, es necesario un nuevo lenguaje que dé cuenta de esta complejidad y plantee salidas en un tiempo en el que parece imponerse la decolonialidad como una necesidad ética y política (Castro-Gómez, 2007).

Es en este marco en el que se inscribe la propuesta: si la colonialidad opera mediante mecanismos institucionales (Restrepo, 2007, p. 302), la decolonialidad también puede hacerlo y reestructurar esos espacios. Así, por ejemplo, es interesante recordar en este punto la propuesta de refundar el Estado bajo una perspectiva decolonial (Walsh, 2006), la cual se encuentra con la de Dussel y su planteamiento en torno a la necesidad de las instituciones como mediación entre la *potentia* y la *potestas*, con el fin de lograr el principio ético-político del mandar obedeciendo.

2 El capitalismo no debe entenderse solo como un fenómeno económico, ni solo como un sistema cultural; su funcionamiento se da en red.

Por tanto, el diálogo que propongo entre la ética, la política y el giro decolonial se centra en encontrar “zonas de contacto”, un poco en referencia a la experiencia y la utopía (Grossfoguel, 2006, p. 20), las cuales permiten pensar la posibilidad teórica y a la vez práctica de humanizar lo deshumanizado mediante una acción decolonial. En este sentido, el proyecto decolonial (Maldonado, 2007) da su primer paso hacia la desestructuración de las matrices del saber, del poder y del conocer mediante la reflexión, la ética y una política que permita una polifonía y, a su vez, diálogos con la diferencia. En este caso, la construcción teórica dusseliana que servirá como marco para la reflexión intercultural.

La ética de la liberación

La ética de la liberación no es una ética basada en un único principio. Es una ética cuyo fundamento se construye a partir de la correlación de tres principios codeterminantes a los que Dussel dedica los tres primeros capítulos de su obra. Esta constituye un momento de la filosofía de la liberación que se propone como una arquitectónica categorial a desarrollar en obras futuras, y subsume —aunque la ubica en momentos diferentes del sistema arquitectónico— la ética comunitarista (p. ej. A. MacIntyre, Ch. Taylor y M. Walzer) y su inspiración histórica y valorativa, al poner especial atención en el nivel material de la ética, pero articulándola de tal manera que le sea posible superar su inconmensurabilidad particularista, de modo que se abra a lo que Dussel (1993) denomina un “universalismo de contenido”. Subsume además las morales formales procedimentales (p. ej. Kant, Apel, Habermas) al reconstruir su función en el proceso ético, con el propósito de que permitan clarificar el momento de aplicación del principio material de la ética. Además, se vale, finalmente, de la pragmática (p. ej. Ch. Peirce o H. Putnam) y la teoría de sistemas (p. ej. N. Luhmann) en la construcción del momento más relevante de la propuesta: el momento en el que la verdad material y la validez intersubjetiva devienen factibles.

Difícil y sospechosa puede aparecer la propuesta de la ética de la liberación al presentarse como una ética cuyo contenido es la vida. El propósito es, entonces, explicar cómo superar el mero naturalismo o el darwinismo, al plantear una ética cuyo principio de verdad material no fundamenta la reproducción de la vida del más apto, sino del excluido (o los excluidos), lo cual posibilita que desde la vida concreta de cada ser hu-



mano se dé voz a los oprimidos, y se juegue esto allí donde se afirma la dignidad negada de la víctima.

Es este proceso de afirmación de la vida —por el cual se niega lo negado y sirve como origen del proceso crítico de esta ética material positiva—, que en oposición a los postulados kantianos³ rescata la labor del sistema afectivo-evaluativo humano en la constitución del principio material de la ética, sin que esto implique el desconocimiento del papel que los ámbitos de la concensualidad y la factibilidad tienen a la hora de alcanzar lo factiblemente bueno. Se trata, entonces, no de una negación de lo formal, sino de una crítica al descuido del consciencialismo de los aspectos corporales y los procesos no intencionales humanos.

Así, entonces, la ética de la liberación se distancia de la forma en que la ética material anglosajona ha situado en el ambiguo concepto de la felicidad el contenido de la ética, puesto que esto ha servido de marco al capitalismo y ha validado cierto subjetivismo consumidor. Señala, además, la ilusión utópica del utilitarismo de la totalidad de la población completamente feliz en el actual sistema económico, dado que este requiere de la acumulación de riqueza objetiva, únicamente condicionada por la felicidad subjetiva de los propietarios de los diferentes bienes. Tal desconocimiento del dolor y la infelicidad, generado por el aumento de la pobreza que constituye la esencia del capital, no significa que los empiristas contribuyeran de manera importante a destacar la relación que existe entre ética y economía, expresada —aunque de manera diferente— en éticas posteriores cuyo contenido también es material, pero de naturaleza crítica (p. ej. la de Marx⁴).

Por otra parte, la ética de la liberación rescata el interés del comunitarismo por recuperar la historia de las eticidades y su labor, al indicar lo ilegítimo de la hegemonía del ethos eurocéntrico y su pretensión de universalidad, pero señala el hecho de que esta propuesta ética no establece un principio material universal y niega la posibilidad de la importancia de un diálogo intercultural no eurocéntrico. Dicho de otra manera, la propuesta ético-liberadora recupera la intención comunitarista de liberarse de pretensiones absolutistas, y entiende que los conceptos

morales no se pueden analizar independientemente de su historia, sin que esto implique que se esté de acuerdo con que cada comunidad desarrolle un esquema propio ético intraducible.

Dussel (1998) propone una ética de contenido material no subjetivista, pues su criterio es “la vida”, no la felicidad” ni “la buena vida”. “Vida” que es principio propio de toda unidad viva desde la célula hasta los seres humanos sociales, y en razón del cual se establece su universalidad, puesto que no surge en la conciencia sino aun antes en el sistema afectivo-evaluativo (no intencional) humano, compartido con organismos tan antiguos como los reptiles, y que solo deviene analítico por mediación de una capacidad exclusiva de los seres humanos: el lenguaje.

Al avanzar por el camino crítico de la ética de la liberación a través de las morales formales, Dussel (1998) llega finalmente a los integrantes de la segunda escuela de Frankfurt.⁵ Comienza así por reconocer la importante labor de Apel a la hora de superar el solipsismo kantiano, sin que esto le implique abandonar la crítica a la forma en cómo la ética del discurso permite que la separación entre lo formal y lo material la afecten. Tal desconexión entre la norma básica de la ética (procedimental) y el mundo de la vida, convierten el consenso en una quimera solo realizable en condiciones simétricas y cuya aplicación depende de una ética de la responsabilidad,⁶ situada en el nivel estratégico y responsable de la transformación de las instituciones (necesaria también para una futura ética de los argumentos).

La anterior proporciona la diferencia fundamental con la propuesta éticoliberadora, de acuerdo con la cual la normalidad es asimétrica y es la razón de por qué la transformación de las instituciones debe darse de manera sistemática y simultánea a la crítica de las asimetrías que impiden la reproducción de la vida. En el caso de Habermas, rescata la continuidad del trabajo del filósofo alemán en torno a la esfera de lo público y a la validez intersubjetiva de la argumentación.

3 Recordemos que para Kant el “instinto” humano de conservación de la vida carece de contenido moral, y la facultad “apetitiva” de este es egoísta (Dussel, 1998, p. 93).

4 Dussel señala que Marx utiliza la economía para presentar su propuesta, la cual es, ante todo, ética (Dussel, 1998, p. 131).

5 Dussel distingue con claridad entre Horkheimer, Marcuse y Adorno, miembros de la Escuela de Frankfurt en su etapa crítica, y Apel y Habermas, quienes representan una etapa de Frankfurt más pragmática pero distante de la crítica propia de la primera etapa.

6 En la obra *Hacia una filosofía política crítica*, Dussel (2001) equipara ética de la responsabilidad y ética de la liberación.

Una vez se ha explicitado este panorama, se distingue entre el criterio material de la ética de verdad práctica y el criterio formal de la moral de validez moral intersubjetiva, con el fin de disintir de aquellos formalismos que niegan la posibilidad de una verdad práctica no meramente consensual (Dussel, 1998, p. 202), al contraponer la propuesta ético-liberadora como posibilidad de articular una teoría de la validez con una teoría de la verdad no formal, en la que la primera no deja de ser importante sin que esto signifique que se pueda prescindir de la segunda.

En cuanto a la factibilidad de la ética esta debe entenderse como un proceso (no solo un procedimiento); es un ejercicio de la razón instrumental y estratégica (en un primer momento), y de confrontación (en segunda instancia) de los principios éticomaterial y moral formal, que resulta en un obrar ético a partir del cual se ejecutan acciones “posibles” enmarcadas desde la verdad práctica y la validez instrumental. Es este el movimiento por el cual se alcanza la síntesis del momento material de la ética y formal de la moral —desde la factibilidad de ambos—, y se logra así la unidad real o sintética de la eticidad propiamente dicha (Dussel, 1998).

Un breve acercamiento a la política de la liberación. La historia mundial y la crítica: una introducción necesaria

Antes de empezar con la arquitectónica es necesario realizar una breve mención al tomo I de la *Política de la liberación*, titulado “Historia mundial y crítica”. En este texto Dussel se propone realizar una “contrahistoria” de la filosofía política, cuyo lugar de enunciación tenga como base “el dolor de los oprimidos de las excluidas y los excluidos, de los condenados de la Tierra de la historia” (Dussel, 2007, p. 13).

La historia mundial y crítica supera el helenocentrismo de las filosofías políticas clásicas, pues si bien estas comienzan en Grecia, la historia crítica inicia su reflexión en torno al tema de la voluntad de vivir del *homo sapiens* y tiene en cuenta los sistemas legales en Mesopotamia, Egipto y otras civilizaciones, como, por ejemplo, el imperio Inca y el Azteca, la política en Irán, en India, China, etc. En segundo lugar, busca superar el occidentalismo, en la medida en que la historia crítica es un ejercicio deconstructivo que pretende visibilizar y recordar la importancia de Oriente en la construcción del pensamiento occidental. En tercer lugar, la historia crítica supera el Eurocentris-

mo, ya que tiene en cuenta el aporte de otras culturas distintas a la europea. En cuarto lugar, la periodización clásica, por la cual se organiza la historia de la filosofía política según la historia de Europa, se supera con una que trata de establecer los acontecimientos en forma de sistema con la adopción de la visión wallersteiniana de sistema mundo. En quinto lugar, la historia crítica intenta superar cierto secularismo tradicional de algunas filosofías políticas que olvidan la influencia del cristianismo y el desarrollo teológico. En sexto lugar, la historia crítica supera el colonialismo teórico e intelectual de los que leen e interpretan la filosofía política en el marco de la problemática propia de la metrópoli, sin captar la especificidad de los problemas geopolíticamente importantes en y desde la territorialidad poscolonial.

De igual forma, en la historia crítica América Latina es un lugar y un acontecimiento central de la Modernidad, al redefinirla y replantearla cómo debe entenderse. Si se ubica a América Latina en la Modernidad puede afirmarse que Bartolomé de las Casas, Francisco Suárez y Ginés de Sepúlveda son los primeros filósofos políticos modernos, mucho antes que Bodín, Hobbes o Locke (versión que sostiene el canon académico de la filosofía política).

La historia crítica de la política de la liberación —me parece importante insistir en este punto— es una historia situada, localizada en un sujeto de enunciación y un lugar socio-histórico que se encuentra en los vencidos, lo cual comprende a las víctimas de la

Modernidad y los excluidos del proceso de globalización, entre otros, por lo que se exige la construcción de un “metarelato crítico con pretensión de verdad, a fin de que el imaginario de las víctimas pueda proyectarse con sentido global” (Dussel, 2007, p. 16).

El giro descolonizador en la historia mundial y crítica

Más allá del interesantísimo y fructífero contenido del metarelato de carácter positivo que plantea el profesor Dussel, me interesa profundizar en la propuesta final de este primer tomo de la política, en lo concerniente al tema del giro descolonizador. Para el profesor argentino, el giro descolonizador puede ubicarse históricamente a lo largo del siglo XX cuando la izquierda y el marxismo abandonan su carácter eurocéntrico y descubren el pueblo concreto oprimido y excluido, así como su corporalidad



sufriente, de manera que se constituye ese “pueblo” en el referente principal del quehacer político (Dussel, 2007).

La política de la liberación en su conjunto se explica entonces por este “encuentro” con el pueblo (que fue, por demás, bastante complejo). En la medida en que la mayoría de corrientes de izquierda confundieron e igualaron las categorías clase obrera y pueblo (por su visión eurocéntrica, desde luego), esto los llevó a simplificar fenómenos sociales de gran complejidad como, por ejemplo, el mundo indígena campesino etc. Igualmente, la excesiva confianza de estos movimientos en las leyes necesarias de la economía (en una tergiversada lectura de Marx) generó un desprecio hacia lo político, de modo tal que la revolución —dentro de este marco— es el único acto pensable y posible de transformación

Eso impidió prácticamente a todos los partidos comunistas latinoamericanos realizar políticas efectivas con consecuencias reales, así como mantenerse en la oposición. Por esto, J. C. Mariátegui, incluyendo posteriormente la del “fara-bundismo y otros movimientos históricos de los diversos países que concluyeron con la Revolución cubana, significaron una mayor comprensión de lo popular (Dussel, 2007, p. 483).

A este primer periodo del giro descolonizador se le señala como “El tiempo de los precursores”, del que hacen parte pensadores como Juan B. Bustos, José Martí, José Carlos Mariátegui y Sergio Bagú, entre otros, quienes pueden acercarse al imaginario popular latinoamericano: a las luchas y las memorias de un pueblo y de sus héroes, a las esperanzas y a las creencias que la izquierda ortodoxa y dogmática despreció (por ejemplo, la cultura religiosa propia de los pueblos latinoamericanos se negó en nombre de cierto ateísmo abstracto).

Es la Revolución cubana el acontecimiento histórico en el que culmina este proceso, con un “sabor” distinto a las revoluciones socialistas europeas, y la cual supo mediante una posición heterodoxa, política y anti dogmática articularse con el imaginario y el sentir popular.

El siguiente paso en el giro descolonizador se encuentra en la Unidad Popular chilena, en el Gobierno de Salvador Allende (1970-1973). Esta revolución socialista y democrática saca la política de la izquierda del campo militar al campo de lo político, programa que no se desarrolló por la injerencia norteamericana en la implantación de la dictadura genocida de Augusto Pinochet.

La teología de la liberación —de enorme significación política entre el derrotismo de la izquierda a mediados de la década de los setenta— y la Revolución sandinista inauguran una nueva manera de articular lo popular con la política revolucionaria: “La poesía, la estética, la cultura, la religión crítico-liberadora entran por primera vez en la política revolucionaria latinoamericana” (Dussel, 2007, p. 496); aunque el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) fue en su origen una insurrección militar, permitió siempre la pluralidad política, la oposición y la libertad de prensa. Lo “nuevo” del sandinismo es que logra articular cultura, religión e imaginario popular.

El último paso es el movimiento zapatista en México, de 1994. En este el rostro indígena aparece en el campo político mexicano como un reto a la izquierda ortodoxa latinoamericana: los distintos de los diferentes, lo explotados de los explotados irrumpen.

Teóricamente, esta irrupción implica un desplazamiento de la clase como categoría social, así como la consideración de la etnia y de la raza, o en palabras de Dussel, “agregar al campo cultural (indígena) el aspecto racial (clasificación fundamental en la colonialidad del poder de Aníbal Quijano)” (2007, p. 498). El zapatismo pone en cuestión muchas categorías de la filosofía política tradicional y del marxismo estándar con mayor creatividad teórica que cualquier otro movimiento revolucionario anterior. El ejército de Liberación Nacional (EZLN), de raigambre marxista tradicional, choca con el mundo indígena y este le enseña a internarse en el imaginario popular maya. Al vanguardismo lo reemplaza la retaguardia, de manera que surge el *mandar obedeciendo*, una forma nueva de hacer política, la cual intenta caracterizar Dussel en la *Política de la liberación*. La revolución se transforma en un espacio ético en el que —más allá del fin de la propiedad privada, o la socialización de los medios de producción—, la revolución significa la posibilidad del ser humano de tener un espacio de dignidad (Dussel, 2007).

La arquitectónica

La arquitectónica debe entenderse como la base categorial de la construcción crítica general de todo el sistema de las categorías de las filosofías políticas burguesas. Es la categoría que organiza todas las demás, el poder político que se “escinde por la diferencia ontológica originaria entre lo que denominaremos *potentia* (poder político todavía en sí en la comunidad política o el pueblo) y *potestas* (el ejercicio delegado del poder político institucionalizado)” (Dussel, 2009, p. 12).

La *potestas* se divide en ejercicio del obedencial del poder, que se realiza en la medida en que las instituciones cumplen las funciones y las exigencias que la comunidad política les provea. Igualmente, este puede fetichizarse, lo cual sucede cuando el poder político se corrompe y se torna autorreferente; lo político sería entonces el despliegue del poder político como *potentia* que se expresa como *potestas* (Dussel, 2009).

La arquitectónica, por tanto, consiste en la propuesta teórica dusseliana alrededor de la idea de la relación entre *potestas* y *potentia*, lo cual abre la posibilidad de construir un edificio de categorías siempre abierto, localizado en la periferia, desde un giro decolonial que exige la descripción de nuevos momentos en la filosofía política. La arquitectónica es el momento abstracto que se advierte de una vez, descarta la complejidad de lo concreto a la que se le va a dedicar un tercer tomo (“La crítica”) que aún no ha sido publicado. Dussel avisa entonces un momento constructivo (ontológico-fundamental) y un posterior momento deconstructivo; por tanto, y esto es importante tenerlo claro para que el lector no caiga en confusiones, en la arquitectónica Dussel no va a encargarse de las contradicciones del sistema, los conflictos y el ejercicio del poder como dominación, sino del nivel abstracto de la política. Es, en definitiva, un edificio teórico para pensar filosófica y radicalmente cualquier problema político empírico concreto.⁷ No deja de resultar paradójico que Dussel plantee la posibilidad de que la política tenga principios universalmente válidos, a la vez que afirme el carácter localizado de su teoría y la no contradicción con la incertidumbre en la decisión política.

⁷ Como se afirma en la introducción de la Arquitectónica: “Esta política de la Liberación, entonces, ayudaría en la clarificación de las categorías más abstractas, primeras básicas que sería conveniente que el ciudadano de la calle, el militante de los partidos, los representantes que ejercen el poder delegado hubieran problematizado aunque sea inicialmente” (Dussel, 2009, p. 15).

El campo político presupone ontológicamente siempre *a priori* ciertas condiciones universales normativas. Así, con el fin de que la acción política y las instituciones sean políticas y no otra cosa, en esta relación se admite la posibilidad de contradicción, de incertidumbre y de contingencia, que es posible, coherente e inevitable en el largo plazo, sin ser excluyente con la universalidad, sino que se articulan y codeterminan en el campo de la política (Dussel, 2009). En este orden de ideas, el fundamento de la filosofía política es un contenido material —o en otras palabras— la determinación material (ecológica, cultural, económica etc.) del campo político se hace necesaria en un contexto como el de América Latina, África, Asia y Europa Oriental, donde las condiciones son precarias y la mayoría de la población no tiene garantizada la supervivencia en lo más mínimo.

El despliegue arquitectónico del poder político Dussel lo aborda en tres temas: (a) el modo propio de la modernidad del ejercicio de dicho poder; (b) una muestra de filósofos que describen lo político desde alguna de sus determinaciones que indican un aspecto de la cuestión, pero pierden su complejidad al postular una fundamentación única de lo político; y (c) en un tercer momento en el que se indican las categorías, los niveles, los sistemas y las esferas necesaria para entender la arquitectónica.

El punto (a) hace referencia a la Modernidad y la forma propia de ejercer el poder únicamente como dominación: al conquistar al otro, al indio, y al doblegar a Asia y a Europa, el ego *conquiro* (el “yo conquistador”) se ejerce durante la Modernidad sin competencia alguna, de manera que hace lo que le plazca sin límite en otra voluntad que lo obligue a pactar en una situación de simetría.

Es por eso que Europa en sus colonias plantea un mundo colonial asimétrico en el que la relación social es una relación de dominio. A esta descripción negativa del poder político reaccionará siempre el anarquismo, en cuanto un movimiento que necesita otra descripción del poder (poder en sentido positivo) que le permita ejercerlo de una manera propia con responsabilidad, de forma justa y con conciencia normativa; en este sentido, supondrá el lector que la visión Moderna del poder no sirve para una política de principios o normativa (Dussel, 2009).

En relación con el punto (b) se describen las falacias reductivas de lo político, las cuales son posiciones filosóficas que fundamentan lo político en uno de sus



aspectos — necesarios, pero no suficientes—, y desconocen así la complejidad y otras determinaciones que actúan de manera sincrónica y simultánea. De ahí que se propongan distintas visiones de lo político: por una parte, la política como acción estratégica, es decir, la política como un actuar con virtud, de forma práctica, con astucia, pensando en la sobrevivencia; sin embargo, advierte que dicha estrategia sin instituciones que la sustenten no sirve a largo plazo.

En cuanto a la política reducida a una teleología instrumental medio-fin (consiste en ver la política como una acción estratégica que tiene una finalidad), cabe afirmar que si la racionalidad del campo de la política en esta perspectiva se mide con base en si los medios son adecuados para lograr determinados fines condicionados por la cultura y, normalmente, incuestionables, esta política termina por ser irracional, ya que no puede cuestionar el fundamento y desemboca en un formalismo destructivo. Respecto a la definición schmittiana de la política como competencia amigo-enemigo, si bien es una relación de fuerza existente dentro del campo político, no aclara necesariamente en qué consiste eso de lo político.

Otro punto de vista es el que sostiene Antonio Gramsci, quien percibe la política como hegemonía. Si bien se acepta su importancia como explicación dentro del campo político, de nuevo es necesario complementar esta visión con la posibilidad y la problemática frente a las instituciones (Dussel, 2009). La siguiente forma de entender la política es reducirla a un consenso discursivo, visión de la propuesta habermasiana y de K. O. Apel. Desafortunadamente, esta invitación cae en un formalismo, en la medida en que no integra la esfera material y económica en sus reflexiones, es decir, cuando plantea la legitimidad del discurso y sus principios olvida describir el poder político del Estado y las instituciones en general. Además, porque la concepción de la argumentación de tipo estándar que maneja es muy reducida y elimina la posibilidad política de dar razones a expresiones de tipo popular. Posteriormente, la política puede considerarse como un espacio de negociación de acuerdos para resolver conflictos que, si bien Dussel acepta, es aún insuficiente en la medida en que esta posición no aclara los siguientes interrogantes: ¿Cuáles son los tipos de conflictos que pueden presentarse? ¿Son solo los conflictos políticos o más bien conflictos en otros campos que atraviesan el campo político? ¿Cuáles son los criterios de negociación? ¿Todos los conflictos son negociables? Temas que serán parte de la crítica y no de la arquitectónica cuyo

carácter, es necesario repetir, es abstracto y pacífico. Frente a la tesis según la cual la determinación esencial de la política es la superestructura de lo económico, debe negarse el carácter de superestructura de la política (Dussel, 2009), y afirmar que esta es más bien autónoma al ser la vida humana la última instancia. En cuanto a las posiciones que plantean lo político como independiente de lo económico, se afirma que ambos campos son interdependientes, distintos y se relacionan de forma compleja: al fin y al cabo, la justicia económica (así como la política en la reproducción de la vida de los ciudadanos) es esencial. En cuanto a la posición que asume la política con referencia exclusiva al Estado o como lucha por su disolución, es necesario plantear una mediación que está dada por entender la política no solo como una acción estratégica, sino también como construcción de instituciones. Otra de las falacias reduccionistas y contra las que la política de la liberación se resiste, es la que concibe la política como la afirmación o la absoluta negación de principios normativos en las que se enmarcan propuestas como las de K. O. Apel, R. Rorty y Ernesto Laclau. La propuesta de Dussel es que se debe estudiar la política y lo político en su complejidad y en relaciones coconstituyentes, sin caer en unilateralismos o contradicciones.

La descripción que Dussel enfrenta (arquitectónica, de categorías, niveles, esferas, etc.), forma parte de una totalidad llamada “orden político vigente”, del cual el filósofo debe partir. Este orden político que se analiza como totalidad nunca se cierra y siempre implica unos excluidos. Esos excluidos lanzan un proceso de lucha por sus reivindicaciones desde la alteridad o la exterioridad del sistema. Al reformular la teoría de Apel, Jhon Rawls se propone tres niveles de lo político: en el “Nivel A” se encuentran los fines de la acción política concreta. En el “Nivel B” las instituciones políticas, y en el “Nivel C” los principios políticos. A los niveles B y C le corresponden las esferas de lo material, lo formal y la factibilidad. Estas esferas son cruces entre diversos campos, lo que explica porqué los principios normativos y las instituciones de la política deben abordarse desde dichas esferas que codeterminan y son determinadas por el campo político.

Contrario a lo que creía Hegel, Dussel hace de la comunidad un elemento determinante en el momento de la voluntad como *potestas*; aquella debe disponer las mediaciones que permitan promover el aumento de la vida, función que desempeñaba en las sociedades primitivas el macho dominante: él se torna en la

posibilidad de unir voluntades. Ahora bien, la acción política no culmina con la voluntad; después de este momento se halla el lenguaje como una estación final de lo político, pues será el lenguaje el que permita llegar a acuerdos. Así las cosas, la política se encarga de articular las voluntades de los miembros de la comunidad para que puedan ejercer las mediaciones prácticas que son necesarias en el aumento de la vida humana de esta. Al respecto, Dussel afirma: "Para que el poder pueda efectivamente poner o instituir los medios políticos realmente fundados en la participación activa de los ciudadanos, es necesario el consenso racional a fin de unificar la fuerza o potencia efectiva en cierta dirección" (Dussel, 2009, p. 58).

La acción ético-política-decolonial-intercultural⁸

En este apartado se intentará proponer una articulación entre la ética y la política de la liberación en lo que he denominado "la acción decolonial intercultural", la cual es múltiple en sí misma, es decir, frente a la colonialidad no basta descolonizar el saber y dejar las relaciones de poder o del ser inmóviles, sino que esta matriz de poder debe atacarse en su conjunto.

La colonialidad es un proceso, es una práctica y a la vez una apuesta teórica. Así, en el marco de la política de la liberación dusseliana ubico la acción decolonialintercultural en el nivel estratégico, y en el nivel de las instituciones o de las mediaciones. Iniciaré con una delimitación de los contornos teórico-prácticos de la acción decolonialintercultural, la cual, basada en la alteridad o en la responsabilidad ética por el otro, se relaciona directamente con la interculturalidad.

Luego, se plantearán algunos límites de la propuesta de la acción decolonialintercultural que, como tal, es una puerta abierta para futuras conceptualizaciones y aproximaciones. En lo que sigue propondré una acción decolonial-intercultural en la que se reconocen tres niveles: el primero, el de reconocimiento del otro; el segundo, el de la razón estratégica; y el tercero, la posibilidad de autorreconocer los límites y los alcances de la teoría expuesta. Esta propuesta de acción decolonial-intercultural tiene como trasfondo un principio material universal: la vida del excluido; la posibilidad de producir, reproducir y mantener la vida, al reivindicar la importancia de un diálogo intercultural no eurocéntrico.

8 Otro intento de describir esta acción que no tiene en cuenta la interculturalidad se encuentra en Patarroyo (2017).

En la medida en que el sufrimiento de las víctimas tiene un carácter universal, su liberación significa la disolución de todo el sistema. De este modo, se da la siguiente "ruta de acción decolonial-intercultural" que puede ser análoga a la acción ética expuesta por Dussel: 1. Se reconoce y crítica el orden de colonialidad; 2. Se proclama la necesidad de la disolución del sistema de colonialidad vigente; 3. La acción decolonial-intercultural es un llamado a la responsabilidad por el otro como presupuesto a todo consenso, a todo argumento, a toda práctica; 4. Reconocimiento del otro como origen de las instituciones; 5. Transformación de las instituciones desde la diferencia y la exclusión; 6. La realización del poder obediencial: el mandar obedeciendo de las instituciones.

La acción decolonial-intercultural parte de la conciencia misma del proceso de colonialidad, y su actuar se relaciona en un encuentro con el otro, ya que la acción decolonial-intercultural no es solipsista, sino que busca generar puentes con el otro. En este sentido, podemos hablar de la interculturalidad o de proponer una polifonía en el ámbito del saber, de manera que se abre paso la necesidad de generar espacios de diálogo de saberes y rechazar la lógica de inclusión-exclusión que pretende la desaparición del conocimiento alternativo al occidental, mediante su subsunción o del consenso liberal.

No puede pretenderse la aprehensión del mundo a través de una única fórmula que niega filosofías milenarias y propias de una tierra, espacio y experiencia determinadas. Permitirlo es comprimir todo este conocimiento en un pequeño espacio que subsiste bajo parámetros lineales que se configuran entre la moral cristiana del bien y el mal, y en las prácticas racionales de desarrollo-subdesarrollo.

La primera característica de una acción decolonial-intercultural es que respeta los principios de normatividad de la política, puede tender puentes, abrir polifonías y consensos de los excluidos y de las víctimas, de acuerdo con su especificidad (no es lo mismo ser indígena que afrocolombiano, mujer y lesbiana, por ejemplo). Es así como se puede plantear, inicialmente, que una acción decolonial debe ser intercultural, debido a que el discurso multicultural y pluralista propuesto desde el liberalismo se agota en el devenir de la eterna inclusión de lo diverso, enmascarado por posiciones de dominación y subordinación a una cultura mayoritaria que responde a la matriz de raza blanca caucásica,



masculina y heterosexual, así como a una posición económica dominante (Patarroyo, 2007).

De acuerdo con Catherine Walsh:

El concepto de Interculturalidad tiene una significación en América Latina, ligada a geopolíticas de lugar y espacio, desde la histórica y actual resistencia de los indígenas y de los negros, hasta sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que la idea simple de interrelación (o comunicación, como generalmente se lo entiende en Canadá, Europa y EE. UU.), la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política. (Walsh, 2007, p. 39).

Por tanto, la apuesta en este sentido es consolidar conocimientos que se entiendan subjetivos, temporales, espaciales y locales, es decir, totalmente identificables. La puesta en escena es generar lugares comunes a la diversidad, en los que se pueda dialogar sin temor al exterminio, el rechazo o la invisibilización o absorción, esto es, tener la posibilidad de plantear soluciones en una Latinoamérica diferenciada y extendida.

Para esto, la acción decolonial tendrá que descolonizar el saber y el poder, tender puentes hacia otras culturas y descolonizar el saber al afectar, por ejemplo, espacios como la universidad, de manera que favorezca la transdisciplinariedad y la trascurturalidad (Castro-Gómez, 2007), en pos de transformar las prácticas y las ideas eurocéntricas.

Así, la acción decolonial debe llevar a la praxis el ejercicio que Maldonado (2007) denomina “diversalidad radical”, al catalizar espacios que permitan relaciones dinámicas no condescendientes entre los movimientos sociales y las élites intelectuales.

Frente a la colonialidad del saber y del poder, la acción decolonial debe propender a la existencia de lugares en los que el conocimiento diverso y su producción tienen participación. Como una acción estratégica frente a la colonialidad del saber y del poder

se debe garantizar un espacio que permita visibilizar otras formas de conocimientos subvalorados, exotizados y sobrevivientes al exterminio civilizatorio.

Estos pensamientos no son procesos derivados de culturas predominantes y de una economía política hegemónica. Sin embargo, tampoco proponen una generación emancipadora, por el contrario, se ofrece como una forma de resistencia mediante la cual se generan espacios en los que se desenmascara el efecto negativo de la colonialidad del poder sobre formas diferenciadas de pensamiento —otredad epistémica— basadas en un lugar específico de enunciación, caracterizado por tiempos, territorios y experiencias definidas. La acción decolonial debe buscar la coetaneidad del tiempo de estas experiencias; en otras palabras, la acción decolonial debe dirigirse hacia la “heterarquía de la múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género” (Grossfoguel, 2007, p. 17) que aún permanecen intactas.

La acción decolonial frente a la colonialidad del ser debe apostarle a la formación de nuevas relaciones sociales intersubjetivas y subjetividades otras, pues hoy más que nunca resistir es reexistir. No se trata de resistir, se trata de vivir de otro modo.

En cuanto al reconocimiento del otro como origen de las instituciones, la acción decolonial busca en el ámbito de lo concreto y de lo falible resignificar instancias de mediación como el Estado, trabajar desde y adentro del campo político y epistemológico anteriormente negado, a fin de resignificarlos y readecuarlos desde la diferencia (desde la exclusión misma), y lograr así realizar el poder obediencial con miras a la creación de una civilización alternativa; si se quiere, la acción decolonial es buscar un tipo de confrontación estratégica con las condiciones subalternizantes establecidas por la colonialidad misma (Walsh, 2006). Cabe aclarar que la acción decolonial no se reduce a una transformación de las instituciones o a una lucha por los derechos.

Límite

Una muestra de la importancia de observar los límites y alcances de la propia teoría colonial y, además, un claro ejemplo de que no pretendo hacer de las herramientas decoloniales una teoría totalizante, me proporciona el profesor Santiago Castro-Gómez.

En *Purus ab macula*,⁹ Castro-Gómez afirma que su trabajo no partirá de reflexiones generales en las cuales, hasta el momento, se ha planteado la problemática de la colonialidad del poder. Su intención es trazar una cartografía con las prácticas locales en la Nueva Granada a propósito del concepto. Con esto, más que dar por supuesto que existe algo así como una entidad universal denominada “colonialidad del poder”, Castro-Gómez parte del supuesto según el cual todo universal (o categorías con pretensiones similares) debe pasar por el tamiz de las prácticas, de modo que sea posible reconocer las inflexiones, las series y los aspectos diferenciales a los que puede conducir el estudio. Así reza en uno de los principios metodológicos que plantea en el inicio del texto:

Identificar la colonialidad como un tipo específico de poder, que en ningún caso subsume o agota el complejo abanico de relaciones de fuerzas presentes en una formación social dada en un espacio-tiempo determinado. No se considerará, pues, la colonialidad como un poder totalizante, como la noche donde todos los gatos son pardos, sino como una *singularidad* marcada inicialmente por el cruce entre otros tipos de poder que funcionan de forma diferente, como son el poder soberano y el poder pastoral. (Castro-Gómez, 2010, p. 79).

Basado en el estudio elaborado en *La hybris del punto cero* (2007), asevera que la colonialidad del poder, en su especificidad neogranadina, emerge del cruce de dos tecnologías de poder: las técnicas soberanas y las técnicas pastorales. Castro-Gómez se vale de Foucault para afirmar que el resguardo actúa como espacio-bisagra entre las tecnologías referidas, pero además como lugar de emergencia de otra tecnología: la colonialidad del poder.

Más que rastrear de manera rigurosa cada uno de los argumentos y fuentes históricas utilizadas por Castro-Gómez en la consecución de su objetivo, me interesa hacer alusión al texto porque parte de unos presupuestos metodológicos que critican con fuerza los postulados con los que la red modernidad-colonialidad funciona. Algo que lo lleva a abstenerse de hablar de la colonialidad del poder en abstracto, como si fuese una categoría ahistórica y atemporal; así lo afirma Castro-Gómez (2010, p. 80):

⁹ Este texto se publicó también como artículo: “Cuerpos racializados, para una genealogía del poder en Colombia” (Castro, 2014).

Considerar estas prácticas locales desde el punto de vista de su *funcionamiento*, lo cual significa que nuestra pregunta no es tanto por el qué de la colonialidad sino por el cómo. Nos interesa saber qué *hace* la colonialidad del poder, para qué sirve, cuáles son sus *técnicas*, su racionalidad pragmática, su *modus operandi*.

El riesgo radica en que la teoría decolonial se convierte poco a poco en centro, y si bien defiende la localización del conocimiento y del saber, es poco lo que de acercamiento local al material histórico puede encontrarse en sus publicaciones, las cuales se reducen al ámbito de lo universitario y de lo académico y privilegian, de nuevo, el lugar de la razón moderna. No reconocen particularidades, como si Latinoamérica fuera un lugar homogéneo: “[Los decoloniales] crean un nuevo canon académico, utilizando un mundo de referencias y contrarreferencias que establece jerarquías y adopta nuevos gurús: Mignolo, Dussel, Walsh” (Casucanqui, 2010, p. 65).

No se observan las resignificaciones, ni el material histórico al que remite ese contexto, y mucho menos la especificidad del lenguaje en los trabajos de la red. Tal vez estemos en la caída hacia un academicismo que no nos deja prestar atención a las dinámicas internas de los subalternos, pues las cooptaciones de este tipo neutralizan. Capturan la energía y la disponibilidad de intelectuales indígenas, quienes pueden verse tentados a reproducir el ventriloquismo y la alambicada conceptualización que los aleja de sus raíces y de sus diálogos con las masas movilizadas (Casucanqui, 2010, p. 63).

No obstante, como una necesidad ética y política:

Necesitamos entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo, pero también con las nuevas teorías de la complejidad. En pocas palabras: necesitamos avanzar hacia (...) el pensamiento heterárquico (...) necesitamos un lenguaje capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red. Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierne sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en los diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. (Castro-Gómez, 2007, p. 18).



CONCLUSIONES

De acuerdo con lo anterior, es importante identificar algunas conclusiones preliminares. En primer lugar, se observa la necesidad de plantear la posibilidad de un derecho y una resistencia intercultural que genere espacios de diálogo de saberes y rechacen la lógica de inclusión-exclusión que pretende la desaparición o apropiación — en términos de mercancía— del conocimiento alternativo al occidental, mediante su subsunción al consenso neoliberal.

En segundo lugar, no puede pretenderse la aprehensión del mundo a través de una única fórmula que niega filosofías milenarias y propias de una tierra, un espacio y una experiencia determinados; permitirlo es comprimir todo este conocimiento en un pequeño espacio solipsista que subsiste bajo parámetros lineales, los cuales se configuran entre la moral cristiana del bien o el mal, y en las prácticas racionales de desarrollo-subdesarrollo. En este marco es importante tener en cuenta que la propuesta intercultural tiene gran relevancia para Latinoamérica, debido a que el discurso multicultural y pluralista propuesto desde el liberalismo se ha agotado con el devenir de la eterna inclusión de lo diverso, enmascarado por posiciones de dominación y subordinación a una cultura mayoritaria que responde a la matriz de raza blanca caucásica, masculina, heterosexual y de posición económica dominante.

El concepto de interculturalidad, leído desde el giro decolonial, tiene una significación en América Latina ligada a geopolíticas de lugar y espacio que van desde la histórica y actual resistencia de los indígenas y de los negros, hasta sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que la idea simple de interrelación (o comunicación, como por lo general se entiende esta en Canadá, Europa y EE. UU.), la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro,

de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro, y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad-colonialidad, y un paradigma otro que se piensa a través de la praxis política (Walsh, 2007).

Contrario a esto, se produce la exclusión de mitos modernos que invisibilizan una historia de exterminio, servidumbre y esclavitud de pueblos milenarios, cuyo conocimiento fue despreciado y olvidado bajo una forma de conocimiento autoetiquetada como universal, racional y civilizada que estigmatiza la diferencia como bárbara, incivilizada y —actualmente— subdesarrollada. Este discurso ha permitido la articulación de relaciones de poder basadas en la explotación del subalternizado al construir relaciones de trabajo en torno al capital y su mercado.

De ese modo, el proceso de constitución de tal estructura de poder mundial no consistió solo en el establecimiento de relaciones sociales materiales nuevas. Implicó también —y en el mismo momento— una resignificación desde el lugar y el espacio latinoamericano, ligado a las luchas históricas de los pueblos negros e indígenas. Esta atención sobre los puntos etnoculturales ha partido también del reconocimiento jurídico que han dado los Estados y tienen su auge en la década de los noventa del siglo pasado.

Es en este marco que la apuesta teórica y práctica busca consolidar conocimientos que se entiendan subjetivos, temporales, espaciales y locales, es decir, totalmente identificables. Se trata de generar lugares y sentidos comunes a la diversidad en los que se pueda dialogar sin temor al exterminio, el rechazo, la invisibilización o la absorción, y tener como horizonte la posibilidad de plantear soluciones en una Latinoamérica diferenciada y extendida que va desde un razonamiento dialógico hasta una acción éticopolítica decolonial, pero que no excluye la posibilidad del silencio.

REFERENCIAS

- Casucanqui, S. (2010) *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Editorial Tinlimón.
- Castro-Gómez S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez S. (2007). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez S. (2010). *Purus ab-macula*. (Documento inédito).
- Castro-Gómez S. (2014). Cuerpos racializados, para una genealogía del poder en Colombia (pp. 53-78). En *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Palimpsesto.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Dussel E. (2006). *La política de la liberación I: Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Escobar A. (2005, enero-diciembre). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Revista Tabula Rasa*, (1), 51-86.
- Escobar A. (1996). *La invención del Tercer Mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Revista Tabula Rasa*, (4), 17-48.
- López, O. (2014, enero-junio). Los cantos de sirena del multiculturalismo jurídico político: la identidad cultural en la jurisprudencia de la Corte Constitucional. *Revista Tabula Rasa*, (14), 155-182.
- Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto (pp. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. 127- 167). En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El giro Deco-*



- lonial. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W., Maldonado-Torres, N., & Schiwy, F. (2006). *(Des)colonialidad del ser y del saber*. Sucre: Ediciones del Signo.
- Patarroyo, S., y Carrillo, D. (2007). Una propuesta de Resistencia Epistemológica. En *Derecho Interculturalidad y resistencia étnica* (pp. 9-19). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Patarroyo, S. (2017). Revisitando el giro decolonial: hacia una acción política decolonial. En *Democracia en América Latina: debates y reflexiones sobre la subalternidad, la interculturalidad y la decolonialidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo, E y Rojas, A. (2010). *Inflexión de colonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana Editorial Universidad
- del Cauca.
- Quijano, A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (pp. 201-246) En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Said, E. (2004) *Orientalismo*. Barcelona: De bolsillo.
- Walsh, C. (2002). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: entrevista Walter Mignolo (pp 1-33). En Catherine Walsh et al., *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. (2006). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Walsh, C. (2007). *Interculturalidad y colonialidad del poder*. En *El giro decolonial reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.