

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 1, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2018

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



Multiculturalismo e interculturalidad en clave decolonial

Multiculturalism and interculturality in a decolonial option

Rodrigo Navarrete Saavedra
Universidad Austral de Chile

Resumen

El trabajo discute sobre el multiculturalismo y la interculturalidad en clave decolonial. Se revisan los posicionamientos decoloniales presentando los rasgos compartidos, pero también las diferencias con otros proyectos familiares como la teoría poscolonial, estudios subalternos y estudios culturales, con la finalidad de comprender la particular lectura y valoración crítica que las posiciones decoloniales permiten efectuar sobre el multiculturalismo existente. Finalmente se discute sobre la interculturalidad crítica, como posible proyecto que sea convergente con las aspiraciones descolonizadoras y contra-hegemónicas de la apuesta decolonial.

Palabras claves: multiculturalismo, interculturalidad, decolonialidad.

Abstract

The paper discusses multiculturalism and interculturality in a decolonial option. Decolonial positions are reviewed presenting the shared features, but also differences with other family projects, such as postcolonial theory, subaltern studies and cultural studies, with the purpose of understanding the particular reading and critical assessment that the decolonial positions allow to carry out on the existing multiculturalism. Finally we discuss about critical interculturality, as a possible project that is convergent with the decolonizing and counter-hegemonic aspirations of the decolonial option.

Key words: multiculturalism, interculturality, decoloniality.

Recibido: 18/10/18. Aceptado: 25/11/18



Rodrigo Navarrete es Doctor en Ciencias Humanas (Universidad Austral de Chile), Máster en Estudios Latinoamericanos (Universidad de Salamanca, España) y trabaja como profesor en el Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile.

Contacto: C/Los Pinos S/N, Balneario Pelluco, Puerto Montt, Chile. Correo electrónico: rodrigo.navarrete@uach.cl

Cómo citar: Navarrete, R. (2018). Multiculturalismo e interculturalidad en clave decolonial. *Revista Stultifera*, 1 (2), 60-84. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2018.v1n2-03.

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

Si bien el objetivo de este trabajo es discutir sobre multiculturalismo e interculturalidad en clave decolonial, resulta necesario primero subrayar algunas distinciones entre esta opción y otros proyectos intelectuales familiares. Parafraseando a Mignolo (2006), a pesar de que el pensamiento decolonial guarda buenas relaciones de vecindario con la teoría crítica europea y con la teoría poscolonial, existen también diferencias importantes. Esto tiene que ver con rechazar la imputación de ser una “sucursal latinoamericana” de la teoría poscolonial (Castro-Gómez, 2005) o contestar a sectores intelectuales europeos que cuestionan que la perspectiva decolonial realmente haya añadido algo novedoso en relación a la teoría social que se funda en Foucault (Suárez-Krabbe, 2012). Para los fines de este trabajo, sostener las lecturas decoloniales como un proyecto intelectual y político no necesariamente subsumido en lo poscolonial y posestructuralista tiene el objetivo de hacer notar que muchos de los cuestionamientos que se han masificado hacia estas teorizaciones no resultaría legítimo extenderlos automáticamente hacia las posiciones decoloniales, lo que guarda relevancia en la discusión sobre el multiculturalismo y las políticas culturales.

Iniciaremos con una revisión extremadamente esquemática y sintetizada con el único fin de resaltar estas diferencias entre el vecindario poscolonial (teoría poscolonial, estudios subalternos y estudios culturales) y la opción decolonial, para posteriormente introducirnos en la discusión sobre el multiculturalismo y sus críticas, finalizando con algunos esbozos sobre otros proyectos posibles de mayor convergencia con las posiciones decoloniales.

La teoría poscolonial, los estudios culturales, la subalternidad y sus críticas

La teoría poscolonial hace referencia a un conjunto de inquietudes de intelectuales provenientes de las ex-colonias europeas en Asia y África del Norte, y su problematización de la situación poscolonial, en general en fluido diálogo con la teoría social europea, principalmente el postestructuralismo francés (Mignolo, 2003). En el caso de la “*Holy Trinity*” de la teoría poscolonial (Said, 2016; Spivak, 2003, Bhabha, 2002) la relación es bastante explícita: Foucault para Said, Derrida para Spivak y Lacan para Bhabha, mientras que su pretendida continuidad con los proyectos intelectuales vinculados al anticolonialismo y los procesos de descolonización de la segunda posguerra del siglo XX, principalmente Aimé Césaire y Frantz Fanon, resultaría mucho más problemática e incluso, para

algunos críticos, abiertamente incompatible (Dirlik, 1994; Rojo, Salomone y Zapata, 2003).

La crítica al Iluminismo asociada al pensamiento posmoderno y mayo del 68, la muerte del sujeto, el fin de la filosofía de la historia, el abandono de la idea de verdad, el antiesencialismo, la historización de todas las categorías, el antihumanismo, entre otras, serían las influencias directas de la teoría poscolonial. Se trata de una condena a las metanarraciones modernas que subsumen la multiplicidad en esquemas totalizantes, lo que explica el renovado énfasis en el “Otro”. Para Mellino uno de los méritos de este movimiento ha sido el de “haber ofrecido un duro ataque al imperialismo de la modernidad iluminada que fingía hablar por los otros (mujeres, negros, homosexuales, pueblos colonizados, clase obrera) con una sola voz” (2008, p. 65). De este modo, el objetivo principal del proyecto poscolonial es restituir al otro, al sujeto colonizado y silenciado, su subjetividad y autoridad sobre sus propias categorías cognitivas.

Una segunda referencia del vecindario poscolonial es la obra del *Centre for Contemporary Cultural Studies* de Birmingham (CCCS) durante la dirección de Stuart Hall (entre 1968 a 1979), nicho de los estudios culturales. El CCCS, formado por científicos sociales marxistas heterodoxos, reintroducirá la discusión sobre las cuestiones de raza, género y clase en el Reino Unido, pero con novedosas aproximaciones a los medios de comunicación y la cultura popular, renovando los enfoques teóricos y metodológicos hasta entonces vigentes (Hall, 2014 y 2017). Este giro hacia la cultura permitió, además, abrir una ventana de recepción a los teóricos poscoloniales en el Reino Unido. Entre las múltiples innovaciones de los estudios culturales emerge el proyecto de constituir el discurso colonial como un campo específico de estudio, extendiendo la concepción foucaultiana de discurso al espacio de relaciones entre Occidente y los Otros, algo que Foucault nunca desarrolló (Mellino, 2008). De este modo, el colonialismo y el racismo pueden ser considerados como formaciones discursivas que interpelan a los sujetos que forman parte de dicho discurso, incorporándolos a un determinado sistema de relaciones. Recordemos que en la analítica foucaultiana los objetos y sujetos no anteceden a la producción discursiva; es decir no tienen una esencia ni son el origen de las representaciones, sino que emergen de las prácticas discursivas y extra-discursivas que los posibilitan. Son las reglas específicas de cada sistema discursivo las que producen sus objetos (Foucault, 2013).

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

Como último integrante de este vecindario poscolonial puede considerarse al Grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia (siendo algunos de sus miembros más destacados Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee y la misma Gayatri Spivak) quienes ampliarán y radicalizarán las críticas de Said al colonialismo y al eurocentrismo, así como también comenzarán una sistemática deconstrucción de las vertientes dominantes de la historiografía elitista y la producción discursiva sobre la India y los sujetos colonizados (Chakrabarty, s/f; Chatterjee, 2008; Guha, 2002). El Grupo de Estudios Subalternos introducirá la noción de subalternidad, que remite a diversas relaciones de subordinación en el ámbito político y cultural (casta, género, edad, linaje, clase, ocupación), y no exclusivamente en lenguaje de clase. Como se ha hecho notar, la subalternidad refiere a una relación de mando, “un rango de inferioridad” en el lenguaje militar de donde lo extrae Gramsci, y no de explotación económica (Restrepo y Rojas, 2010).

Trataremos de sintetizar algunas críticas que han suscitado estos posicionamientos. Desde el espectro marxista se recela de su filiación teórica con el posestructuralismo francés y el consecuente vuelco hacia el construccionismo lingüístico, el discurso y la deconstrucción, abandonando el análisis económico marxista (el marxismo sería otro meta-relato). Esta es, por ejemplo, la crítica de pensadores como Alex Callinicos y Aijaz Ahmad (Castro-Gómez, 2005). Otra línea se centra en acusar al poscolonialismo de ser una ideología de intelectuales del tercer mundo en el primer mundo, lo que permite a este sujeto sostener un rechazo al “Imperio” y simultáneamente ocultar sus intereses de clase, como acusa el profesor Arif Dirlik (1994). El mismo autor esboza una tercera línea de ataque, esta vez centrada en la tendencia al historicismo y la diferencia, dejando intocada la “totalidad innombrable” (el capitalismo global). Al dejar de lado al capitalismo, los poscolonialistas caerían en “un énfasis exclusivo en el eurocentrismo en cuanto problema cultural ideológico que ignora las relaciones de poder que le confieren su dinamismo y su persuasiva hegemónica” (Dirlik, 1994, p. 341). Otros autores neomarxistas, como Jameson y Žižek, también critican el poscolonialismo por los motivos ya mencionados, pero además por contribuir a y reforzar la ideología característica del capitalismo cultural: el multiculturalismo (Žižek, 1998). Para Žižek, la insistencia casi paranoica en la diferencia y las identidades débiles termina pareciendo una filosofía de la identidad desligada completamente de las fuerzas y dinámicas objetivas que actúan sobre los grupos sociales. En este plano, el autor cuestiona las “luchas culturales”,

que se concentran en los derechos de las minorías, pues dejan invisible el marco económico que posibilita sus demandas. Para el autor, el mestizaje, la diferencia cultural o la hibridación (elementos recurrentes de la crítica poscolonial) se encuentran ya cooptados por el mercado cultural; son dispositivos a través de los cuales opera el biopoder del mercado capitalista tardo-global. Žižek rechaza el abandono de la universalidad de los poscoloniales y multiculturalistas, entendida por estos como instrumento e ideología del colonizador, y su defensa de la particularidad desconociendo que esta es efectivamente la lógica cultural que promueve el capitalismo multinacional (Žižek, 2014). Con esto, el esloveno impugna el alegato contra el eurocentrismo, pues la descolonización —en su interpretación— no pasa por el rechazo de Europa sino por la plena aceptación de la herencia universalista europea.¹

Otra crítica, ahora desde América Latina y fuera del marxismo, es la que el antropólogo argentino Carlos Reynoso lanza contra todo lo que se publica bajo la etiqueta de poscolonial, incluyendo los estudios culturales. Esta se mueve en la arena epistemológica y metodológica, pues lo que el autor se pregunta es si efectivamente estos trabajos representan algún aporte significativo a la teoría y las metodologías de las ciencias sociales o si viven de la depredación de las disciplinas que dicen rechazar (Reynoso, 2000). La respuesta del autor luego de su revisión es claramente negativa: se trata más bien de una degradación de las ciencias sociales e, incluso, en el caso de Spivak y Bhabha, dirá que se trata de adictos al oscurantismo retórico de Derrida y Lacan que torturan a sus lectores con una “jerga marciana” que además se jacta de ser progresista y estar del lado de los sectores subalternos (Mellino, 2008).²

Finalmente, para Miguel Mellino (2008), las críticas que se hacen directamente al posmodernismo o al posestructuralismo también pueden ser extendidas al poscolonialismo, al ser este uno de sus “productos más auténticos”. Por ejemplo, recurre a Terry Eagleton, para quien se trata de un paradigma que “no obstante las intenciones de muchos de sus exponentes, es políticamente opositor, pero corre el riesgo de volverse económicamente cómplice de esas estructuras de poder que constituyen el blanco preferido de sus análisis críticos” (citado en Mellino, 2008, p. 110). Para el autor esto refleja una situación paradójica, donde la línea que separa la crítica de la apología (diversidad, particularidad, hibridez, mestizaje) resulta muy lábil.

El giro decolonial latinoamericano

La inflexión decolonial, pese a la familiaridad que comparte con las propuestas discutidas más arriba, tiene un origen, unas fuentes y una trayectoria intelectual y política diferente. Cabe destacar que no se trata de un conjunto homogéneo de autores y perspectivas; no obstante, se estima que los rasgos que se comentan acá alcanzan bastante consenso en sus obras.³ Sobre las fuentes intelectuales, junto con la inspiración clásica del anticolonialismo de Aimé Césaire y Frantz Fanon, aparecen otras tradiciones de pensamiento del siglo XX que se mueven dentro de las discusiones del campo marxista, pero leído y apropiado para y desde América Latina: por ejemplo, la Teoría de la Dependencia (Cardoso y Faletto, Gunder-Frank) que plantea que la situación de subdesarrollo latinoamericana no se debería a la falta de desarrollo, sino que ha sido el propio desarrollo del capitalismo mundial y nacional, el que generó el subdesarrollo en el pasado y que sigue generándolo en el presente (Gunder-Frank, 1970). Para Walter Mignolo (2014), la teoría de la dependencia representa una crítica al marxismo desde la “diferencia colonial”, evidenciando que el capitalismo no sigue un mismo desarrollo en las zonas centrales del sistema que en las zonas periféricas dependientes. La Filosofía de la Liberación, por su parte, definida por Dussel (2006) como filosofía crítica de la cultura, intenta hacerse cargo de modo consciente de la geopolítica del conocimiento que emerge con la distinción entre centros y periferias, anunciada por la teoría de la dependencia en el plano de la economía global. Esto evidencia la temprana visualización de la cultura como ámbito central de la reflexión latinoamericana (décadas de los cincuenta y los sesenta), frente a la dogmática visión clasista del marxismo continental. El compromiso con la liberación de los oprimidos articula no solo una crítica de la explotación económica, sino también de la opresión cultural de los sectores populares de la región. También para la Educación Popular del brasileño Paulo Freire (1970), la categoría del “Otro”, el excluido, el oprimido, al igual que en Dussel, resulta fundamental. Según su pedagogía “solo ellos, por situación histórica particular, pueden adquirir la conciencia necesaria de las estructuras sociales y la experiencia histórica que hace posible la situación de dominación” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 56). En diálogo con estos está la sociología militante de Orlando Fals Borda (2009), para quien las ciencias sociales deben estar a disposición de los oprimidos, lo que lleva a problematizar la dependencia intelectual de las ciencias sociales respecto a los modelos de los países del primer mundo (Europa y EEUU); es decir, poniendo en tela de juicio el problema del

conocimiento, aspecto crucial para el giro decolonial contemporáneo (Alburquerque, 2013). Por último, la categoría de “colonialismo interno” (Stavenhagen, González Casanova, Rivera Cusicanqui) representa también un influjo teórico que suele ser apropiado desde posiciones decoloniales.

Pero además de estas influencias latinoamericanas del siglo xx de las cuales el giro decolonial se declara como heredero, también se trata de un grupo que ha acogido —no sin problematizar— la obra del pensador norteamericano Immanuel Wallerstein, quien a su vez reconoce a la teoría de la dependencia como una de las fuentes indispensables de su analítica del moderno sistema-mundo. Finalmente, entre las influencias más inmediatas del grupo se deben considerar los ya comentados desarrollos de la teoría poscolonial, los estudios culturales y los estudios subalternos, que, debido a la sensibilidad compartida por el eurocentrismo y el colonialismo, resultan referencia obligada.⁴

Ideas-fuerza de la decolonialidad que no podemos desarrollar por asunto de espacio son: (a) la distinción entre colonialismo y colonialidad, que, para Quijano (2014), es un patrón o matriz de poder que estructura el moderno sistema mundial en el cual el trabajo, las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los humanos son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización y, consecuentemente, la colonialidad como lado “oscuro” de la modernidad; (b) una problematización de los discursos intra-modernos y el saber euro-centrado (Escobar, 2003), reflejado en la idea de “colonialidad del saber”; (c) una necesidad de situar la reflexión a nivel geopolítico de un sistema mundializado de poder, donde la propuesta de análisis del sistema-mundo de Wallerstein y su corrección como sistema-mundo moderno/colonial por Quijano resulta crucial (Quijano, 2000; Quijano y Wallerstein, 1992); y (d) una autorepresentación como “paradigma otro” con aspiración a consolidar un proyecto descolonizador que puede asociarse, como veremos al final del trabajo, con una propuesta de interculturalidad crítica.

De esta breve revisión podemos sostener que muchos de los ataques que se lanzan de modo general a las teorías poscoloniales y los estudios culturales llegan de forma bastante tangencial a los autores decoloniales latinoamericanos, que en general se reconocen herederos de una tradición que, desde los cincuenta y los sesenta, venía problematizando el marxismo y la pertinencia de algunas de sus categorías de análisis para las zonas periféricas dependientes, antes del estallido del pensamiento 1968 y la crisis de la modernidad.⁵ No se trata tanto de autores ligados a la literatura, línea

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

de ataque a la teoría poscolonial por su excesiva tendencia a la textualidad y la poca rigurosidad metodológica. Tampoco se trata de autores anclados en las “políticas de la identidad”, lo que no significa que compartan la crítica de Žižek sobre este punto, pues para todos el sistema-mundo capitalista globalizado es un nivel indispensable de análisis.⁶ En este sentido la crítica decolonial no invisibiliza el capitalismo como acusan Žižek o Dirlik a los poscoloniales (cuestión bastante discutible), pues todos comparten la necesidad de una analítica macro del poder, que necesariamente ataca a la explotación global del trabajo. Tampoco se trata de un culturalismo: por más énfasis que los autores pongan sobre el discurso colonial, los saberes eurocéntricos y los sistemas simbólicos a través de los cuales se produce y legitima la colonialidad, esta no se desconecta de la materialidad de las relaciones sociales de poder. En este sentido, el giro decolonial puede leerse como una aproximación sistémica de largo alcance, geopolítica y geoepistémica, que no desconecta las prácticas discursivas de las relaciones de poder encarnadas sobre los cuerpos y las poblaciones a escala global. Pero esto no significa que se comparta el análisis del capitalismo global de la izquierda europea —ya vimos que la lectura decolonial se reapropia y corrige la analítica de Wallerstein—, ya que estos trabajarían con una visión “sobredimensionada de Capitalismo”, como discurso-maestro que homogeniza el espacio social y expulsa las diferencias. En el caso de Žižek: “nuestro filósofo habla como si la historia de Europa fuera la medida de todas las historias y prefiere creer en el Capital (con mayúscula) como forma universal que funciona en todas partes de la misma forma” (Castro-Gómez, 2015, p. 138). Para el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, se trata de visiones incapaces de captar la heterogeneidad en las *formas de valoración*, no asimilables a la lógica de la equivalencia, ni tampoco en la heterogeneidad del *sentido común* donde se inscribe el trabajo como tipo de acción universal, así como tampoco la heterogeneidad temporal del “ahora”.

El multiculturalismo bajo sospecha

Luego de esta breve y básica distinción entre lo decolonial y otros posicionamientos familiares, trataremos de desarrollar las valoraciones existentes respecto del multiculturalismo, para cerrar destacando los nudos problemáticos que las lecturas decoloniales predicán al respecto y las posibles alternativas de políticas culturales (proyectos de interculturalidad crítica) que resultarían más consistentes con dicho posicionamiento. Por supuesto, al hablar de multiculturalismo tratamos con un significante polémico, utilizado de formas muy diferentes y en planos y niveles explicativos diferentes y contrapuestos (Figueroa Huencho, 2014). En este

trabajo no revisaremos toda esta complejidad y más bien ofreceremos un abordaje bastante más simplificado. Comenzaremos por revisar el concepto y su distinción básica con otros conceptos relacionados (multiculturalidad e interculturalidad), de modo de ofrecer un campo relativamente compartido de discusión, y luego revisaremos cuatro conjuntos de posiciones respecto al proyecto multiculturalista: la promoción y defensa del multiculturalismo desde autores liberales; el rechazo al multiculturalismo desde liberales escépticos y desde posiciones conservadoras; la crítica neomarxista al multiculturalismo, y, finalmente, la lectura desde la decolonialidad.

En primer lugar, habría que distinguir entre el uso del concepto de multiculturalismo y la simple constatación de que las sociedades contemporáneas están compuestas por diferentes grupos culturales, con diferentes lenguas, identidades y prácticas. Esto es lo que se denomina multiculturalidad, es decir, un concepto descriptivo, sin carga ideológica ni proyecto político asociado. Según Restrepo sería “una constatación de la diferencia cultural existente como hecho histórico y social, como la confluencia en un lugar y tiempo determinados de conglomerados sociales con expresiones culturales diversas” (2008, p. 37). El multiculturalismo no es este nivel descriptivo, sino las respuestas y proyectos orientados a gestionar dicha diversidad empírica y creciente de las sociedades tardo-modernas. Es decir, aunque es posible encontrar autores y textos que trabajen el multiculturalismo como sinónimo de la multiculturalidad, insistiremos en su diferenciación y en remitir el multiculturalismo a los modos de gestión de la diversidad, es decir, como proyecto político, con una racionalidad gubernamental a la base. Para Bhikhu Parekh (2005), por ejemplo, existiría el multiculturalismo liberal y el conservador, el marxista y el socialista, e, incluso, el racista; el multiculturalismo indio, europeo y el americano. Incluso dentro de estas corrientes los multiculturalistas pueden diferir: los hay universalistas, particularistas, individualistas, comunitaristas e indiferentes a estas distinciones. En lo que sigue, la discusión girará en torno a un particular tipo de multiculturalismo, propio de sociedades occidentales liberales y, más precisamente, neoliberales.

Como concepto, el multiculturalismo tiene su origen en Estados Unidos y Canadá, frente a la crisis de la ideología del *melting pot* o modelo integrador de las minorías inmigrantes, en la década de los sesenta y los setenta, frente a nuevos contextos que ya no exigían a los inmigrantes que cortasen todos los lazos con el propio origen étnico para poder ser considerados ciudadanos (Mellino, 2008). El multiculturalismo aparece entonces como una política gubernamental activa que viene a reemplazar el

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

melting pot a través de una valoración y defensa explícita de la diversidad. Para Nancy Fraser, hay un conjunto de “grupos” o “minorías”, a las que apunta el multiculturalismo, que no solo aspiran a alcanzar una igualdad formal con otros ciudadanos a través de los clásicos derechos civiles y políticos, sino que afirman y buscan ser reconocidos como “grupos sociales” con experiencias y perspectivas diferentes, lo que denominará como políticas de la identidad (Stecher, 2004). Por esto, en la discusión norteamericana, el multiculturalismo no solo hace referencia a las demandas étnicas, sino que se transforma en un modelo de gestión de todas las minorías (nacionales, inmigrantes, discapacitados, sexuales, religiosas, etc.).

También es necesario distinguir entre multiculturalismo y la noción de interculturalidad. Al menos en la discusión latinoamericana (Catherine Walsh, Luis Tapia, por ejemplo), ha existido un esfuerzo por diferenciar el concepto de multiculturalismo, profundamente asociado a la gestión estatal y supraestatal de la diversidad y las políticas identitarias en clave liberal, de la noción de interculturalidad crítica, tal como ha sido utilizada desde los movimientos indígenas, sobre todo en el escenario andino. Para Walsh, la interculturalidad debe ser entendida como parte de un proyecto “otro”, no acotado a inter-relaciones ni a los marcos de las “políticas identitarias” o del relativismo cultural discutidos en el contexto norte-americano (Walsh, 2003). Volveremos necesariamente a esta noción de interculturalidad al final del trabajo.

Pasando a los diversos posicionamientos acerca del multiculturalismo, comenzaremos comentando los que buscan hacer compatibles los derechos de las denominadas minorías con las estructuras sociales democrático-liberales. Por lo anterior, estas posiciones suelen ser consideradas como defensoras de un modelo de multiculturalismo liberal (Figuroa Huencho, 2014). La idea de fondo es que se trata de grupos que exigen “reconocimiento de su diferencia”, aludiendo a un trato histórico que los ha silenciado, invisibilizado o condenado a la homogeneización. Desde Canadá, los filósofos Will Kymlicka (1996) y Charles Taylor (1994) desarrollan un conjunto de reflexiones conceptuales y categorías normativas para orientar políticas de reconocimiento de los derechos de las minorías y de ciudadanía multicultural, compatibles con sociedades democrático-liberales. Si bien ambos autores son fundamentales en la discusión sobre el multiculturalismo liberal, sus posiciones se alejan en varios puntos, lo que originó el debate entre liberales individualistas (a lo Kymlicka) y comunitaristas (a lo Taylor) respecto del trato a las minorías y sus derechos

en sociedades multiculturales. Para Kymlicka, el nuevo énfasis en los derechos humanos de la posguerra llevó a los liberales a pensar que la sola protección de los derechos individuales haría innecesario otro tipo de derechos para minorías culturales, lo que considera necesario revisar siendo partidario de medidas temporales para minorías nacionales y étnicas desfavorecidas históricamente, a las que denomina *protecciones externas*.⁷ Para el autor: “el objetivo de una teoría liberal de los derechos de las minorías es definir los justos términos para la integración de los *inmigrantes* y permitir que las *minorías nacionales* puedan mantenerse como sociedades diferenciadas” (Kymlicka, 1996, p. 82).

Desde la vereda comunitarista de Taylor, MacIntyre o Walzer, encontramos una crítica al liberalismo del tipo de Kymlicka que parte de una concepción de individuo abstracto y sus derechos, desvinculándolo de la matriz social y comunitaria que es siempre pre-existente. Por lo tanto, Taylor (1994) dice que los liberales deben abandonar la idea de un Estado neutro y activamente promover la defensa de lo que denomina bienes comunes y formas de vida comunitarias. De este modo, será un promotor de las políticas de la diferencia y la discriminación positiva, para resguardar estas formas de vida comunitarias (institucionalizando la diferencia en la esfera pública con efectos en la educación, salud, representación política, etc.). En ambos casos, como vemos, se trata de propuestas que buscan introducir consideraciones sobre la *diferencia* dentro de la convivencia en las sociedades liberales, pero sin cuestionar a fondo el *ethos* liberal. Se trata de tradiciones filosóficas preocupadas por corregir los defectos del proyecto ilustrado occidental (Garzón López, 2016). Para Figueroa Huencho lo que prevalece “es una lógica de universalismo liberal donde las diferencias son superficiales, pero donde lo que se comparte como individuos es mucho más relevante para propósitos de reconocimiento de las diferencias” (2014, p. 40).

Pero el proyecto multiculturalista en clave liberal generó rápidamente un rechazo desde las posiciones conservadoras en el contexto norteamericano. Esta crítica es representada por autores como Huntington, Schlesinger o Brimelow, quienes ven en estas reformas una amenaza al modelo de vida nacional. En general, estas visiones descansan sobre la idea de que los estados nacionales emergen de un núcleo étnico específico o, al menos, de diversos grupos en buenas condiciones de “asimilarse” culturalmente en una comunidad nacional. Para estos sectores, el multiculturalismo estaría permitiendo la entrada y reproducción de minorías culturales sin que se les exija asimilarse a la comunidad nacional,

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

lo que amenaza profundamente los valores democráticos tradicionales y la presunta cultura nacional. Pensando en EEUU, Samuel Huntington amenaza que “América se convertirá en un país dividido, con todos los riesgos de fragmentación y disgregación interna que eso implica” (citado en Mellino, 2014, p. 158).

Pero también hay defensores del liberalismo que rechazan la propuesta multiculturalista. En Europa, el trabajo del cientista político italiano Giovanni Sartori toma a los promotores del multiculturalismo, especialmente a Taylor, como objetivo de sus críticas. Para Sartori (2001), las “mentes abiertas” de los multiculturalistas están “forzando el elástico” del pluralismo liberal más allá de lo posible, llevándolo a su punto de ruptura. Según el autor la noción fundamental del liberalismo es el pluralismo y no la diversidad como valor en sí misma; por lo tanto, la diversidad tolerable debe ser funcional a la eficiencia de las democracias liberales. Para Sartori no se puede abandonar la idea de que la ciudadanía liberal requiere de ciudadanos iguales y viceversa, por lo que las propuestas de ciudadanías y derechos diferenciados son altamente peligrosas para la sociedad liberal. Su obra es considerada una “ortodoxia anti-multiculturalista”, donde el multiculturalismo sería la forma contemporánea de la barbarie, “un infierno de exclusiones, de infinitas celdas en las que los ayatolás de cada secta practicarían impunemente sus inmundos particularismos”, como ironiza Javier De Lucas (2003, p. 52).

Pero es desde la vereda neomarxista donde han surgido las críticas más radicales al multiculturalismo liberal.⁸ Para Žižek, por ejemplo, la forma ideológica propia del capitalismo global es el multiculturalismo: “esa actitud que, desde una hueca posición global, trata todas y cada una de las culturas locales de la manera en que el colonizador suele tratar a sus colonizados: *autóctonos* cuyas costumbres hay que conocer y *respetar*” (Žižek, 2008, p. 56). Se trata de un modo de gestión que, sobre la base de la tolerancia y aceptación de la diversidad, lo que hace es reforzar la superioridad de valores liberales que no se ponen en cuestión. Para el esloveno, acá es posible detectar un esquema evolucionista implícito en el discurso multiculturalista según el cual las sociedades se desarrollan desde la violencia primitiva hacia la “tolerancia” moderna. Estos serían rasgos de lo que denomina “pospolítica”, donde las visiones ideológicas en conflicto son reemplazadas por el principio de la tolerancia multiculturalista. Para Žižek, a pesar de que el multiculturalismo pareciera ser un gran progreso en la medida que rechaza que los miembros de las minorías sean tratadas como “ciudadanos de segunda clase”, en realidad sería una nueva forma de

racismo, puesto que “atrapa” a los otros en sus propias identidades cerradas: “respeto la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad ‘auténtica’ y cerrada en sí misma respecto de la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal” (p. 56). Pero, además de denunciar el racismo sofisticado y sutil que se esconde tras el multiculturalismo liberal “políticamente correcto”, esta crítica pone en evidencia la mercantilización asociada al consumo cultural. El consumo bajo el capitalismo cultural opera a través de la “creación, incitación y manipulación de deseos, y del corrimiento de los umbrales del placer siempre más allá de su posible realización, atizando el consumo y reforzando el consumismo como estilo de vida” (Trigo, 2009, p. 178). De ese modo, el multiculturalismo ayudaría a gestionar la diferencia dentro de una lógica de consumo cultural diferenciado. Las diferencias e identidades culturales ya estarían totalmente cooptadas por la lógica del mercado global.

En la crítica de Žižek, multiculturalismo, posmodernismo o poscolonialismo son conceptos vinculados que estarían constituyendo los soportes ideológicos del nuevo capitalismo postindustrial, pues el multiculturalismo busca constituirse en un mecanismo político de administración de las diferencias y conflictos reducidos a lenguaje culturalista: “un dispositivo de contención de las tensiones sociales y los antagonismos políticos desviados hacia -o reducidos a- una manifestación predominantemente discursiva de lo cultural” (p. 170). Desde esta vereda, el multiculturalismo celebratorio de los liberales resulta en realidad racista y, además, cumple una función ideológica al invisibilizar las luchas de clase y la explotación económica en el capitalismo postindustrial. Esto lleva a Žižek a postular que la tolerancia es la categoría ideológica dominante de nuestra época, por lo que en las democracias liberales “las desigualdades políticas y económicas empiezan a ser percibidas como ‘diferencias culturales’, con lo cual se produce una culturalización de la política” (Castro-Gómez, 2015, pp. 163-164). Racismo sutil, naturalización del liberalismo, mercantilización de la cultura, culturalización de lo social y lo político, caída en la postpolítica y velo ideológico que encubre e invisibiliza las nuevas dinámicas del capitalismo global; esas son las principales críticas que desde la vereda marxista se lanzan contra el proyecto multiculturalista y, en el caso de Žižek, contra todas las luchas identitarias del escenario contemporáneo, pero también contra las modas teóricas que los avalan (posmodernismos y poscolonialismos).

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

Finalmente, nos interesa la crítica al multiculturalismo desde la decolonialidad, que recoge y comparte varios de los agudos dardos lanzados desde las posiciones revisadas, pero integrándolas dentro de una lectura diferente que las valora de forma distinta en función de la experiencia latinoamericana. Según Garzón López, el multiculturalismo sería un modelo eurocéntrico plausible para el contexto occidental donde tiene origen, a la hora de atender demandas de inmigrantes y minorías nacionales; sin embargo, “resulta insuficiente para atender situaciones de opresión y dominación que viven muchas minorías en países periféricos, particularmente los pueblos indígenas y negros, quienes precisan de transformaciones estructurales más allá del simple reconocimiento e inclusión” (2016, pp. 40-41). En este sentido la decolonialidad se aleja de la visión “celebratoria” del multiculturalismo, para la cual dichas políticas representan indiscutibles avances democráticos y logros atribuibles a los movimientos sociales de los pueblos indígenas o afrodescendientes. Para Catherine Walsh, por ejemplo, el multiculturalismo contribuye a fortalecer miradas sesgadas donde el propio Estado-Nación y el capitalismo neoliberal encuentran sus estrategias de consolidación y expansión; es decir, el multiculturalismo sería parte de una estrategia de dominación cultural, donde existiría una entidad o lugar que se imagina por fuera de los particularismos en tanto se presume como universal (Walsh, 2007). La autora sostiene que el reconocimiento y la tolerancia multicultural “no solo mantiene la permanencia de la inequidad social, sino que deja intacta las estructuras sociales e institucionales que construyen, reproducen y mantienen estas inequidades” (p. 45).

Por su parte, Restrepo (2012) también evidencia dicha desconfianza en las versiones celebratorias del multiculturalismo señalando, en veta foucaultiana, el riesgo de gubernamentalización de ámbitos de la vida de las poblaciones que hasta entonces habían pasado inadvertidas como nuevos amarres de relaciones de poder. Desde esta posición, el multiculturalismo liberal no cuestiona la colonialidad que sigue operando en la estructura de la sociedad dominante, la misma que racializa y subalterniza seres, saberes, lógicas, prácticas y sistemas de vida diferentes. Como señala Catherine Walsh el multiculturalismo neoliberal “no apunta a la creación de sociedades más igualitarias sino, más bien, al control del conflicto social y la conservación de la estabilidad social, con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo de acumulación capitalista” (Walsh, 2002, p. 9).

Como vemos, las posiciones decoloniales recogen parte de crítica marxista al multiculturalismo, denunciando las profundas conexiones entre estos diseños y los requerimientos del nuevo capitalismo globalizado, llamando la atención sobre la irrupción de instituciones como el Banco Mundial, USAID u ONGs trasnacionales con financiación en el Norte, como principales promotores de agendas y políticas multiculturales, tanto en los gobiernos centrales como en los espacios locales o en las mismas organizaciones de los pueblos indígenas y afrodescendientes (Restrepo, 2012). Por ello, autores como Restrepo o Castro-Gómez estiman necesario retomar la crítica neomarxista; pero a diferencia de esta, desde la decolonialidad no resulta fundado considerar que todas las luchas ancladas en la diferencia cultural estén necesariamente subsumidas en la lógica del capitalismo global y el mercado. Como vimos en el apartado sobre rasgos teóricos del giro decolonial, la mayoría de los autores que se mueven en este espacio rechazan entender los fenómenos sociales y políticos como derivados de las transformaciones en las estructuras económicas, y tampoco trabajan con una concepción totalizante y eurocéntrica de capitalismo y modernidad. Es decir, pese a coincidir en ciertos diagnósticos críticos al multiculturalismo en su versión hegemónica, no comparten que estas críticas puedan extenderse automáticamente a toda experiencia local, ni a otras posibilidades y otros proyectos de transformación política que efectivamente posicionen la histórica racialización y la subordinación cultural en el centro de la disputa política. Como señala Restrepo, las luchas culturales latinoamericanas no son solo expresión en lenguaje culturalista de las transformaciones estructurales de la economía señaladas por las “posiciones condenatorias” del multiculturalismo. El autor sostiene que, incluso si aceptásemos que “el posicionamiento político de los particularismos culturalistas fuese simple y llana expresión de transformaciones globales en otros planos, ello no significa que sus articulaciones y posicionamientos se circunscriban a la reproducción de las condiciones que permitieron su emergencia” (p. 45). Así, refuerza que incluso las más convencionales políticas multiculturalistas pueden constituirse en terreno y frente para la disputa de las relaciones de dominación, explotación y sujeción existentes en América Latina.

En síntesis, desde la lectura decolonial, si bien se comparte una visión crítica del multiculturalismo en cuanto proyecto hegemónico del capitalismo global, esto no implica el mismo rechazo que se encuentra en el marxismo europeo por las luchas culturalistas ni por todo proyecto de politización en clave cultural. Para los autores decoloniales, entonces, no se trata solo de

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

criticar el multiculturalismo neoliberal por sus conexiones con la lógica del capitalismo, sino también por sus otras aristas que refuerzan la colonialidad de la matriz de poder. El multiculturalismo existente no ha supuesto una superación de la colonialidad, sino que, al contrario, representa una reconfiguración de las instituciones, estructuras y mecanismos que reproducen la colonialidad del poder y del saber en un mundo globalizado y en una economía transnacional.

Por lo tanto, pese a los riesgos posibles, desde posiciones decoloniales no se trata de un rechazo de antemano de las luchas culturalistas o de cualquier política cultural, sino de un examen concreto de los amarres, las disputas, las resistencias, contra-conductas y alternativas contrahegemónicas que se están efectivamente desplegando en cada caso. Más que establecer una posición celebratoria o un rechazo academicista del multiculturalismo realmente existente, es necesario ir más allá de este, radicalizarlo y superarlo en su versión hegemónica: “generar las condiciones conceptuales para radicalizar su proyecto desanclándole de ciertas nociones de diferencia cultural, desatando del sobreénfasis jurídico y estatista que ha domesticado sus potencialidades” (Restrepo, 2012, p. 200). Recordemos que el multiculturalismo no es sinónimo de neoliberalismo. Que actualmente el multiculturalismo y el neoliberalismo aparezcan como indisolubles es más una “confluencia perversa” que un sustrato o esencia análoga. Por lo tanto, el multiculturalismo hegemónico puede ser disputado, y es posible imaginar luchas culturales que, sin rechazar algunos logros innegables del multiculturalismo, permitan desneoliberalizar la política cultural, y desprenderse de los amarres más criticados del multiculturalismo realmente existente. Las políticas culturales, más que ser abandonadas, podrían radicalizarse en pos de luchas que no reproduzcan y afiancen “nociones de otredad de la diferencia propias de la nostalgia imperial de un ‘Occidente’ que imagina otros radicalmente otros, puros y homogéneos” (Restrepo, 2012, 218).

Un proyecto de interculturalidad crítica en clave decolonial. Algunos elementos de conclusión

Recordemos lo dicho en apartados previos al caracterizar el giro decolonial, en cuanto lo que se escribe bajo esta etiqueta pretende no solo la problematización del multiculturalismo existente, sino efectivamente apoyar otros proyectos potencialmente transformadores, cuya mejor expresión son los propios movimientos sociales latinoamericanos, desde los caracoles zapatistas, las disputas por refundar el Estado en la región andina o las

resistencias territoriales de los mapuche en el sur de Chile y Argentina. Es decir, se trata de un posicionamiento teórico que busca enraizarse social y políticamente en las luchas sociales descolonizadoras, tratando de evitar caer en el excesivo academicismo que se le imputa, por ejemplo, a la crítica poscolonial.

Es en este sentido que se ha difundido la idea de una interculturalidad crítica dentro de un proyecto con aspiración descolonizadora como alternativa para superar desde abajo las limitaciones del multiculturalismo neoliberal gestionado desde arriba. No obstante, no se trata simplemente de un asunto semántico, como si al invocar la interculturalidad y abandonar el multiculturalismo se superaran las contradicciones. Por lo mismo, Mignolo señala que, cuando la palabra interculturalidad la ocupa el Estado en el discurso oficial, el sentido es equivalente a multiculturalismo (Walsh, 2002). Igualmente advierte Restrepo (2012) sobre cierta ingenuidad y simplismo al pensar que: “lo ‘malo’ es el multiculturalismo, lo ‘bueno’ es la interculturalidad”. Se piensa entonces que la interculturalidad es “buena” porque supuestamente surge desde las organizaciones indígenas, “desde abajo”, y no “tiene nada que ver con las políticas neoliberales, los discursos ‘hegemónicos’ o las políticas estatales” (p. 205). Asumiendo que esta dicotomía en ningún caso puede dar cuenta del modo en que la cultura ha devenido en objeto de disputa política, la interculturalidad crítica debe asumirse como un proyecto político: un terreno sin garantías ni caminos predefinidos.

Hecha esta advertencia podemos finalizar esbozando algunos rasgos de la interculturalidad en clave decolonial. Se trataría de una interculturalidad agonista para contraponer al multiculturalismo, acusado de subsumir la diferencia cultural en un marco normativo y de conocimiento que se supone universal, íntimamente ligado a los diseños globales neoliberales (Walsh, 2009). Además, según Walsh:

[...] el ejercicio y la significación de la interculturalidad no están limitados al campo político o a la estructura estatal [...] sus luchas no son simplemente luchas identitarias sino cognitivas, entre posiciones hegemónicas y subalternas relacionadas con diversas formas de producir y aplicar el conocimiento. (2009, p. 22)

Esto implica un rechazo de la distinción y jerarquización moderno/colonial también a nivel epistémico (Conti, 2017; Santos, 2011).

Parafraseando el recurso deleuziano de Castro-Gómez, se trata tanto de una disputa a nivel molar de las estructuras e instituciones políticas y

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

económicas, como también a nivel molecular, en el sentido común, la subjetividad y las relaciones cotidianas. El uso de la interculturalidad debe entenderse en su aspiración de transformación y como parte de un proyecto descolonizador, diferente a la apropiación que el Estado y las instituciones suelen hacer del concepto. Así, el historiador Jérôme Baschet —reflexionando sobre las propuestas de la interculturalidad desde el Sur— sostiene que esta:

[...] tiene que entenderse como un proyecto eminentemente político de co-creación de una humanidad emancipada, en contraste con el multiculturalismo sistémico que celebra las diferencias siempre y cuando se mantienen en unos límites razonables (culturales y despolitizadas) y las usa como modalidad de control de las poblaciones. (2015, p. 126).

Baschet, al igual que intelectuales y activistas como Raúl Zibechi, Fernando Huanacuni Mamani, Silvia Rivera Cusicanqui, entre otros, han explorado las potencialidades y contradicciones del *buen vivir* como fundamento de una propuesta descolonizadora e intercultural. El *buen vivir* podría ser, para el Sur, un equivalente al decrecimiento para el Norte, y debe estar abierto necesariamente al diálogo con diferentes epistemes críticas y propuestas no occidentocéntricas de las prácticas democráticas.⁹

De la revisión realizada podemos concluir que la inflexión decolonial ofrece una particular comprensión y crítica del multiculturalismo existente, que cuestiona sus supuestos efectos emancipadores, visibilizando su papel en la regulación y administración de una población diferenciada, su reactualización de las relaciones de colonialidad y su íntima conexión con las dinámicas del capitalismo cultural. No obstante, los posicionamientos decoloniales no rechazan de antemano todo proyecto de politización de la cultura, como hace cierta parte de la izquierda europea; al contrario, se trata de una opción que pretende enraizarse en las luchas protagonizadas por los movimientos sociales, territoriales, indígenas y afrodescendientes de la región, a modo de una intelectualidad de retaguardia comprometida, a pesar de los riesgos y la ausencia de garantías, con la construcción de una interculturalidad crítica con aspiración descolonizadora.

Referencias

- Albuquerque, G. (2013). El tercermundismo como paradigma científico en América Latina: el pensamiento de Orlando Fals Borda. *Revista Universum*, 28, 209-227.
- Baschet, J. (2015). *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. México: Futuro Anterior Ediciones.

- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Cabrera Llancaqueo, J. (2016). Complejidades conceptuales sobre el colonialismo y lo postcolonial. Aproximaciones desde el caso del Pueblo Mapuche, *Revista Izquierdas*, 26, 169-191.
- Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*. Madrid: Virus.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez, S. (2003). Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios. En C. Walsh, *Estudios Culturales Latinoamericanos* (pp. 59-72). *Retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-24). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Comunidad de Historia Mapuche (2012). *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Conti, R. (2017). Presentación. En R. Conti (Comp.), *Perspectiva descolonial. Conceptos, debates y problemas*. Eudem: Mar del Plata.
- Chakrabarty, D. (s/f). *Una pequeña historia de los Estudios Subalternos*. Recuperado de: http://www.economia.unam.mx/historiacultural/india_subalternos.pdf
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores-CLACSO coediciones.
- De Lucas, J. (2003). *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*. Madrid: Icaria.
- Dirlik, A. (1994). The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. *Critical Inquiry*, 20, 328-356.
- Dussel, E. (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Madrid: Akal.
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 55-86.
- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO.
- Figueroa Huencho, V. (2014). *Formulación de políticas públicas indígenas en Chile: Evidencias de un fracaso sostenido*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Foucault, M. (2013). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del Oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Garzón López, P. (2016). *Ciudadanía indígena. Del multiculturalismo a la colonialidad del poder*. Madrid: CEPC.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Gunder-Frank, A. (1970). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Santiago: Biblioteca de Pensamiento Crítico, Ediciones Signos.
- Hall, S. (2017). *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*. Buenos Aires: Paidós.
- Hall, S. (2014). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Martínez de Bringas, A. (2005). *La cultura como derecho en América Latina. Ensayo sobre la realidad postcolonial en la globalización*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.
- Mignolo, W. (2014). Introducción. En W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 17-59). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2006). El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. En C. Walsh, A. García Linera y W. Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (pp. 9-20). Buenos Aires: Ediciones Del Signo.
- Mignolo, W. (2013). Yes, we can: Non-European thinkers and philosophers. Recuperado de:

<http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/20132672747320891.html>

- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Parekh, B. (2005). *Repensando el multiculturalismo*. Madrid: Akal.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En W. Mignolo (Comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 119-132). Buenos Aires: Ediciones El Signo.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6 (2), 342-388.
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 583-591.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2008). Multiculturalismo, gubernamentalidad y resistencia. En García y Ruíz (Comp.) *El giro hermenéutico en las ciencias sociales y humanas. Diálogo con la sociología* (pp. 35-47). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *La inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Ed. Universidad del Cauca.
- Reynoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Rojo, G; Salomone, A. y Zapata, C. (2003). Postcolonialidad y nación: algunos aspectos de la discusión teórica. En A. Castillo (Ed.), *Nación, Estado y Cultura en América Latina*. Santiago: Ediciones Facultad de Humanidades Universidad Chile.
- Said, E. (2016). *Orientalismo*. Barcelona: Debate.
- Santos, B. (2011). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI y CLACSO Coediciones.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Ed. Taurus.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Filosofía*, 39, 297-364.

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

- Stecher, A. (2004). *Los retos del multiculturalismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Will Kymlicka*. (Tesis para optar al Grado de Magister en Filosofía Mención Axiología y Filosofía Política). Universidad de Chile.
- Suárez-Krabbe, J. (2012). Pasar por Quijano, salvar a Foucault. Protección de identidades blancas y descolonización. *Tabula Rasa*, 16, 39-58.
- Taylor, Ch. (1994). *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Trigo, A. (2009). La lógica global del multiculturalismo. *Quórum Académico*, 6, 163-81.
- Wallerstein, I. (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado y sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. (2007). ¿son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Revista Nómadas*, 26, 1-21.
- Walsh, C. (2003). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En C. Walsh, A. García Linera y W. Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento* (pp. 21-70). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Walsh, C. (2002). (De) construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En N. Fuller (Ed.) *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades* (pp. 115-142). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Walsh, C. (2002). Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (Eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: UASB/ Abya Yala.
- Zibechi, R. (2012). El buen vivir como el otro mundo posible. Recuperado de: <http://metiendoruido.com/2012/09/el-buen-vivir-como-el-otro-mundo-posible/>
- Žižek, S. (2014). El alegato izquierdista contra el eurocentrismo. En W. Mignolo (Comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 169-194). Buenos Aires: Ediciones El Signo.

Žižek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.

Žižek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En F. Jameson y S. Žižek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

Notas

¹ Aquí se trata de una ácida discusión de Žižek con Mignolo por la interpretación de la obra de Fanon. Para Mignolo, Fanon debe ser leído de modo “fronterizo”, como un autor crítico de la tradición teórica occidental, mientras para Žižek esto es un recurso esencialista y nativista, ya que Fanon representa la apropiación del universalismo europeo en la lucha por la descolonización. Al respecto puede consultarse de Walter Mignolo, *Yes, we can: Non-European thinkers and philosophers*.

Recuperado de:
<http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/20132672747320891.html>

² En este sentido, es relevante la contextualización de Santiago Castro-Gómez quien, pese a rechazar el diagnóstico general de Reynoso, comparte algunas de sus críticas puntuales sobre todo en la “liviandad” metodológica de mucho de lo que circula en el contexto norteamericano bajo la etiqueta de “poscolonial”. Aquí el autor llama la atención sobre el desplazamiento de Europa a Estados Unidos de la crítica poscolonial, pues en Europa (por ejemplo, el CCCS de Stuart Hall) se hallaba anclado a centros de investigación de ciencias sociales, mientras que su arribo a los EEUU fue principalmente a través de las facultades de literatura, alejadas de la rigurosidad metodológica de las ciencias sociales. Véase Santiago Castro-Gómez (2003).

³ El término decolonial fue acuñado inicialmente por el Programa Modernidad/Colonialidad. Institucionalmente se reconoce la importancia del SUNY (Universidad del Estado de Nueva York en Binghamton) donde Quijano comienza a trabajar con Wallerstein en los 90s. Se articularán con ellos, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes y Edgardo Lander radicado en Venezuela, generando espacios de discusión que incluirán a CLACSO. Se irán vinculando con académicos en universidades norteamericanas como Walter Mignolo (Duke) y Arturo Escobar (Chapel Hill), núcleos latinoamericanos situados en Colombia (Universidad Javeriana e Instituto Pensar) con Santiago Castro-Gómez y Oscar Guardiola, o Ecuador en la Universidad Andina Simón Bolívar con Catherine Walsh. Referentes como Enrique Dussel, Aníbal Quijano o Boaventura de Sousa Santos, son invitados regulares al trabajo del grupo. Sobre esta historia véase S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (2007). De todos modos, es necesario reconocer que las discusiones sobre el colonialismo, anticolonialismo y decolonialidad en Latinoamérica y el Caribe en ningún caso se agotan en dicha fuente académica, sino que provienen de genealogías mucho más diversas que incluyen otras tradiciones, movimientos y luchas.

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

⁴ Para Dussel, buena parte de los postulados enunciados desde la teoría poscolonial, los estudios subalternos o los estudios culturales, ya habían sido “intuidos” desde el pensamiento crítico latinoamericano y, “en último caso, tiene posibilidad de aprehenderlo, de integrarlo, reconstruirlo, en su propio discurso” (Dussel, 2016, p. 47).

⁵ Sin embargo, existen otras potentes críticas a los autores decoloniales. Desde las mismas luchas indígenas latinoamericanas se cuestiona el riesgo de neoindigenismo en la tendencia a querer “fijar la agenda” de los movimientos indígenas desde intelectuales no indígenas. Se cuestiona la ausencia de mujeres y escasa relevancia a las categorías de género y sexualidad entre el núcleo más reconocido de autores, cuestión que ha promovido la emergencia de un amplio movimiento de feministas decoloniales y de estudios desde la interseccionalidad (raza, sexo, clase, principalmente). También se problematiza el uso de un modelo descontextualizado sobre las relaciones coloniales que no representa la realidad de cada caso particular, por ejemplo, desde la Comunidad de Historia Mapuche quienes cuestionan el axioma decolonial de que el colonialismo está formalmente terminado y lo que queda es una herencia de colonialidad del poder, lo que no sería adecuado en el caso del pueblo mapuche y el colonialismo de los estados chileno y argentino. Véase José Luis Cabrera Llancaqueo (2016) y Comunidad de Historia Mapuche (2012).

⁶ Fundamentalmente Mignolo, pero también Castro-Gómez, a pesar de reconocer las limitaciones y desvarios de cierta forma de concebir las luchas identitarias en el contexto del multiculturalismo norteamericano, han contestado a la crítica de Žižek que condena todas las luchas que él reduce a “identitarias” como conducentes al fin de la política. Mignolo dice: “su argumento parece estar dirigido, como los de Bourdieu y Wacquant contra un tipo de manifestación de la cultura estadounidense, la política de la identidad, que Žižek considera el fin de lo político. Mientras que no tengo ningún interés en polemizar con Žižek sobre este punto, que en parte es correcto, también es cierto que no toda política identitaria es el fin de lo político (...) en última instancia, proponer el retorno a la herencia fundamental de Europa como lo hace Žižek al final de su artículo, es derechamente una política identitaria que no se reconoce como tal porque está enunciada desde una asumida hegemonía de la izquierda europea”. Walter Mignolo (2014, pp. 50-51). Sobre la respuesta de Castro-Gómez frente a la descalificación de Žižek de las luchas identitarias y democráticas, el autor cierra su revisión con la siguiente sentencia: “lo que se concluye después de leer las críticas de Žižek al poscolonialismo es el profundo desconocimiento que tiene la izquierda blanca europea respecto a la ‘cuestión colonial’” (2015, p. 136).

⁷ Es importante destacar que Kymlicka, a diferencia del multiculturalismo norteamericano, no utiliza una noción amplia y blanda de cultura. El autor diferencia entre grupos tradicionalmente marginados y desfavorecidos (gays,

marginados, pobres, etc.), de las minorías nacionales y los grupos étnicos. Es en estos últimos grupos que el autor centra su propuesta multiculturalista, es decir, bajo un uso “restringido” de la noción de cultura. No obstante, el mismo autor reconoce que deben existir analogías importantes para ambos casos, pues unos y otros han sido excluidos y marginados en función de su diferencia.

⁸ Es importante volver a recalcar que una parte importante de los autores vinculados al giro decolonial (Quijano, Dussel, Castro-Gómez, Grosfoguel) hacen explícita su deuda con el marxismo, pero desde una lectura y apropiación latinoamericana. Es por esto que no se trata de una dicotomía teórica, sino de una distancia con las versiones más eurocéntricas del marxismo.

⁹ Véase, por ejemplo, Raúl Zibechi, “El buen vivir como el otro mundo posible”. Disponible en <http://metiendoruido.com/2012/09/el-buen-vivir-como-el-otro-mundo-posible/> Entre las lecturas no occidentocéntricas de las prácticas políticas, podemos mencionar el clásico trabajo de Pierre Clastres (2010), la propuesta de un “universalismo universal” de Immanuel Wallerstein (2007) o la extensa obra sobre la materia de Boaventura de Sousa Santos (2011). El feminismo, en sus versiones no eurocéntricas ni burguesas, también aparece cada vez más como un punto de encuentro y enriquecimiento mutuo con las epistemes decoloniales.

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 1, NÚMERO 2, PRIMER SEMESTRE DEL 2018

ISSN 0719-983X

La ontología y epistemología de Markus Gabriel.

Ernesto Castro Córdoba

Multiculturalismo e interculturalidad en clave decolonial.

Rodrigo Navarrete Saavedra

Racismo, oscurantismo y colonialismo: la naturalización del eurocentrismo en las perspectivas históricas contemporáneas.

Francisco Daniel Tiapa-Blanco

Las tres vertientes del desarrollo económico latinoamericano y su influencia en la integración continental: neoliberalismo, neodesarrollismo y socialismo.

Santiago Armesilla Conde

¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular en la era digital?

Álvaro Cuadra Rojas

Abandono y protección de niños: Lo que dejó Europa.

Jorge Dávila y Magaly E. Miliani de Dávila

Reseña de Avendaño Pavez, O. (2017). *Los partidos frente a la cuestión agraria en Chile, 1946-1973: Representación de intereses, gradualismo y transformación estructural*. Santiago de Chile: Ediciones LOM.

Karin Baeza Vásquez



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE

SEDE PUERTO MONTT