



INTERCULTURALIDAD Y RACISMO EN EL CIRCUITO CENTRO-PERIFERIA: APORTE CRÍTICO EN LA PERSPECTIVA DE LA NEGRITUD¹

Jorge Enrique García Rincón²

Resumen: En este artículo se reflexiona acerca del racismo articulando temas como los conceptos de interculturalidad y multiculturalismo en una doble perspectiva, por un lado las visiones hegemónicas y oficiales y por otro las construcciones socio-políticas que sobre los mismos se pueden derivar de los análisis de los movimientos indígenas y afrodiaspóricos. Se postula que estas formas de pensar y comprender la diversidad funcionan en la relación Centro-Periferia, de ahí los desencuentros conceptuales. Mientras que en el norte global la interculturalidad no se distingue de las medidas de inclusión en el marco del multiculturalismo de Estado, en el sur global, especialmente en América latina la interculturalidad funciona en una lógica política anti-hegemónica como iniciativa de los movimientos étnico-raciales. La interculturalidad se considera un proyecto aún por construir en una dinámica de intersubjetiva de los pueblos y naciones culturales de las Américas y otros lugares del mundo. No obstante, desde las reacciones históricas de la Negritud al proyecto de la modernidad capitalista se rastrean ideas y movimientos intelectuales antirracistas mucho antes de la emergencia del discurso intercultural indígena. En la medida en que las manifestaciones epistémicas de la Negritud son asumidas por la academia como esencialismo político en el sentido peyorativo del término, también emergen renovadas ideas constitutivas del pensamiento Afro en el juego largo del desarrollo histórico que abre nuevos campos de confrontación. En todo caso, este artículo plantea la construcción política afrodiaspórica desde la categoría *por fuera de la casa del amo* que como mentalidad crítica permanente es capaz de enfrentar debates políticos y epistemológicos con las esferas dominantes de la sociedad.

Palabras-clave: Interculturalidad; Racismo; Negritud; Pensamiento Afro; Esencialismo Afro; Democracia Liberal; Multiculturalismo; Racismo Multicultural.

INTERCULTURALIDADE E RACISMO NO CENTRO-PERIFERIA DO CIRCUITO: CONTRIBUIÇÃO CRÍTICA NA PERSPECTIVA DA NEGRITUDE

¹ Para nombrar la presencia africana en Colombia, se han creado varios conceptos entre ellos Negredumbre (Velásquez, 2010), negridades, negrería y negramenta (decir del Pacífico colombiano). Sin desconocer la carga semántica específica de estas categorías, parto de la Negritud como concepto eminentemente político que inicialmente surge en la Francia de los años 30 de siglo XX, pero que se puede rastrear en épocas anteriores y en muchos acontecimientos de manifestación política de África y la diáspora africana en épocas posteriores a los encuentros de los poetas en París. El conjunto de ideas, movimientos intelectuales y reivindicaciones sociales en distintos lugares del mundo en donde África y su descendencia ha construido proyectos de reinvencción es lo que postulo aquí como escenario amplio de la Negritud.

² Nacido en Tumaco –Nariño-Colombia. Doctor en Ciencias de la Educación en Universidad de Nariño-Rudecolombia. Licenciado en filosofía de la Universidad del Valle, especialista en Orientación Educativa y Desarrollo Humano de la Universidad de Nariño. Es docente investigador adscrito al Centro de Memorias Etnicas de la Universidad del Cauca, a la Asociación Brasileira de pesquisadores negros (ABPN) y a la Asociación de investigadores negros y negras de América latina y el Caribe (AINALC). Ha dedicado gran parte de su vida al Movimiento social Afrocolombiano, especialmente a la reivindicación de derechos en educación y a la re-construcción y socialización del Pensamiento educativo afrocolombiano. Ha publicado varios libros y artículos sobre la educación de las comunidades negras en el contexto colombiano. Algunos de los títulos: “Educar para el reencuentro”, “Sube la Marea”, “Por fuera de la casa del amo”. E-mail Jegar2013@hotmail.com

Resumo: Este artigo reflete sobre as questões do racismo articulando temas como os conceitos de interculturalidade e multiculturalidade em uma dupla perspectiva, por um lado visões hegemônicas e oficiais e, por outro, as construções sócio-políticas sobre os quais podem derivar a análise dos movimentos indígenas e afro-diaspóricos. Postula-se que essas formas de pensar e compreender a diversidade funcionam no relacionamento Centro-Periferia, daí desencontros conceituais. Enquanto no norte global a interculturalidade não se distingue das medidas de inclusão no quadro do multiculturalismo estatal, no sul global, especialmente na América Latina, a interculturalidade funciona em uma lógica política anti-hegemônica como uma iniciativa de movimentos étnico-raciais. A interculturalidade é considerada um projeto ainda a ser construído em uma dinâmica intersubjetiva dos povos e nações culturais das Américas e de outros lugares do mundo. Contudo, desde as reações históricas da negritude ao projeto da modernidade capitalista, as idéias e os movimentos intelectuais antirracistas são traçados muito antes do surgimento do discurso intercultural indígena. Na medida em que as manifestações epistêmicas da Negritude são assumidas pela academia como essencialismo político no sentido pejorativo do termo, também emergem idéias renovadas que constituem o pensamento afro no longo jogo de desenvolvimento histórico que abre novos campos de confrontação. Em todo caso, este artigo levanta a construção política afro-diaspórica desde a categoria *fora da casa do mestre* que, como mentalidade crítica permanente, é capaz de enfrentar debates políticos e epistemológicos com as esferas dominantes da sociedade.

Palavras-chave: Interculturalidade; Racismo Negritude; Pensamento Afro; Essencialismo Afro; Democracia Liberal; Multiculturalismo; Racismo Multicultural.

INTERCULTURALISM AND RACISM IN THE CENTRE-PERIPHERY CIRCUIT: CRITICAL CONTRIBUTION FROM NEGRITUDE POINT OF VIEW³

Abstrac: In this article the author aims at reflecting on racism, articulating the concepts of interculturalism and multiculturalism in a double perspective, on the one hand the hegemonic and official views and on the other hand the socio-political constructions that can be derived from the analysis of the indigenous and Afro-diasporic movements. It is postulated that these ways of thinking and understanding diversity work in the Centre-Periphery relationship, hence conceptual misunderstandings. While in the global north interculturalism is not distinguished from inclusion measures within the framework of state multiculturalism, in the global south, especially in Latin America, interculturalism works in an anti-hegemonic political logic as an initiative of ethnic-racial movements. Interculturalism is considered a project still to be built in an inter-subjective dynamic of people and cultural nations of the Americas and other places in the world. However, from the historical reactions of Negritude to the project of capitalist modernity, intellectual antiracism ideas and movements are found long before the emergence of the intercultural indigenous discourse. Epistemic manifestations of Negritude are assumed by the academy as political essentialism in the pejorative sense of the term. It is because of the emergence of new ideas that constitute Afro-descendant thought in the long game of historical development that opens up new fields of confrontation. In any case, this article proposes the Afro-diasporic political construction from the category *outside the house of the master* who as a critical mindset is capable of facing political and epistemological debates with dominant spheres of society.

³ To cite the African presence in Colombia, several concepts have been created such as *negredumbre* (Velásquez, 2010), *negridades*, *negrería* and *negramenta* (expression from the Pacific coast in Colombia). Negritude as political French concept initially emerged in the 1930s, however it can be found in previous periods and several events of political manifestation in Africa and the African Diaspora in times after the meetings of poets in Paris. Therefore, in this article I postulate the set of ideas, intellectual movements and social demands in different places around the world where Africa and its descendants have built reinvention projects as a broad context of Negritude



Key-words: Interculturalism; Racism; Negritude; Afro-Descendant Thought; Afro-Essentialism; Liberal Democracy; Multiculturalism.

INTERCULTURALITE ET RACISME DANS LE CIRCUIT CENTRE-PERIPHERIE: CONTRIBUTION CRITIQUE DANS LA PERSPECTIVE DE LA NEGRITUDE⁴

Résumé: Dans cet article, on réfléchit au racisme, alors, on prend les concepts tels que l'Interculturalité et le multiculturalisme dans une double perspective, d'une part les visions hégémoniques et officielles et, d'autre part, les constructions sociopolitiques qui peuvent être dérivées des analyses des mouvements indigènes et afro-diasporiques. On postule que ces façons de penser et de comprendre la diversité fonctionnent dans la relation centre-périphérie, d'où les malentendus conceptuels. Alors, pendant que dans le Nord du monde, l'Interculturalité ne se distingue pas des mesures d'inclusion dans le cadre du multiculturalisme d'État, dans le Sud du monde, en particulier en Amérique latine, l'Interculturalité fonctionne conformément à une logique politique anti-hégémonique comment une initiative de mouvements ethno-raciales. L'Interculturalité est considérée comme un projet à construire dans une dynamique intersubjective des peuples et des nations culturelles des Amériques et d'autres régions du monde. Cependant, des réactions historiques de la négritude au projet de modernité capitaliste, des idées et des mouvements antiracistes intellectuels sont tracées bien avant l'émergence du discours interculturel indigène. Dans la mesure que les manifestations épistémiques de la négritude sont assumées par l'académie comme un essentialisme politique au sens péjoratif du terme, de nouvelles idées qui constituent la pensée afro apparaissent dans le long jeu du développement historique qui ouvre de nouveaux champs de confrontation. Néanmoins, cet article propose la construction politique afro-diasporique de la catégorie en dehors de la maison du maître qui, en tant que mentalité critique permanente, est capable de affronter les débats politiques et épistémologiques avec les sphères dominantes de la société.

Mots-clés: Interculturalité; Racisme; Négritude; Pensée Afro; Essentialisme Afro; Démocratie Libérale; Multiculturalisme; Racisme Multiculturel.

INTRODUCCIÓN

A más de 500 años de la expansión (léase invasión) europea hacia tierras de África y América, los modos de representación sobre los africanos y su diáspora en el mundo se mantienen intactos. Seres desposeídos de virtudes, concebidos y caracterizados como “inferiores” por su “mala simiente”. Traducido a otro lenguaje, este discurso deshumanizador no es otra cosa que el racismo en las tres variantes principales que reconozco: racismo fenotípico y cultural mediante el cual no solo se desprecia la presencia física sino también los lenguajes, comportamientos, prácticas y modos de vida en general;

⁴ Pour citer la présence africaine en Colombie, ils ont créé plusieurs concepts comme Negredumbre (Velásquez, 2010), negridades, negrería et Negrumenta (expressions du Pacifique colombien). Sans ignorer la charge sémantique spécifique de ces catégories, la négritude en tant que concept politique français a émergé dans les années 1930s, mais on peut la trouver dans les périodes précédentes comme dans plusieurs événements de manifestation politique en Afrique et dans la diaspora africaine après les réunions des poètes à Paris. Par conséquent, je postule l'ensemble des idées, mouvements intellectuels et revendications sociales dans différents endroits du monde où l'Afrique et son descendance ont construit des projets de réinvention comme un vaste contexte de la négritude.



el racismo estructural que también se puede mencionar como racismo económico, institucional o de Estado; y el racismo epistémico centrado en la supuesta imposibilidad de pensarse a sí mismo y de pensar el mundo.

Pareciera que los siglos no pasan. ¿Es el racismo inmune a la historia? No tengo respuesta para esta pregunta, pero sí posibilidades de análisis siguiendo las ideas de Frantz Fanon (1966) que concibe el racismo exclusivamente asociado al contexto colonial.

Intentando rastrear el concepto de interculturalidad como proyecto político construido desde abajo, hemos constatado un abigarrado conjunto de posibilidades semánticas, gran parte de ellas asociadas a la concepción multicultural agenciada desde las metrópolis. Lo intercultural como práctica de articulación de los movimientos sociales sugiere una des-academización del término que de paso a la construcción de alternativas sociales y políticas en contextos de racismo y explotación.

Argumentaré en este artículo que las diversas formas de nombrar el multiculturalismo interfieren en la comprensión de la interculturalidad crítica propia de los pueblos, naciones o minorías políticas. La democracia liberal genera mimetismo y falsas promesas de inclusión, mientras intenta ocultar las estructuras jerarquizadas y racializadas de la sociedad en el Estado moderno.

También diré que las construcciones interculturales no son de origen exclusivo de las sociedades indígenas latinoamericanas. Que es posible constatar históricamente en el mundo de la diáspora africana movimientos sociales de las negritudes incluso con antelación a la ola intelectual de los poetas de la Francia de los años 30. Planteo que la interculturalidad en América latina es un proyecto aún sin anclaje en la realidad pero constituye una posibilidad real de articulación o intersubjetividad capaz de enfrentar las nuevas formas de la colonización y el racismo.

Trato de presentar cómo la academia occidentalizada viene traduciendo el campo epistémico de la diáspora africana en manifestaciones de esencialismo político. Con la carga peyorativa de este concepto, al parecer se busca una forma de vigilancia y sometimiento del discurso de las poblaciones negras a las reglas de la democracia liberal que en últimas no es otra cosa que la reproducción sin atenuantes de los códigos negreros coloniales.

Más grave aún, analizo la forma como algunos intelectuales negros(as) y no negros de las Américas, que deberían estar llamados a contribuir en los procesos reivindicativos de los movimientos sociales, son los primeros en señalar un supuesto esencialismo en el discurso político de las comunidades. Resulta por lo menos paradójico, siguiendo a Grosfoguel (2012), que desde los lugares del “no ser” se trabaje intelectualmente para favorecer los desarrollos teóricos de los lugares del “ser”.

Las comunidades de la diáspora africana no intentan imponer sus proyectos de sociedad a otros pueblos y naciones. No han planificado históricamente ninguna invasión a país alguno como si lo hicieron Europa y Norteamérica. La narración de ejemplos en este sentido desbordaría el alcance de este artículo, baste con señalar la cumbre de Berlín de 1884-1885 (Benítez, 1964), mediante la cual las potencias europeas deciden repartirse África como si se tratara de una hacienda familiar, o el consenso de Washington que impone las reglas para el control de la economía en las Américas desde el siglo pasado. Esto sumado a la intervención recurrente de estas potencias en los sistemas educativos de los países “periféricos” y la explotación constante de sus recursos naturales, no es más que una muestra del esencialismo de los siete países que representan con mayor fuerza el capitalismo global contemporáneo.

En este marco de reflexiones, la interculturalidad construida desde la periferia, esto es desde la diferencia colonial (Mignolo, 2002) está llamada a constituirse en un proyecto antirracista y anti-hegemónico. Debe ser una respuesta intersubjetiva, desde sectores étnico-raciales y populares del mundo, para desarticular el discurso del multiculturalismo de Estado cuyo propósito es ocultar las diferencias, borrar las marcas coloniales de la opresión en las sociedades modernas y garantizar la total aceptación de la condición “inferior” de los pueblos reconocidos como minorías políticas. Postulo, entonces, que asistimos en la actualidad al despliegue del racismo multicultural.

EL INTRINCADO MUNDO MULTI/INTERCULTURAL

En los últimos años, el concepto de interculturalidad ha sido usado desde diferentes enfoques y perspectivas, de ahí su carácter polisémico. Es casi imposible comprender académicamente el término si no es en la intersección con otros conceptos como multiculturalismo, diversidad, inclusión, multiculturalidad, multiétnicidad, pluriculturalidad entre otros. Pese a que algunos autores argumentan que la

interculturalidad corresponde a la emergencia de un proyecto epistémico latinoamericano centrado en los procesos de reivindicación de los pueblos indígenas (Walsh, 2002) (Guido, 2017) (Castillo, 2017), también se ubica su origen en los intersticios del debate del multiculturalismo anglosajón (Dietz, 2012).

Este último autor plantea que el multiculturalismo nace en el seno de aquellas sociedades que se autodefinen como países de inmigración en regiones como Norteamérica, Oceanía y Europa. El multiculturalismo contiene la base ideológica de lo que se llamará Interculturalidad en educación (p. 13). Al respecto, distingue tres escenarios en los que tiene lugar la interculturalidad en el campo educativo: Estados Unidos y el Reino unido centrados en una educación que empodera las minorías inmigrantes; Europa continental cuya educación transversaliza las competencias interculturales de las minorías marginadas y las mayorías marginadoras; mientras que en América latina la educación intercultural aparece como un discurso propio de las sociedades indígenas que intentan una redefinición de sus relaciones con el Estado.

En los Estados Unidos un conjunto altamente heterogéneo de movimientos contestatarios surgidos a partir de ya mítico “68” emprende el camino de la institucionalización social, política y académica. Las confluencias programáticas de estos “nuevos” movimientos __afroamericanos, indígenas, chicanos, feministas, gay-lesbianos, “tercermundistas”, etc.__ se han dado a conocer a partir de entonces bajo el a menudo ambiguo lema del “multiculturalismo” (Dietz, 2012, p. 19)

Es importante distinguir entre el multiculturalismo asociado a las dinámicas de reivindicación de derechos que agrupa un indeterminado conjunto de poblaciones diversas explotadas en el marco del capitalismo contemporáneo, del multiculturalismo que tiene su origen en políticas de los Estados industriales que intentan regular sus relaciones con los migrantes por la vía de la educación y otros aspectos. Este multiculturalismo, en mi modo de ver, a través de medidas estatales, procura desestimular la migración o en el mejor de los casos una asimilación pacífica de los migrantes y con el menor riesgo posible para las culturas de esos países. Como lo veremos más adelante, el multiculturalismo de Estado llamado interculturalidad en los países del norte global funciona en el marco de la democracia liberal (Touraine, 1997), y es repetido en América latina aun tratándose de contextos, culturas y reivindicaciones diferentes. Su punto fijo es la negación de la diferencia como subjetividad colectiva.



Stuart Hall, intelectual negro afrocaribeño, pionero de los estudios culturales en Inglaterra, parte de la idea que el multiculturalismo está enredado discursivamente y no se ha aclarado del todo su sentido (2006, p. 49). Se plantea una diferencia entre lo multicultural y el multiculturalismo, pese a que este último concepto es relativizado como doctrina de Estado. El primer concepto alude a las características sociales y los problemas de gobernabilidad que confronta toda sociedad en la que coexisten comunidades culturales diferentes intentando desarrollar una vida en común y a la vez conservar algo de su identidad “original”. Por otro lado, “multiculturalismo” es un sustantivo. Se refiere a las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales. (p. 50).

El “multiculturalismo” describe una variedad de estrategias y procesos políticos que están inconclusos en todas partes. Así como existen diferentes sociedades multiculturales, también existen muy diferentes “multiculturalismos” como el conservador, liberal, corporativo, pluralista, comercial y crítico o revolucionario. (p. 51) Con estas explicaciones, solo se puede identificar la diversidad de posibilidades de comprender el multiculturalismo, no obstante, no resulta fácil soslayar la política multicultural de la democracia liberal en tanto que su existencia, ya histórica, muestra con frecuencia estrategias de subalternización sobre las cuales nacen las reacciones propias del multiculturalismo crítico; que sería mejor llamar de otra manera: Interculturalidad crítica (Walhs, 2002).

Lejos de ser una doctrina establecida, el “multiculturalismo” es una idea profundamente objetada. Es objetada por la derecha conservadora, en defensa de la pureza y la integridad cultural de la nación. Es objetada por los liberales, que proclaman que el culto a la etnicidad y la celebración de la diferencia amenazan el carácter universal y neutral del estado liberal, socavando la autonomía personal, la libertad individual y la igualdad formal. (Halls, p. 51)

Para mí tengo que, justamente la crítica al multiculturalismo como movimiento social amplio por parte de conservadores y liberales, en defensa de la realización individualista de la democracia, es lo que produce la política del multiculturalismo de Estado. Pese a los distintos y abundantes sistemas multiculturales que el Halls nos indica, se puede afirmar que los Estados occidentales funcionan, casi en su totalidad, con los principios del liberalismo que no solamente diseña todo tipo de trabas para impedir la



manifestación de las diferencias, sino que olvida las diferencias como su propia creación. La democracia liberal es el ala política del capitalismo (hoy llamado neoliberalismo), el mismo que dividió los seres humanos en barbaros y civilizados y que planteó otras dicotomías como los progresistas y las malas razas, los desarrollados y los subdesarrollados y en los últimos tiempos demócratas y anti-demócratas. De acuerdo con el pensamiento de Franks Fanon,(1983) este conjunto de dicotomías se resumen en la relación colonizador-colonizado, que por supuesto, no se trata de un vínculo de cordialidad, todo lo contrario, es una relación de poder con un eje articulador: la violencia.

Las lógicas sociales jerarquizadas tienen implicaciones directas en la gestión humana de las minorías políticas étnico-raciales en países como Colombia cuya modalidad de Estado es precisamente la democracia liberal. De este modo, las políticas de educación afrocolombiana que como resultado de las luchas de esta población aparecen en la década de los noventa del siglo XX, tienen pocas posibilidades de realización ya que como lo veremos también en Kymlicka (1996) la democracia liberal privilegia los derechos individuales y no los colectivos por considerarlos contrarios a los principios del liberalismo.

Las sociedades modernas tienen que hacer frente cada vez a grupos minoritarios que exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales, algo que a menudo se denomina el reto del “multiculturalismo”. No obstante, el término “multiculturalismo” abarca formas muy diferentes de pluralismo cultural, cada una de las cuales plantea sus propios retos (Kymlicka, 1996).

En la línea de la diversidad cultural, el multiculturalismo de Estado se asocia a las formas en que los Estados modernos liberales tramitan la presencia de las diferencias culturales al interior de sus países. Dichas diferencias son más patentes, según el autor, cuando se analizan los modos de incorporación de las minorías poblacionales y políticas al Estado: por un lado, aquellos que son resultado de procesos de conquista y colonización y por otro quienes han migrado al país de forma voluntaria. Los primeros reclaman respeto y legalización de sus formas de autogobierno y autodeterminación basados en sus tradiciones ancestrales, mientras que el segundo grupo solo desea integrarse a la sociedad de la que forman parte (p. 25).

En este marco explicativo, las poblaciones de ancestro africano en las Américas corresponden al primer grupo no solamente por su condición de sociedades víctima de la esclavización en el proyecto colonial moderno, sino también porque como resultado de esa historia de explotación se constituyen en sociedades que preceden la conformación del Estado. Sin embargo, es necesario reconocer que las grandes masas de la población negra en toda América, están inducidas sistemáticamente a desarrollar sentido de pertenencia a la ciudadanía común cuya lógica de funcionamiento social está jerarquizada y racializada. Pero no solo las masas poblacionales viven de acuerdo con dicha lógica naturalizada socialmente, también una capa intelectual de negros formada en la academia occidental que no han intentado un desprendimiento crítico.

Las reclamaciones de derechos colectivos de las comunidades negras en Colombia se materializó en la década de los años noventa del siglo XX con el artículo transitorio 55 de la Constitución y posteriormente en la ley 70 de 1993. No obstante, en los escenarios de la democracia liberal es muy común la idea que la reclamación de derechos colectivos se contradice con el derecho de los individuos que el sistema debe proteger. Es decir, una de las posturas fuertes del liberalismo es que solo el individuo tiene derechos (Trudeau, 1990, citado en Kymlicka 1996) (p. 58). Una democracia liberal es un estado asimilacionista que no respeta las diferencias culturales y las asume todas en el concepto global de ciudadanía.

En todo caso, el derecho al autogobierno que las naciones culturales vienen reclamando a los Estados de los cuales hacen parte, es un derecho consagrado, con algunas restricciones, en el sistema de las naciones unidas. Pueblos indígenas y negros en Colombia podrían reclamar autodeterminación no solo por la directiva internacional sino también por las propias leyes nacionales que así lo consagran. En el caso que nos ocupa, la interculturalidad como política educativa con las que se pretende el afianzamiento de la identidad de estos pueblos y la apropiación política de sus territorios, están respaldadas en un marco jurídico pluralista que la constitución consagra en los artículos 7º, 68 y 70. Estos postulados constitucionales, se concretan, en el caso de las comunidades negras, en el capítulo VI de la ley 70 de 1993 que como norma especial reconoce la diferenciación cultural de los afrocolombianos con respecto al resto de los ciudadanos.

Sin embargo, la democracia liberal colombiana sigue expresando su miedo al reconocimiento real de estos pueblos más allá del formalismo de la ley. La estrategia de

legislar a favor de los pueblos y después negar la aplicación práctica de la ley se puede considerar un juego perverso que lo podríamos llamar *racismo multicultural* en cuyos estados se desarrolla una política multiculturalista en el sentido de la capacidad de generar un ambiente de inclusión que no trasciende el discurso, y por lo tanto no intenta deshacer las asimetrías sociales, ni terminar con la pobreza. Hacerle creer al otro que tiene los mismos derechos que los demás y que vive en una sociedad igualitaria respetuosa de la diferencia, cuando estas premisas no tienen asidero en la realidad, es una de las formas más descaradas del racismo multicultural en el Estado moderno.

Es claro que los derechos diferenciados están presentes o por lo menos sugeridos tanto en la constitución política como en las leyes especiales para las comunidades negras de Colombia. Siendo una de las legislaciones más avanzadas para pueblos negros en América (Gros, 2000), estas normas, en materia de derechos educativos especialmente, deberían permitir en el país, en forma real y concreta, el pluralismo en el sistema enseñanza o en cualquier caso debería manifestarse como inclusión de la diversidad epistémica en el proyecto educativo nacional. Si bien la autonomía en el manejo de la educación en los territorios ancestrales de la población negra no tiene mucha audiencia en el Estado, la condición étnico-racial de las comunidades negras, esto es, sus sistemas epistemológicos, su proyecto cultural y convivencia relacional, sus prácticas medicinales, su literatura, la trayectoria intelectual de sus pensadores, etc, deberían ser parte de los conocimientos que todos los colombianos adquieren en la escuela.

Pese a los detractores de los derechos colectivos, los derechos diferenciados en función de grupo para las minorías son coherentes con los principios básicos de libertad individual y justicia social, así como que las habituales objeciones liberales que se basan en dichos principios son poco convincentes. (Kymlicka p. 239).

Pero el temor de los liberales, reside en el riesgo de que los derechos colectivos incidan en la desunión del país y se dificulte de esta manera la acomodación de los grupos étnicos en el funcionamiento de la “democracia”. Por supuesto, esta postura demostrada en la negación sistemática de los derechos especiales de los pueblos impide su realización como ciudadanía diferenciada y por lo tanto las tensiones entre el Estado y los grupos étnicos/raciales tienden a acrecentarse, por lo menos en el nivel de las organizaciones territoriales.

En suma, las teorías de Dietz, Kymlicka, y Hall se ocupan de analizar el desenvolvimiento de las tradiciones democráticas y la diversidad de formas del multiculturalismo, incluido el promovido por el Estado moderno-contemporáneo que se declara sin competencias para el control de las fuerzas del mercado y que induce a los actores étnico-raciales a una convivencia desigual con quienes dominan la esfera política, económica y cultural agenciadas por el poder, supuestamente impersonal, de dichos mercados.

En este escenario, los grupos intelectuales de las llamadas minorías políticas, como en el caso de los afrocolombianos, desarrollan propuestas de educación para favorecer de forma práctica las condiciones de los actores sociales de sus pueblos, no solo para comprender mejor el país sino para reconstruir sus propias visiones del mundo y de la sociedad en general. No obstante, aún estos pueblos no tienen aseguradas las posibilidades de una inter-subjetividad ya que dependen enteramente de las políticas multiculturalistas oficiales que además de negar la garantía de la condición ciudadana en plenitud, también profundizan su condición “deficitaria” y “subalterna”.

Con las consideraciones anteriores, veamos en el siguiente apartado cuáles son las posibilidades de una interculturalidad desde adentro y que tipo de desafíos tendrá que enfrentar como proyecto anti-hegemónico en el marco de la democracia liberal latinoamericana.

INTERCULTURALIDAD, DIFERENCIA Y PROYECTO

Más allá de las teorías anglo-europeas y norteamericanas, la interculturalidad en América latina adquiere un carácter menos académico y más político. En efecto, no se trata solo de buscar los puntos cronológicos donde se plantea el debate sino fundamentalmente de ubicar el lugar epistémico de donde se pronuncian los actores. Es decir, el *locus de enunciación* de los pueblos indígenas y afrolatinos en la construcción de la interculturalidad no solo cambia con relación a las políticas multiculturalistas de los poderes globales, también se deslinda de los gobiernos latinoamericanos cuyo tratamiento de los temas interculturales no guarda ninguna diferencia con las prácticas del multiculturalismo como doctrina de Estado. El lugar de donde parten los pueblos calificados como minorías políticas en Latinoamérica tiene que ver con la resistencia étnico-racial construida en el escenario de la diferencia colonial (Mignolo, 2002). Para

ello, la educación quilombola (Brasil), intercultural bilingüe (México, Perú, Ecuador, Bolivia) y la etnoeducación (En el sentido de Afroeducación, palenquera o cimarrona) en Colombia se mueven en la dirección de consolidar un proyecto político-pedagógico que trasciende la educación escolar y aspira vehicular un proyecto societal que defiende la tierra, la cultura propia y la vida. No obstante, los gobiernos de la región que reciben directivas del norte global confrontan cotidianamente con los pueblos sometidos en una disputa cada vez más frontal donde el Estado reconoce derechos educativos especiales pero al mismo tiempo impone lineamientos y criterios estandarizados. De esta forma, los estados latinoamericanos responden a la perfección a los postulados de la democracia liberal.

La interculturalidad en la perspectiva del multiculturalismo no representa otra cosa que políticas de inclusión dirigida a comunidades, pueblos y nacionalidades consideradas con déficits sociales históricos. Pero la inclusión que proponen estas políticas, mal llamadas interculturales, no pretenden lograr ningún cambio sustancial, ni transformación alguna de las relaciones de poder, al contrario este tipo de medidas de inclusión deja intacta la estructura socio-económica basada en desigualdades profundas. Se trata más bien del desarrollo del racismo multicultural propio de los estados liberales. En mi modo de ver, la definición de la interculturalidad en sus dos perspectivas como políticas de inclusión del multiculturalismo de Estado y como proyecto crítico político de los pueblos devela en forma permanente el conflicto entre el norte global y el sur global. Es decir, la interculturalidad es un discurso bi-lateral que desarrolla un debate político en el circuito “centro”-“periferia”.

A sabiendas que en el norte existe un sur y en el sur existe un norte, no se trata de una confrontación específica entre países, sino también y quizás con mayor preponderancia, entre políticas socio-económicas estatales con políticas de la diferencia que entran en conflicto al interior mismo de los países periféricos. La democracia liberal en Latinoamérica funciona de la misma forma que en los países euronorteamericanos, con la diferencia que en estos son más comunes las políticas dirigidas a comunidades de migrantes, mientras que en aquella se atiende población nativa que anteceden a la conformación de los Estados, población que con justa razón reclaman derechos de autonomía territorial y autodeterminación.



La interculturalidad pensada desde la diferencia, esto es, desde la periferia, es el intento de reconstruir la inter-subjetividad de pueblos, territorios y culturas sometidas. Esta visión de la interculturalidad puede involucrar y revolucionar movimientos sociales indígenas, negros campesinos y mestizos que al funcionar con arreglo a cierta ética de la diversidad podrán enfrentar solidariamente el proyecto moderno de la colonización. No parece fácil des-embricar la interculturalidad de las intersecciones conceptuales que la circundan. Sin embargo, si la entendemos, como lo propongo, en la relación centro - periferia es posible desentrañar los secretos que este término esconde cuando se constituye en discurso oficial. En los últimos años hemos creído que la interculturalidad bajo la forma de multiculturalismo de Estado es un asunto despolitizado que procura la integración y comunicación interétnica, la tolerancia y la convivencia pacífica. Nada más ingenuo que eso. Al contrario, conviene analizar detenidamente si esta visión estatal no corresponde más bien a una forma estratégicamente política de intervenir los procesos de reivindicación de derechos que los movimientos sociales dirigen al Estado.

Desde esta óptica, habría que decir que la interculturalidad oficial es un concepto apropiado por el Estado y los organismos multilaterales que se contrapone al concepto de interculturalidad que se construye desde la periferia. La interculturalidad estatal es un discurso que contiene un conjunto de eufemismos dirigidos a atenuar y desactivar el sentido político de la interculturalidad como proyecto *oposicional y contra-hegemónico* (Walsh, 2002, p. 3). En todo caso, es posible pensar que en el marco del liberalismo de los países euronorteamericanos y gran parte de los gobiernos latinoamericanos, la interculturalidad más que una estrategia de inclusión, comunicación e integración de los pueblos, es una política de contención y control.

Catherine Walsh (2002, 2005) ubica el origen de la interculturalidad crítica en el movimiento social de los pueblos indígenas del Ecuador. Advierte también que la aplicación de este concepto tiene a la base el anhelo de un país plurinacional como modelo de Estado pensado desde el mundo del movimiento social indígena. Sin embargo, la interculturalidad vista de este modo, pese a su aparente visión integradora de otros pueblos, está dominada por la consideración de que los problemas de las sociedades latinoamericanas están centrados en la confrontación entre el Estado liberal y los pueblos indígenas. Razón por la cual, Walsh (2006. P. 40) ha definido la condición del negro en un escenario de doble subalternización: la que ejerce la sociedad dominante blanco-mestiza y la que ejercen los pueblos indígenas.

Esta desafortunada condición trasciende las fronteras del Ecuador y se haya instalada, desde los tiempos de la primera colonización, en la mentalidad social y personalidad político-cultural de las sociedades llamadas latinoamericanas. Sociedades que han dado el último lugar a los descendientes de africanos desconociendo sus virtudes humanas, su conocimiento y aportes a las nacionalidades. Al parecer, se ignora que la presencia del negro en condición de esclavizado sirvió fundamentalmente para evitar el absoluto exterminio de las naciones originarias de América. El papel protector del negro a las identidades, territorios, lenguas y culturas indígenas, antes que un reconocimiento histórico necesario, lo que ha recibido son acciones de desprecio e invisibilidad por parte de las sociedades latinoamericanas. Por un lado, el pensamiento de los grandes intelectuales del continente que desde el siglo XIX se han expresado en forma despectiva sobre las poblaciones negras (Alberdi, Sarmiento, Mariategui, Ingenieros, entre otros)⁵, la propuesta de alianza blanco-mestiza e indígena en una identidad común, rechazando el aporte africano (Chaves, 2009, p. 230); y más recientemente en 1998 la exclusión de los negros por parte de los indígenas de los programas presidenciales y de cooperación CONPLADEIN en un acto grotesco en donde el indigenismo radical ecuatoriano crea CODENPE (Consejo de desarrollo de pueblos y nacionalidades indígenas), dejando fuera a las organizaciones y pueblos afroecuatorianos con la disculpa de que los negros “siempre recogen las experiencias de los pueblos indígenas”, “buscan el lucro”, y se “aprovechan de la fuerza organizativa, social y política de los indígenas” (Walsh, 2002, p. 19).

En julio de 2015, los maestros negros del Pacífico sur colombiano que rechazaban el concurso abierto para docentes afrocolombianos, se tomaban por segunda vez en diez años la iglesia de San Francisco en pleno centro histórico de Bogotá. En una de las reuniones de negociación entre la dirigencia de los maestros y delegados del Ministerio de Educación, un funcionario de apellido Leyton, ante las solicitudes de los manifestantes que alegaban tener derecho a la autonomía educativa dijo: *con los indígenas todo, con ustedes nada*. El día 19 de julio en la noche, la policía de Bogotá intentó desalojar la iglesia por la fuerza y llevar a los maestros hacia la periferia de la ciudad con el propósito de que no salieran a la calle el día 20 de julio “fiesta de la independencia nacional”. *No podemos permitir que estos negros afeen la ciudad durante el desfile militar*, fue la

⁵ Ver mi artículo Racismo y pensamiento latinoamericano; web universidad de Nariño. 2013.



sentencia. Es muy claro que en Colombia el estigma aplicado a los negros se puede llevar tan lejos como sea necesario, mientras que la condescendencia con el indígena sigue representando un sentimiento culposo de las elites blancas y la sociedad blanco-mestiza en general.

Esto nos indica que las posibilidades de intersubjetividad de pueblos negros e indígenas, que debería ser motor de los proyectos interculturales, si no representa una acción imposible al menos se percibe como un escenario fracturado. Hasta el momento, en la concepción de interculturalidad que tienen los pueblos indígenas de América se puede notar el interés de relacionamiento con el Estado. Al menos así se deduce de los documentos de la Unesco (2008 y 2017) que dirige Daniel Mato y recoge experiencias de interculturalidad en América latina. La educación intercultural bilingüe, en gran medida, se puede reducir al interés de manejar escolarmente una doble perspectiva epistemológica el conocimiento “universal” “científico” y el conocimiento ancestral indígena. La relación incluye el manejo de las dos lenguas: la oficial del Estado y la lengua vernácula. Estas concepciones de la interculturalidad no cuestionan al Estado ni al proyecto colonial contemporáneo, al contrario, buscan la amalgama, o quizás la interacción pretendidamente benéfica para los pueblos, pero en realidad provechosa para el poder. Son relaciones desiguales, jerarquizadas y racializadas en el juego perverso de multiculturalismo de Estado. Al respecto, sostengo que la interculturalidad debe ser entre iguales; de aquellos que comparten historia como víctimas del colonialismo y constituyen la contraparte de la modernidad euronorteamericana. Hacer interculturalidad con el Estado equivale a labrar el propio fracaso y a garantizar que el poder del capitalismo perpetúe la dominación sobre las “minorías”. No basta con un concepto de interculturalidad robusto políticamente si al final este no incluye un proyecto de sociedad que, al hacer sinergia entre los pueblos expoliados, funcione sobre reglas distintas a las de las democracias liberales, capitalistas y coloniales.

La interculturalidad entre iguales des-jerarquizada es vista por Walsh (2002) como

Una posición distinta, que denominamos "crítica", y desde la cual partimos aquí, enfoca los procesos que se inician desde abajo hacia arriba, desde la acción local, que buscan producir transformaciones sociales y para cuyos logros se requiere ir en múltiples direcciones. Es decir, procesos de interculturalización de vía múltiple. Además, argumenta que las diferencias, en la práctica concreta, no parten de la etnicidad en sí, sino de una subjetividad y un locus de enunciación definidos por y construidos en la experiencia de subalternización social, política y cultural de grupos, pero también de conocimientos. El significado de la



interculturalidad construido a partir de esta posición necesariamente implica procesos de desubalternización y decolonialización. Procesos que, en la práctica, están dirigidos a fortalecer lo propio como respuesta y estrategia frente a la violencia simbólica y estructural, a ampliar el espacio de lucha y de relación con los demás sectores en condiciones de simetría, ya impulsar cambios estructurales y sistémicos. (p. 10)

La interculturalidad, en el contexto de la diversidad de América latina, es decir, en la diferencia colonial o periférica, debe contener por lo menos dos aspectos fundamentales: un concepto políticamente potente, y por otro lado, la acción proactiva de los movimientos sociales en constante lucha por sus derechos. Interculturalidad en este ámbito alude también a un proyecto epistémico, cultural, ambiental, político- pedagógico e intelectual en el que los pueblos transversalizan la solidaridad como práctica de la resistencia. Siendo un proyecto aún sin piso en la realidad (no quiere decir de realización imposible), la interculturalidad no puede contemplarse como relación de las minorías étnico-raciales y el Estado-nación. Al revés, antes que ligado a la institucionalidad, el proyecto debería comprenderse como la práctica intelectual de los pueblos para hacerse a una determinada vida propia.

En el documento de la Unesco (2008) mencionado aquí, Mato hace referencia a tres elementos que cruzan las experiencias de educación intercultural en América latina. En primer lugar, los conocimientos de las minorías culturales y políticas no son contemplados en los sistemas educativos (p. 28) y esto a pesar de que buena parte de las constituciones políticas en el continente pasaron de conservadoras a pluralistas desde de la década de los noventa en el siglo pasado. En segundo lugar, la invisibilidad en las estadísticas (p. 29) es presentada como la no existencia de los grupos étnico-raciales; en la medida que el Estado no produce cifras sobre estos pueblos, es imposible -dice Matos - que la sociedad los vea y los planificadores tomen decisiones. Por lo tanto, en tercer lugar, gran parte de todo lo que se ha logrado como beneficio de las “minorías” en materia de educación superior, es resultado de las luchas de los intelectuales y no iniciativa del Estado (p. 38).

Ahora bien, la consideración que fija la construcción de la interculturalidad crítica en los movimientos indígenas latinoamericanos no solamente relega a los descendientes de África a la condición de epígonos de las iniciativas de otros pueblos, también desconoce que antes del señalado origen del llamado movimiento social del multiculturalismo (Dietz, 2012), las negritudes o como decimos hoy, los pueblos de la

diáspora africana habían conformado y consolidado movimientos culturales e intelectuales mucho antes de las reuniones de los poetas negros en el París de los años 30. Como antecedentes de este movimiento literario que se plantea la descolonización de África, podemos citar el nacimiento de los congresos panafricanos del siglo XX, empezando por el que organiza W. Dubois en 1919 y el surgimiento del movimiento artístico, cultural, e intelectual conocido como el Renacimiento de Harlem (USA) en donde el despliegue del talento musical y literario entre los años 1924 y 1930 (Fayolle y Goldberg, 1978) constituye un movimiento social y político que servirá de ejemplo para los procesos de descolonización africana. Algunos de estos movimientos, específicamente, el que exige los derechos civiles de los negros estadounidenses en los años cincuenta y sesenta, se pueden considerar movimientos multirraciales que encajan perfectamente en la definición de interculturalidad crítica. Luego entonces, cuando surge el movimiento de mayo del 68 en Francia, los procesos de reivindicación de las negritudes en Estados Unidos tenían ya un largo camino avanzado en la construcción de los pilares de lo que en la actualidad se conoce como interculturalidad.

En el caso colombiano, pensadores negros como Rogerio Velásquez, Manuel Zapata Olivella, Diego Luis Córdoba y otros, desde los años 30 del siglo XX ya había anunciado también la necesidad de pensar la educación regida por los conceptos de Diferencia, Diversidad y Cultura Nacional, nociones que anteceden lo multi/intercultural.

El pionero del concepto de la Diferencia es Rogerio Velásquez. (García, 2016, p. 104). En su *estudio socioeconómico del Atrato medio* incluye una crítica al sistema público de educación que no respeta ni consulta las condiciones geográficas y culturales de cada sociedad antes de impartir lineamientos escolares. Postula entonces que en cada piso térmico se deben aplicar guías educativas diferentes y no la estandarizada del gobierno. Este planteamiento hecho en 1961 se constituye en precursor del discurso del enfoque diferencial que el estado colombiano asume al final de la década de los noventa.

Diego Luis Córdoba (1934) se opone a la educación confesional del Estado colombiano y postula un sistema de enseñanza diferente especialmente para los pueblos indígenas y negros señalados, para aquella época, como “malas razas”. A estos pueblos los asume actuantes en el concepto marxista de proletariado pero re-significado como escenario de lucha de todos los sujetos reprimidos en el desarrollo del capitalismo. En mi

modo de ver, estas ideas sugieren proyectos de intersubjetividad de pueblos y comunidades que tienen detrás historias comunes de explotación y por lo tanto deviene en posibilidad de proyectos interculturales en educación y más allá de ella.

Por su parte, Manuel Zapata Olivella introduce los conceptos de *mestizaje*, *cultura nacional* y *Muntú americano*. La base de estos conceptos no está centrada en los aspectos biológicos sino en lugares de construcción político-culturales. Más que una alusión a prácticas eugenésicas, el mestizaje es expresión de diversidad, describe la multi-dimensionalidad de los explotados por el colonialismo de larga duración. Es esta diversidad de proyectos sociales y culturales la que constituye la Cultura Nacional. Por lo tanto, la cultura nacional no es un fenómeno unívoco sino multívoco. Es decir, se entiende como el conjunto de culturas populares, modos de ser y de pensar la vida colombiana y latinoamericana. Sin duda, estas expresiones hablan de la diversidad como principio ético en el que se desenvuelven culturas “subalternas” intentando deshacerse de los macro-relatos de nación y de cultura que las elites blancas construían en Colombia y en América latina en las primeras décadas del siglo XX y que aún se mantienen. El Muntú americano es un concepto holístico y relacional donde los seres humanos se encuentran entre sí y con todas las demás formas de vida. El Muntú es integrador de proyectos humanos que no hace distinción de colores, ni de origen, ni creencias. Es una filosofía africana de vida y sanación ofrecida a la humanidad pese a los cientos de años de invasión y agresión colonial.

Por todo lo anterior, estos pensadores han contribuido en la génesis del concepto de interculturalidad en tiempos muy anteriores a los debates jurídico-políticos que han penetrado la educación y las dinámicas de los movimientos sociales indígenas latinoamericanos.

Finalmente, en las concepciones afrocolombianas de interculturalidad podemos sumar la idea de Jesús Lacides Mosquera (1975) y de Amir Smith Córdoba (1980) cuando plantean la necesidad del *encuentro del negro consigo mismo*. Se trata de un encuentro solidario y político concretado en la cultura de la Negritud. Es decir, el negro en la Negritud como pensamiento “casa adentro” (García, Juan, 2001) es una suerte de intra-interculturalidad (García, Jorge 2018) como paso previo y necesario para una trans-interculturalidad que representa el encuentro creativo con los otros que tienen las mismas

condiciones socio-históricas y que desean avanzar en la construcción conjunta de un modelo de sociedad basado en perspectivas de restitución humana. Esta postura de ir primero hacia adentro encuentra explicaciones en la enorme dispersión ideológica que el sistema colonial instauró en las poblaciones de ancestro africano en América. La construcción de identidad colectiva presenta todas las dificultades posibles, sobre todo cuando se trata de asuntos de definición política. De ahí la importancia de reconocer la diversidad interna de los pueblos negros desposeídos y ante todo el proyecto histórico común que los impulse políticamente y además les garantice el encuentro con otros pueblos en condiciones de igualdad.

Pero atención, *el negro consigo mismo*, no es un proyecto solipsista, por el contrario, está vinculado a una reflexión que aborda la intersubjetividad como mecanismo para la construcción colectiva de identidad. Es decir, pese a que Amir Smith Córdoba señala la práctica del pensarse uno mismo hacia adentro como previa a toda otra relación con sectores sociales distintos, esto no es un asunto diacrónico sino sincrónico, no desconoce la interestructuración social hacia afuera porque no son reflexiones separadas en el tiempo, no se trata de reflexionar una cosa y después la otra. *El negro consigo mismo* es un dialogo intra-intercultural que implica intrínseca y simultáneamente un dialogo trans-intercultural. Esto es, la gran posibilidad de una interculturalidad real y concreta con el otro, en este caso, se entiende como una construcción intersubjetivamente política que aspira confrontar el racismo institucional naturalizado socialmente.

Las políticas oficiales de educación intercultural están supeditadas al entronque institucional constituido por la visión de la democracia liberal y el multiculturalismo de Estado no como fenómenos aislados, sino como partes del mismo modelo de gobernabilidad. Esto obligará a los movimientos sociales de América latina a plantearse un proyecto intercultural desde adentro, esto es, desde la diferencia colonial indígena y afrolatina.

PENSAMIENTO AFRO: ESENCIALISMO O CRÍTICA AL RACISMO MULTICULTURAL?

En el ámbito académico de hoy, el discurso político de intelectuales negros y negras con mucha frecuencia suele ser señalado de esencialista en el sentido negativo del término. En mi modo de ver, el discurso del multiculturalismo oficial prohíbe la libre

expresión, limita la esencia humana, oculta la confrontación. El multiculturalismo es una estrategia de poder, sugiere la sumisión y al mismo tiempo naturaliza la jerarquía, la vuelve cotidiana, la hace aceptable e histórica. Quizás esto explica que en educación, la tendencia es a instrumentalizar el manejo pedagógico de la diversidad cultural. Los docentes negros tienen dificultades para pasar a una posición crítica en tanto se hayan entretenidos en el folclor, reproduciendo jerarquías coloniales y las “asimetrías epistémicas”. El maestro está sometido a las reglas del Estado. En estas condiciones “normales” en las que se tramitan superficialmente los asuntos de la diversidad y se proscriben toda manifestación “*desde adentro*”, cualquier postura disonante se constituye en “esencialismo” o en un peligro para el orden social existente.

El personaje que pronuncie un discurso divergente es señalado de desadaptado, sin engranaje en el sistema y en últimas calificado como promotor de la palabra mágica que el capitalismo global define como punto de repulsión: terrorista. De tal suerte que en el discurso educativo, cultural y político de hoy funciona bien el pensamiento binomial de occidente: o eres “normal” o terrorista, no existen otras opciones. El “normal” es el ciudadano, no importa la categoría que tenga, que asume las reglas del sistema global sin reparos.

Desde este punto de vista, es por lo menos incomprensible que algunos intelectuales de la diáspora africana promuevan el discurso anti-esencialista sin ninguna sospecha, sin suspicacia política, reproduciendo la retórica de la criticidad euronorteamericana que funciona de acuerdo con sus propios intereses y a cuyo discurso le asignan propiedades de carácter redentorista para toda la humanidad. Estas posturas anti-esencialistas gozan de mucha aceptación en los círculos académicos tradicionales con vocación de defensa del sistema racista establecido en la oprobiosa relación modernidad/colonialidad.

No obstante, tengo para mí que esos discursos se mueven en una política de desenfoque. Creer que el esencialismo negro se constituye en un peligro social, como se deduce de algunos planteamientos (Lozano, 2013, Hoffmann, 2000 citado Barbary 2004, Restrepo, 2004, Agier, 2003) podría significar por lo menos tres asuntos: en primer lugar, se ubica el esencialismo como problema en los intersticios mismos de la vida, la convivencia y el pensamiento de las víctimas del sistema global racista y neocolonial, es

decir en el lugar equivocado. En segundo lugar, vaciar de responsabilidad a los centros de poder que han impuesto su esencialismo de manera agresiva impactando todas las geografías humanas no europeas desde el siglo XV hasta los tiempos actuales donde conciben las sociedades invadidas como periferias; y en tercer lugar al exonerar de culpas a los iniciadores históricos de prácticas esencialistas violentas, algunos autores y autoras negras y no negras se constituyen en instrumentos del poder, cambiando el látigo colonial por textos académicos que tienen el propósito de zaherir los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades sometidas.

Por otro lado, existe cierta adhesión o acomodación de algunos académicos negros y negras a las formas discursivas neocoloniales que dejan sin opción de pensamiento a la Diaspora africana. Plantear, por ejemplo, que la teoría crítica de la sociedad (Escuela de Frankfurt) es por excelencia el modelo explicativo de nuestra realidad (Lozano, 2013, p. 58) es una forma de representar la “imposibilidad ontológica” (Fanón, 1973) de los miembros de la diáspora africana de estos tiempos. Pero también es una de las maneras de negar el pensamiento diaspórico y sus meta-relatos en América latina como el pensamiento decolonial, el pensamiento de la tierra o el pensamiento autonomista (Escobar, 2016) La escuela de Frankfurt es un proyecto académico intra-europeo centrado en el análisis crítico de las falsas promesas de la modernidad pero no asume reflexión alguna sobre su contraparte colonial en donde tienen lugar la racialización, el desprecio y la deshumanización perpetrada por la misma Europa sobre pueblos y culturas no europeas. En algunos intelectuales negros y negras, es muy patente el afán por centrar sus desarrollos epistémicos en lo académicamente correcto, subordinando lo políticamente conveniente. Esta postura intelectual olvida que mientras que todo conocimiento sea sesgado, todo proyecto académico será un proyecto político.

El esencialismo al que le teme occidente y los poderes del capitalismo global y local no es cultural. O mejor, mientras la cultura esté folklorizada no representa peligro alguno para la estabilidad del sistema de dominación. Quizás, el miedo reside en la manifestación política que resulta de una concepción distinta de la cultura. La cultura propia como proyecto liberador (Cabral. 1972) considerada esencialista, es reprimida por la fuerza, se intenta resolver por la vía del desprestigio, la acusación y la violencia. En este caso, la cultura negra o Negritud constituye un peligro ya que se manifiesta como receptáculo para la unidad política del negro.



Concibo el esencialismo negro como restitución de la condición humana o como esencialismo estratégico en términos de Spivack (2013), no para señalar que socava la democracia y las libertades del “otro” sino como una re-significación crítica de las relaciones sociales y políticas. El esencialismo negro es una estrategia para la recuperación del Ser avasallado por el proyecto colonial europeo y norteamericano. La idea de un esencialismo negro como restitución ontológica y estratégica asegura un posicionamiento político no invasivo ni agresor de otros grupos humanos. Es más bien, como lo estudiamos en Amir Smith Córdoba, la llegada al punto clave de la Negritud como escenario de identidad y conciencia social.

Por presión del sistema colonial, la población negra de las Américas ha vivido en un ámbito recurrente de baja autoestima, baja conciencia política, desterritorializado y despersonalizado. Por lo tanto, resulta lícito y comprensible que los intelectuales de estas comunidades se planteen una suerte de retorno al *sí mismo*, procurando acciones de re-afirmación identitaria, apelando a la construcción de una historia propia, re-leyendo las narrativas hegemónicas y recuperando su proyecto socio-cultural. Este es el preciso lugar desde donde hablan Manuel Zapata Olivella (1990), Jesus Lacides Mosquera (1975), y de ahí *el encuentro del negro consigo mismo* (Córdoba, A. 1980).

El esencialismo negro es la parte dos de lo que Achille Mbembe (2016, p. 68) llama Crítica de la razón negra. En efecto, el conjunto de discursos, estrategias, proyectos, publicaciones académicas que se han producido al interior de la matriz epistémica europea y norteamericana para la subalternización del negro, es contrarrestada por el pensamiento Afro estructurado en un conjunto de discursos, practicas, investigaciones, ensayística, poética y novelística, entre otras formas de insumisión, para restituir ontológicamente estas sociedades. Pero la consideración de que estas manifestaciones revisten visos de racismo es un asunto asociado a los viejos códigos negreros, donde la palabra propia, la expresión del cuerpo y la espiritualidad de donde se deriva la episteme son proscritas y castigadas. Después de quinientos años de invasión y sometimiento sigue vigente la estrategia europea que decreta el silencio para las sociedades negras. Los códigos negreros aún mantienen su dominio sobre los territorios más sensibles de la condición humana



Ahora bien, abordar el pensamiento Afro es remitirse a los inicios de la civilización humana. En el decir de Manuel Zapata Olivella (2004), esto implica tener en cuenta:

“tres elementos fundamentales, que no solamente han aportado a América, sino a la cultura universal: el aporte de haber gestado por vez primera expresiones humanas, el aporte de haber creado por primera vez el núcleo de la familia y el aporte de haber creado las artes, la filosofía, la religión, el concepto universal de lo que es el hombre como creador de valores espirituales y materiales” (p. 134).

El Pensamiento Afro es fuente y origen de la cultura humana; por lo tanto, es imposible soslayar su presencia en todos los lugares del globo. No obstante, es importante hacer énfasis en la relación Africa-Diaspora africana, en el sentido de explorar los principios que rigen las sociedades negras de América en su conexión con el pensamiento ancestral africano, de donde se podrá derivar experiencias y proyectos de vida que servirán de ejemplo, no solo para las Américas, sino también para el resto del mundo.

Por supuesto, es necesario, en estos tiempos, establecer un escenario de crítica fuerte y de confrontación con la episteme colonizadora europea, en tanto que proyecto deshumanizador de África y su diáspora. En este cometido, las teorías clásicas de la filosofía, la sociología, la historia, etc, deben ser interpeladas por el pensamiento africano y diasporico. Se trata de establecer un debate entre la conciencia occidental del negro y la conciencia negra del negro (Mbembe, 2016, p.68).

Es importante decir que la recuperación y puesta en escena del Pensamiento Afro no tiene el propósito de sustituir el pensamiento clásico europeo; al contrario, se trata de desarrollar una crítica de las relaciones de poder instituidas por ese pensamiento. De esta forma, se puede visibilizar el debate filosófico, histórico, epistemológico y político que los pueblos de África y su diáspora le han planteado a la razón moderna euronorteamericana.

Sin la presencia del pensamiento Afro, las ciencias sociales y humanas no solo estarían incompletas, también se constituyen en un proyecto académico re-colonizador. Pese al auge del capitalismo cognitivo, hoy es claro que el conocimiento humano no proviene solo de Europa y las metrópolis occidentales en general como se ha promovido desde la academia occidentalizada en América. Los estudios postcoloniales, decoloniales, movimientos intelectuales y movimientos sociales que se oponen a la primacía europea del saber en el mundo, son cada vez más actuantes en la construcción de nuevas posibilidades epistémicas desde las cosmovisiones de los pueblos violentados y

reprimidos por la Europa moderna y colonial. Al respecto de los pueblos de África y su diáspora, se puede encontrar abundante bibliografía para establecer un debate directo y sin intermediarios con el pensamiento clásico europeo, justificador de la inferioridad del negro. Desde esta mirada, el Pensamiento Afro está llamado no solamente a tender puentes entre las culturas sometidas del sur, también debe centrarse en la auto-restitución de la Voluntad de ser y la voluntad de pensar del sujeto colonizado en todo el planeta.

La crítica fuerte al sistema colonial inmersa en el concepto de interculturalidad construido desde la periferia es lo que he llamado en otro lugar *pensar por fuera de la casa del amo* (García, 2016). Para este efecto, retomo el pensamiento crítico afrocolombiano representado en los autores que han cuestionado el sistema público de educación en Colombia por considerarlo racista y colonial (Zapata Olivella, 1990, Cifuentes 1986).

La idea de pensar por fuera de la casa del amo alude básicamente a una posición crítica que reconoce el origen de nuestros males en la instauración de la lógica centro-periferia. Dicha lógica funciona amparada en un poder simbólico que naturaliza las asimetrías sociales. Nuestra escasa conciencia de esta sutileza política del capitalismo no solo garantiza su propio triunfo, sino también la imposibilidad del advenimiento de un sujeto crítico desde la diversidad “subalterna”. Cuando hablamos de permanecer por fuera de la casa del amo implica un ejercicio mental que desarrolla una insumisión fuerte y sostenida, es necesario actuar con urgencia y con insurgencia antes que se agote el planeta y llegue el fin de la especie humana.

El pensamiento por fuera de la casa del amo es la posibilidad de desarrollar una mentalidad capaz de moverse críticamente al interior mismo de la modernidad euronorteamericana y sus filiales en África, Asia y Latinoamérica; este pensamiento tiene el propósito de crear fisuras por dentro y por fuera de la estructura de poder colonial en el intento de afianzar una multicentralidad del pensamiento. Sin embargo, pese a la urgencia de la empresa emancipatoria del pensamiento humano, no resulta muy prudente afirmar en estos momentos de vasallaje sobre África y otros lugares del mundo que ya existe un descentramiento de Europa como modelo de pensamiento y sociedad. Pensarlo de este modo, puede tener efectos adormecedores. La supremacía de Europa aún se refleja en la capacidad de provocar guerras y desajustar las estructuras socio-económicas,



culturales y políticas de pueblos y nacionalidades ubicados supuestamente en la frontera de la “civilización”. Esto nos permite afirmar que la centralidad del pensamiento europeo no termina porque existen unos pensadores no europeos que lo cuestionan. Es necesario entender que como resultado de ese pensamiento se mantiene vigente el circuito centro-periferia. Es más, lo que realmente está sucediendo es la *periferización* permanente de pueblos negros e indígenas de América latina que viven el rigor de las acciones de muerte y despojo a manos de las multinacionales del oro y otros recursos naturales. “Es muy tentador caer en la trampa de asumir que porque el esencialismo ha sido de-construido teóricamente, entonces ha sido desplazado políticamente” (Stuart Hall 1996:249, citado en Restrepo 2004). Con esto, aseguramos también que las ideas sobre el fin de la historia al estilo de Francis Fukuyama (1989) son tan desatinadas como la proclamación del descentramiento o desclasamiento de Europa como lugar del pensamiento único, según las sugerencias de Mbembe (2016, p. 25)

Lo que ha hecho (y sigue haciendo) el capitalismo, a través de la democracia multicultural, es, por un lado, prohibir a las minorías políticas el *sí mismo, la identidad de pueblos, el ser colectivo, en una palabra la esencia humana*, a cambio les asigna un rol social restringido a instrumentos en la producción económica y consumidores en el libre mercado. Y por otro lado, perfeccionar cada vez más, el método fantasmal, mimético y simbólico que se utiliza para lograr que los pueblos no europeos, ni norteamericanos acepten su condición inferior y degradada.

Estar por fuera de la casa del amo no se trata de un asunto espacial, ni de estar dentro o fuera de determinado territorio, institución, empresa o sociedad. Es mantener una postura política que no se deja engañar por el simbolismo del poder, que no cae en la trampa del lenguaje institucional fabricado desde los intereses del mercado. Estar por fuera de la casa del amo es tomar distancia y confrontar las formas como procede la democracia liberal para afianzar el sometimiento. Esta categoría nos indica también que estamos pensando sin sujeción a las reglas de la modernidad capitalista, negrofóbica y neoliberal. De ahí la importancia de desarrollar la capacidad de atención, la suspicacia política, tomar posición en el análisis de los discursos globales y locales, cuidándose del racismo imperceptible. En últimas, hay que adoptar, lo que Mbembe (2016, p. 160) recoge de Eboussi Boulaga, la *memoria vigilante* que nos prevenga de nuevas formas de esclavismo y colonización.



En el marco de estas reflexiones, hay que decirlo con claridad, la interculturalidad pensada desde la periferia debe ser un proyecto político-organizacional y educativo antirracista que convoca a la unidad de pueblos y comunidades en movimiento hacia la construcción de sociedades justas, manteniendo y desarrollando los acumulados epistémicos y epistemológicos como formas de hacer frente a las estrategias de neocolonización.

Como discurso justificatorio de la explotación (Suret-Canale, 1963, p. 43) el racismo tiene lugar exclusivamente en un ámbito colonial (Fanon, 1966, p. 52). La colonización es posible por la periferización y la inferiorización de pueblos y culturas no occidentales en cuya degradación sigue trabajando el pensamiento europeo, propiciando de esta manera, por un lado, la emergencia de la gran economía global manejada por los centros de poder industriales y por otro los desolados campos en los países del hambre. Pero además, en este circuito de explotación se produce el modelo político de la democracia liberal que actúa como ente regulador y garante de las relaciones de poder en el marco de lo que Foucault (2001) llamó biopolítica. Es aquí donde vale la pena el esfuerzo por construir concepciones de la interculturalidad que develen el carácter racista de la modernidad capitalista y sin caer en eufemismos multiculturalistas postular el encuentro de los desheredados de la historia y sus proyectos de construcción política como una innegable apuesta por la humanidad.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Para los condenados de la tierra, la interculturalidad no debe construirse como un concepto institucionalizado y despolitizado. Tampoco debe representar una carga de deberes para quienes son considerados diferentes en las sociedades occidentales. La interculturalidad debe entenderse como un campo político, epistémico e intelectual, es decir un espacio permanente de encuentro y de trabajo entre los pueblos que buscan alternativas de vida (buen vivir) en medio de la democracia liberal hija del inclemente capitalismo global. La interculturalidad pensada desde la base de la pirámide social es la posibilidad de repensar las relaciones inter-raciales e inter-sociedades sometidas para una imaginación y construcción conjunta de lo político.

Ya que la sociedad contemporánea de tipo occidental está atravesada por el racismo, la interculturalidad de los pueblos debe ser una suerte de insurrección antirracista

que supera el escenario de lo meramente escolar. Sin perjuicio de los avances en la vida escolar latinoamericana, se hace urgente la articulación de los proyectos políticos y movimientos sociales de los pueblos indígenas, negros, mestizos pobres, campesinos o lo que he llamado en otro lugar (2018) *el mundo de la gente*, que están llamados a la sinergia, la madurez política y la solidaridad para encontrar caminos de emancipación.

El esencialismo Afro es resultado de una historia de opresión, por lo tanto constituye una postura política y no una estrategia para la negación del “otro”, o para imponer un determinado sistema de vida a otras sociedades. Dicha postura política, en mi manera de ver, es un mecanismo de defensa que se inscribe en una lucha histórica por la vida humana. No se trata de hacer énfasis en solo un aspecto de las demandas sociales de un pueblo, al revés, el esencialismo afro presente en los discursos educativos del siglo XX colombiano y en todos los procesos reivindicativos de la Diáspora africana en América, (especialmente en Brasil, Ecuador) le apuntan a una restitución humana integral que abarca tanto la economía como la política pasando por la cultura en el marco de una sociedad regida por la modernidad racista.

Negar el *sí mismo*, la pertenencia a una cultura, a un pueblo y vincularla, sin más, a la ciudadanía común, no solo es una forma de racismo contra la Negritud sino su condena a la dependencia del esencialismo de la modernidad neocolonial en el entendido de que la ciudadanía contemporánea está supeditada a las leyes del mercado y por lo tanto jerarquizada, vigilada y controlada.

.La interculturalidad como proyecto antirracista pensado desde adentro, es interpelado por la interculturalidad oficial que, a partir de un manejo institucional representado en acciones “inclusivas” de corte multiculturalista, intenta desactivar las respuestas anti-poder que los pueblos diseñan. Lo cual nos hace pensar que más que en una política de interculturalidad estatal, estamos frente al racismo multicultural.

Señalar de esencialista, en términos negativos, la reivindicación de los derechos de los pueblos es también un acto de racismo. Es como colocar la mordaza en la lengua, prohibir el pensamiento y deshacer la manifestación política. No obstante, la interculturalidad como proyecto antirracista es una forma de sanación y se constituye en escenario para la creación de hombres nuevos (Fanón, 1983). el hombre nuevo combate el racismo, intenta igualar las fuerzas pero no desea ocupar el lugar del racista.

REFERENCIAS

- AGIER M. y QUINTON, P. Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. *Estudios Afro asiáticos*. Año 25 No. 1. Pp. 23 -41, 2003.
- BARBARY Oliver, et al. Identidad y ciudadanía afrocolombiana en el Pacífico y Cali, En *Gente negra en Colombia*. Editorial Lealon. Universidad del Valle-Colciencias. pp. 245-279, 2004.
- BENÍTEZ CABRERA, Jose. A. *África. Biografía del colonialismo*. La Habana: Ediciones R. 1964.
- CASTILLO, Elizabeth. Entre modernidad y etnoeducación: 188 años de travesías de la universidad del Cauca. En: *Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América latina, políticas y prácticas de inclusión, democratización e interculturalización*. Daniel Mato (coordinador). Buenos Aires. EDUNTREF, 2007.
- CIFUENTES, Alexander. (Comp.). *Seminario internacional sobre: La Participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá, Instituto colombiano de Antropología, 1986.
- CÓRDOBA, Amir Smith. *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá: MAP publicaciones, 1980.
- CÓRDOBA, Diego Luis. *Discurso pronunciado en la Cámara de representantes el 4 de septiembre*. Bogotá: Suplemento a los Anales de la Cámara de representantes, 1934.
- CHAVES, Maria Euegenia. *La creación del "otro" colonial. Apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y la esclavización de los africanos en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Universidad javeriana, 2009.
- DIETZ, Gunther. *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*. México. Fondo de cultura económica, 2012.
- ESCOBAR, Arturo. Desde abajo, por la izquierda y con la tierra: el pensamiento crítico latinoamericano es más vibrante que nunca. [*Rebelión*]. Recuperado de: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=208132>; 21 de marzo de 2016.
- FAYOLLE C. y GOLDBERG S. *Narrativa Africana*. La Habana. Editorial Arte y Literatura, 1978.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973.
- _____. *Por la revolución africana*. La Habana. Edición revolucionaria, 1966.
- _____. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*. Buenos Aires. Fondo de Cultura económica.
- FUKUYAMA, Francis, 1989. El fin de la historia. Disponible en: <http://bioetica.org/cuadernos/bibliografia/fukuyama.pdf>

GARCÍA Jorge Enrique. *Por fuera de la casa del amo: insumisión epistémica o cimarronismo intelectual en el pensamiento educativo afrocolombiano siglo XX*. Pasto. Universidad de Nariño, 2016.

_____. *Racismo y pensamiento latinoamericano*. Web Universidad de Nariño, 2013.

_____. *Amir Smith Córdoba y el racismo en Colombia: La descolonización del negro por la vía de la cultura y la educación*. En prensa, 2018.

_____. *Gente negra en rebeldía: narraciones sobre racismo, colonialismo y capitalismo comercial frente al Mundo de la gente en el Pacífico colombiano*. En prensa, 2018.

GARCÍA, Juan. *La tradición oral, una herramienta para la etnoeducación*. Quito: Génesis ediciones, 2001.

GROS, Christian. *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá: Icanh, 2000.

GROSFOGUEL, Ramón. *El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser?* *Tabula Rasa*, (16), 79-102, 2012.

GUIDO, Sandra. *Diferencia cultural y educación*. En: *Cátedra doctoral Educación, política y subjetividad*. Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional et al, 2007.

Hall, S. *Da Diaspora: Identidades y mediaciones culturales*. Belo Horizonte. UFMG, 2006.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona. Paidós, 1996.

LOZANO, Bethy Ruth. *Orden racial colombiano y teoría crítica de la sociedad: un acercamiento teórico-crítico al proceso de lucha*. Cali. Universidad del Valle, 2013.

MATO, Daniel. (Coordinador). *Diversidad cultural e interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América latina*. Caracas. Unesco, 2008.

_____. (coordinador). *Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América latina*. Caracas. Instituto internacional de Unesco para la Educación Superior en América latina y el Caribe (IESAIC), 217.

MBEMBE, Achille. *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires. Futuro Anterior Ediciones, 2016.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2002.

MOSQUERA, Jesús Lacides. *El poder de la definición del negro*. Ibagué: Universidad del Tolima, 1975.

RESTREPO, Eduardo. *Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder*. En *gente negra en Colombia: dinámicas socio-políticas en Cali y el Pacífico*. Medellín. Editorial Lealon. Universidad del Valle-Colciencias, 2004.

SPIVACK, G. *Sobre el esencialismo estratégico*. En: entrevista con Verónica Gago y Juan Obarrio, 2013. Disponible en: <http://noticias.unsam.edu.ar/2013/11/08/esperando-a-gayatri-spivack-podemos-oir-al-subalterno/>

SURET-CANALE, Jean. *África negra: geografía, civilización, historia*. La Habana. Editora política, 1963.

TOURAINE, Alain. *Igualdad y Diversidad*. Fondo de Cultura Económica. México, 1997.

VELÁSQUEZ, Rogerio. *Apuntes socioeconómicos del Atrato medio*. En: *Ensayos Escogidos*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo*. *Livro da academia da latinidade pp. 27-43*, 2006.

_____. Interculturalidad, colonialidad y educación. En Primer Seminario Internacional “(Etno)educación, multiculturalismo e interculturalidad”, nov. 1-4. Bogotá, 2005. [Disponible en: *Educación y Pedagogía*, (48), 25-35; <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaeypp/article/view/6652/6095>]

_____. (De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En: Fuller, Norma: *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima. pp. 115-142, 2002.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

_____. *¡Levántate Mulato!: por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Rei-Andes, 1990.

_____. *Palabras. I Foro Nacional de etnoeducación afrocolombiana*. Bogotá. Ministerio de Educación, 2004.

Recebido em junho de 2018
Aprovado em setembro de 2018