

¿Monólogos interculturales o diálogos descoloniales?

<https://doi.org/10.25058/20112742.n38.10>

KARINA OCHOA MUÑOZ²

<https://orcid.org/0000-0001-5831-8175>

Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México.

kom@azc.uam.mx

Cómo citar este artículo: Ochoa Muñoz, K. (2021). ¿Monólogos interculturales o diálogos descoloniales? *Tabula Rasa*, 38, 213-226. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.10>

Recibido: 12 de diciembre de 2020

Aceptado: 21 de febrero de 2021

Resumen:

Los diálogos interculturales entre mujeres de los sures globales evidencian el profundo sentido colonial de nuestras prácticas enunciativas y dialógicas. En este sentido, el objetivo del texto es reflexionar sobre los procesos que hacen de los diálogos interculturales monólogos estructurales, partiendo de experiencias particulares que nos muestran el profundo sentido colonial que marca las conversaciones Sur-Sur. De igual forma se reflexiona sobre el orden fundante que da sentido a los pretendidos diálogos interculturales y los caminos a andar para arribar a diálogos descoloniales.

Palabras clave: pensamiento descolonial, diálogos interculturales, Yo-egóico, Yo-ello, nosotros, común-unidad.

Intercultural Monologues or Decolonial Dialogues?

Abstract:

Intercultural dialogues between women from Global Souths make the deep colonial meaning of our enunciative and dialogical practices evident. In this line, this article aims to reflect upon processes rendering intercultural dialogues into structural monologues, with individual experiences as a point of departure, which show us the deep colonial meaning marking South-South conversations. Likewise, we reflect upon the foundational order making sense of the supposedly intercultural dialogues and the paths to be traversed in order to arrive to decolonial dialogues.

Keywords: Decolonial thinking; intercultural dialogues, egoic self, ego-self, us, common-unity.

¹ Doctora en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, profesora-investigadora, Departamento de Sociología.



Vega
Leonardo Montenegro

Monólogos interculturais ou diálogos decoloniais?

Resumo:

Os diálogos interculturais entre mulheres dos Suis globais evidenciam o profundo sentido colonial de nossas práticas enunciativas e dialógicas. Nesse sentido, o objetivo do texto é reflexionar sobre os processos que tornam os diálogos interculturais em monólogos estruturais, ao considerar experiências particulares que nos indicam o imenso sentido colonial próprio das conversações Sul-Sul. Deste modo reflexiona-se sobre a ordem fundamental que orienta os supostos diálogos interculturais e os caminhos ainda por percorrer para atingir os diálogos decoloniais.

Palavras chave: pensamento decolonial, diálogos interculturais, Ego-egoico, Ego-id, nós-outros, comum-unidade.

Introducción

En este breve texto pretendo lanzar algunas ideas que nos permitan reflexionar en torno a los retos de generar diálogos interculturales desde los sures globales. Partiré de experiencias en algunos espacios que desde América Latina se han creado con la intención de establecer conversaciones entre mujeres del Sur, esto con el fin de reconocer si los diálogos construidos logran romper con las barreras que históricamente nos separan (aunque paradójicamente también nos unen desde la experiencia colonial).

Sabemos que uno de los grandes desafíos que se nos presentan cuando hablamos de espacios de conversación y diálogo Sur-Sur (ya sean presenciales, escritos y/o virtuales), es que muchas de las veces se convierten en monólogos interculturales que terminan por imposibilitar cualquier inter/cambio, re/cono/cimiento, común/unidad.² Es decir, lejos de posibilitar los encuentros desde las semejanzas y distinciones –que también nos unen– se profundiza el sentido de *singularidad* que nos hace

² Utilizo deliberadamente las diagonales con el fin de hacer del uso de las palabras un ejercicio no sólo explicativo sino gráfico y pedagógico, desagregando sus partes para comprenderlas desde su todo.

tan particulares que resulta imposible reconocernos (en interdependencia y) como parte de una todo (o sea de una existencia común). De esta manera,

la *singularidad* se traduce en percepciones múltiples asociadas a la idea de un Yo-individual que no es capaz de ver al otro/otra sino –exclusivamente– a través de sí mismo, es decir, de sus códigos, creencias, experiencias y, por tanto, sus limitaciones.

Así que una de las realidades que enfrentamos –más allá de las complejidades que pueden guardar los procesos dialógicos– es la reproducción del sentido de separación sostenido por los principios de *individualidad* y *autonomía*;

nociones que forman parte de los marcajes que hemos heredado del proyecto moderno-colonial. Y cuando digo *autonomía e individualidad* lo hago desde un posicionamiento crítico y desde una mirada descolonial, lo cual significa confrontar el contenido de estas ideas; o sea, tomar distancia del Yo-individual-egoíco de la modernidad (y de la «razón» que produce) y ponerlo frente al Nosotros colectivo que muchas tradiciones culturales y espirituales contienen como parte de su matriz epistémica y sus horizontes de sentido.

De esta manera, en el presente ejercicio reflexivo se narrarán, primero, algunas experiencias de diálogos (en espacios generados por y para mujeres) en América Latina, para –posteriormente– hacer referencia explícita a las dificultades que hemos enfrentado en estas conversaciones. Y en esta misma línea haré alusión a la forma como se estructuran los diálogos interculturales, a partir de su orden fundante: el sistema moderno-colonial, y sus reglas de realización. Finalmente enunciaré los desafíos que se nos presentan en las rutas por la construcción de diálogos descoloniales.

Una breve historia de encuentros y desencuentros

Hace no mucho tiempo asistí en Suramérica a un Foro de reflexión e intercambio donde participaron fundamentalmente mujeres afrocaribeñas, afrolatinoamericanas y afroamericanas. Fue una experiencia muy interesante, cuya potencialidad es difícil describir pues había una diversidad de asistentes-existencias que hacían del proceso un concierto –a veces inaudible– de incalculable riqueza. Aunque hubo mucha disposición de las asistentes y organizadoras a generar un terreno fértil para encontrarnos, compartirnos y dialogarnos, los conflictos afloraron sobre las grietas más insospechadas, las más risibles; y sus efectos no se dejaron esperar.

Recuerdo que algunas de las compañeras afroamericanas que llegaron al pequeño poblado donde fue el evento comenzaron los reclamos contra las organizadoras porque «no había baños para *trans*, solo había baños para hombres y mujeres». Ubico bien el lugar, era un espacio (quizá el mejor que pudo haberse conseguido en ese poblado) donde solo había dos cuartos de baño. Y a lo mejor lo más fácil hubiera sido no ponerles género o tapar los íconos que aludían a ello. Sin embargo, no dejó de preguntarme los motivos por los cuales los registros locales no pasaban necesariamente por las mismas fibras reivindicativas que atravesaban la sensibilidad y el filo político de quienes en sus terruños de origen han dado las batallas para que se reconozca lo *trans*. Pero en ese momento a nadie se nos ocurrió preguntar a las integrantes de la colectiva anfitriona cuáles eran sus prioridades, su horizontes políticos y porqué lo *trans*, en ese contexto, no aparecía como un tema que estuviera a la cabeza de sus posicionamientos políticos inmediatos; tampoco les preguntamos cuáles eran

sus principales reivindicaciones, sus idearios políticos y aspiraciones vitales... No, nadie lo hizo. No preguntamos; quizá porque no estamos acostumbradas a escucharnos, a interpelarnos desde lo que nos es ajeno (y no desde lo que es «nuestro»-«mío»); quizá no sabemos cómo dejarnos filtrar por lo desconocido, pues la ansiedad que nos genera abrirnos a la «otredad» se vuelve intolerable cuando se trata de acercarnos desde la escucha, abandonando la centralidad que hemos puesto en nuestra mirada. En fin, lo cierto es que allí estábamos todas ciegas y sordas a un contexto otro que no lograba interpelarnos.

Al parecer las compañeras que alzaron su voz como aullido, en esa ocasión no alcanzaron a mirar que no estaban en los Estados Unidos, en su contexto, en su lugar conocido; quizá no pudieron identificar dónde estaban situadas en ese momento: en una localidad rururbana que tiene simbólicamente un papel muy importante en la lucha del pueblo afrobrasileño, en un poblado llamado Cachoeira, perteneciente al estado de Bahía, en Brasil.

No fueron pocas las protestas y exigencias que (relacionadas con la dimensión material del lugar) se asomaron a la sala sin ningún recelo. Por ejemplo, el hecho de que las foráneas estuvieran en un hotel que no tenía internet o cuya red era muy inestable. Pero lo que las «visitantes» no lograron ver es que las organizadoras del evento las habían ubicado en el mejor hotel del lugar (aunque, por supuesto, no se podía comparar con un hostel de medio pelo en Nueva York).

Muchas de las amonestaciones y reprimendas contra la colectiva organizadora del encuentro estuvieron aderezadas con un toque de lo «políticamente correcto» dentro del activismo feminista. Y podía sonar tan legítimo si no fuera porque al virar los ojos hacia los grandes ventanales del lugar se podía observar un paisaje que develaba una realidad otra, a la que fueron (fuimos) ajenas e indiferentes algunas de las presentes; no porque no tuvieran (tuviéramos) ojos para ver sino porque no podían (podíamos) abrirnos a lo no-conocido.

Frente a todos los reclamos descritos era muy fácil caer en peroratas interminables que encubrieran el problema de fondo: la incomodidad que nos genera la existencia de quien no entra en nuestros propios registros de entendimiento, formas, convicciones y creencias. (Yo, en ese momento, no pude hacer nada más que llorar. Por supuesto, esa incapacidad que acogió mi cuerpo me quitó el sueño y me obligó a hacerme muchas preguntas que aún no he logrado resolver).

Si bien, las mujeres afroamericanas estando en el norte global forman parte de un sur glocal, ese norte que también las habita no necesariamente se desdibuja cuando se encuentran en las realidades del Sur-Sur. Resulta paradójico y hasta contradictorio cómo –pese a lo que compartimos por vivir las experiencias coloniales y neocoloniales– nos separan todavía las jerarquías geopolíticas que

nos cruzan. Con esto quiero decir que a pesar de las experiencias comunes que labran nuestros cuerpos, nuestras memorias, nuestras vidas y existencias, hay otros tantos marcajes que nos separan, y nos imposibilitan el acto de escucha-escucha.

Me puedo extender con los términos en que se desarrollaron las discusiones durante esos días, en ese lugar, en esos instantes, pero no es necesario. Aunque después hubo posibilidades de remontar sobre la intención de encontrarnos, escucharnos, mirarnos y hablarnos, e incluso se dibujaron importantes vías de acercamiento, en esta ocasión me gustaría –para efecto de esta reflexión– congelar la estampa descrita previamente, ese instante, esa película que se ha repetido ante mis ojos en muchas otras geografías de Nuestramérica (México, Colombia, Guatemala, Centroamérica, Suramérica y el Caribe), donde, una y otra vez, aparecen imágenes que nos hablan de que aun cuando empeñamos todo nuestro esfuerzo e intención en establecer diálogos desde el Sur, las complicaciones para que los generemos realmente son muy grandes, y el problema es que no construimos diálogos sino monólogos con fallidas pretensiones dialógicas.

En este punto recuerdo también las dificultades que –desde la segunda mitad de los noventa, en plena efervescencia del zapatismo en México–, se suscitaron para entablar conversaciones entre mujeres indígenas, colectivos feministas, organizaciones de mujeres y activistas mestizas. Fueron innumerables las experiencias donde se nos arrojó a la cara la imposibilidad de tender puentes, ganchos de anclaje para el diálogo, dada la insistente actitud «maternalista» (yo diría más bien «neo-colonialista») de las mestizas, urbanas, universitarias, que no cesaban (cesábamos) en el intento por «instruir» a las compañeras para que se «liberaran de la opresión patriarcal que las aplastaba». Esa ilusoria pretensión de querer «enseñar» a las indígenas a ser «políticamente correctas» e imponerles la agenda feminista (cuyas reivindicaciones no tenían plena resonancia en la realidad de las indígenas y campesinas), justificaba la posición neo-colonial de quienes reproducían (reproducíamos) el mito salvacionista y redentor inaugurado hace más de 500 años por los evangelizadores coloniales.

Muchas fueron las veces que me tocó escuchar a reconocidas y (no tan conocidas) voces del feminismo corregir a las compañeras indígenas o aclararles que aunque no se llamaran feministas «lo eran», aun cuando las compañeras se negaban a asumirse desde una etiqueta que no sólo no las interpelaba sino las invisibilizaba. No pocas veces los discursos «libertarios feministas» se convirtieron en armaduras impenetrables que terminaron por desgarrar cualquier posibilidad de intercambio, ya no digamos de diálogo. Incluso en una ocasión, en el marco de los llamados «Diálogos de San Andrés Sakamchen de los Pobres» (mejor conocido como «San Andrés Larraínzar»), en los Altos de Chiapas, las compañeras indígenas pidieron separar la mesa de trabajo para dejarlas hablar entre ellas, arguyendo que la palabra de las no indígenas (feministas, universitarias, etc.) «es muy dura, y nuestro corazón no la entiende».

Sin duda, un pensamiento profundamente luminoso en ciertos contextos y bajo cierta mirada –como lo es el feminista– muestra su cara oculta, cuando se enfrenta a existencias marcadas por la historia colonial. Mirado (el feminismo) en ese espejo se resquebraja, se nos rompe a pedazos, y nos muestra su impronta profundamente eurocéntrica y colonial.

Ahora me viene a mi mente el elocuente trabajo de la pensadora hispano-siria Sirin Adlbi Sibai, quien en su libro: *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico descolonial*, abona en el agrietamiento del cerco que tienen las miradas feministas respecto a la experiencia y existencia de las mujeres en el mundo musulmán. En este libro la autora señala que se vuelve necesario indagar en los discursos feministas en torno al islam desde una *sospecha* epistémica-existencial asociada a la imposición de la colonialidad en el sistema-mundo-moderno-colonial. Para ello, utiliza el encuadre que ofrece la perspectiva descolonial, no sin generar un vuelco a la propia reflexión ya que propone descentrar el monólogo que se sostiene con y a través del norte global. Así, deja asomar una clara crítica a la perspectiva descolonial (producida por pensadores y pensadoras de nuestra región), pues concentran su atención en la mutua relacionalidad y la co-constitución entre la Europa moderna-colonial y su primera periferia global (Abya Yala), sin que alcancemos a vislumbrar las implicaciones que los patrones de dominación moderno-coloniales tuvieron y tienen en la configuración de otras periferias, del orden mundial y la mundialidad. Y este es un regalo que también nos ofrece el texto de Sirin.

Por ello me parece necesario –hoy más que nunca– explotar el debate descolonial hacia una comprensión de la mundialidad colonial, más allá de –pero al mismo tiempo con– los registros de la conformación de la colonialidad desde la experiencia de nuestra América (Abya Yala).

Desde la lectura que alcanzo a hacer –quizá de manera arbitraria, pues la traigo a cuenta de muchas entrelíneas que ofrece el texto de Sirin–, la autora nos invita a construir puentes entre los sures globales, o sea, entre los/las sujetas negadas e inferiorizadas de esos múltiples y heterogéneos sures marcados por la *herida colonial*.³ Y una condición de posibilidad de cualquier diálogo intercultural (o diálogo de saberes, como le da nombramiento Boaventura de Sousa Santos),

³ El concepto de *herida colonial* lo retomo de filósofo latinoamericano Enrique Dussel (2001).

es para nuestra autora la «conciencia del No ser» que nos podría permitir reconocernos desde una historia

común que nos encuentra. Sin embargo, esto nos devuelve al punto inicial: las reales experiencias de imposibilidad de los diálogos Sur-Sur.

Aunque Sirin abre brecha y abona en el camino, señalando que:

Un proyecto o un discurso de resistencia emancipatorio puede tomar elementos de otras tradiciones o civilizaciones, no obstante, haciéndolo primero desde la consciencia, la libertad y la interiorización voluntaria.

Desde una posición crítica y reflexiva respecto de las consecuencias de adoptar uno u otro elemento; para lo cual sería condición tajante la superación de la encrucijada colonial.

En mi planteamiento no niego la posibilidad de diálogo o contacto intercivilizacional e inter-cultural; más bien, en consideración a la teoría del diálogo inter-cultural planteada por Aimé Césaire (1950) en su *Discurso sobre el colonialismo*, no es posible que se produzca este tipo de diálogo sin antes resolver el «desencuentro colonial» (1950, p.52-59). Un diálogo de estas características sólo puede producirse cuando ambas partes se encuentren en pie de igualdad y –otro elemento esencial– sintiéndose libres para ejercer dicho diálogo y para querer ejercerlo. En una situación adversa no se produce el diálogo y la discusión fructífera, sino la imposición y la colonialidad. (Adlbi Sibai, 2016, p.79)

Dicho «desencuentro descolonial» no sólo puede ser referido a las pretensiones de diálogo entre los nortes y lo sures (globales o glocales), también nos remite a procesos de diálogos Sur-Sur donde se reproducen matrices de poder-saber coloniales que perpetúan las lógicas de dominación establecidas desde hace más de cinco siglos. En este sentido, lo postulado por Aimé Césaire, y retomado por Sirin Adlbi Sibai, sigue puesto en la mesa de discusión.

Otro de los ejes de reflexión al que me invita el debate abierto por Adlbi Sibai se articula con lo que llama *el imperio de la anulación del «otro»*, ya que la posibilidad de «ser» y de «existir» de los pueblos no occidentales está marcada por múltiples mecanismos de anulación de la existencia de ese «otro, otra», no occidental. Y en el caso del mundo musulmán y/o árabe, la islamofobia es el actual dispositivo de poder colonial que tiene como objetivo subalternizar al islam y deshumanizar a las poblaciones musulmanas; además, agrega Sirin Adlbi Sibai, esa islamofobia es triplemente generizada. Esto lo resume en la imagen desgarradora del «salvaje en el espejo» –retomada de Roger Bartra–, es decir, de ese salvaje que le devuelve una imagen a la mujer occidental como liberada, frente a la construcción de la mujer con hiyab (el velo). Este tema, acaso, se entrecruza también con el problema de la imposibilidad de los diálogos interculturales Sur-Sur.

Pero, ¿cómo desentrañar la encrucijada colonial a la que se refiere Sirin Adlbi Sibai cuando se trata de los diálogos Sur-Sur?, ¿cómo virar el camino hacia diálogos realmente descoloniales? y ¿qué tendríamos que descolonizar?, ¿es realmente suficiente estar en «igualdad» y sentirnos libres para «ejercerlos»? Por otra parte, ¿dónde entra, en estos diálogos, la impronta colonial de anulación de la otredad, de lo desconocido o lo «ajeno»?

Así que después de todos estos años recorriendo latitudes geopolíticas y coordenadas críticas que pasan también por la escritura sigue abierta la herida y el debate.

Los fundamentos no dialógicos del proyecto moderno-colonial

En un conversatorio organizado por «La Tregua», en mayo de 2020, en el que participé junto al antropólogo venezolano José Romero Losacco, él nos decía: «las reglas del diálogo intercultural están regidas por el principio de la modernidad»⁴, y es real. Los principios de la modernidad-colonial están fundamentados en una forma de entender, hacer y relacionarnos en el mundo que imposibilita los diálogos interculturales; y, por tanto, la forma en la que enunciamos se sostiene en una relación particular que entorpece el reconocimiento del otro/a como alteridad.

La relación que sostiene el tipo de intercambios y de enunciación que llamamos diálogo dentro del orden moderno-colonial no se da entre un sujeto/a y otro/a sujeto/a, es decir, entre un «ser» y otro/a «ser». Desde la lógica y principios de la modernidad esa relación fundante se constituye desde (y para) un «yo» que es un «yo-egóico», el cual mira toda su exterioridad como un observador ante un «ello». Ese «ello» es un «yo» cosificado, es decir, un yo convertido en cosa, es la tercera persona del pronombre personal que refiere al sustantivo, pero sin nombrarlo, sin que esté presente, sin ni siquiera reconocerle su propia existencia.

Así que uno de los problemas del proyecto de la modernidad es que constituye el mundo de las relaciones desde un «yo-egóico-individualizado», donde todo lo que aparece fuera de él es convertido en objeto; por tanto, con quien el «yo» pretende dialogar es un objeto que no es un inter-locutor/a válido/a sino una «cosa», un objeto, que está definido por lo que el «yo» cree de este.⁵

En este sentido, nos enfrentamos a un problema que no sólo es de forma sino de fondo, pues el problema real es que el *ethos* moderno y su horizonte sentido tienen como matriz fundante la relación entre un «yo-egoíco» y un «otro» exteriorizado que es construido como un objeto de este «yo» (y esto se traduce en una racionalidad que tiene sus efectos prácticos en todos los ámbitos de la vida).⁶

La ecuación «yo-ello» –sugerida inicialmente por Martin Buber en su libro: *Yo y tú*– es determinante en las formas como establecemos nuestro ser, sentir, pensar y hacer en el mundo. Y el pretendido diálogo intercultural está regido por las reglas

⁴ Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=9KcdiFX3PVY&feature=youtu.be>; consultado el 10 de diciembre de 2020.

⁵ Con relación al problema del Yo-Ello, Martin Buber –filósofo austriaco-judío– desarrolla una reflexión muy basta y consistente al respecto en Buber (1984)

⁶ Por ejemplo, el principio de las ciencias modernas es el mismo, y por eso lo que construimos en las universidades cuando hacemos investigación científica son objetos de estudio.

del ethos moderno-colonial, pues no queda fuera de su relación fundante. Y aquí hay dos elementos que son importantes. El primer elemento es que lo exterior a mi (o la exterioridad) siempre es mirada como «algo» que no sólo me es ajeno, sino que es constituido como una cosa-objeto.

Si el «yo-egóico» constituye a la otredad como objeto, la única razón válida es la del «Yo» (egóico). De tal suerte que cuando pretendemos hacer un ejercicio de reconocimiento comunicativo desde esta relación fundante: «yo-ello» (es decir, bajo la ecuación: yo frente a un objeto), nos enfrentamos a un principio de imposibilidad dialógica, pues lo «otro» se convierte en una cosa que tiene que ser la depositaria de mi «razón», de mi intención y de mi acción. Así que aquí no hay posibilidad de diálogo.

A diferencia de lo postulado con anterioridad, desde la perspectiva planteada por Martin Buber, el «Yo» no puede reconocerse y existir sin un «no-Yo», por tanto, el «yo-ello» representa una actitud orientadora a partir de lo conocido. Sin embargo, difiero de este postulado cuando del horizonte de sentido moderno-colonial hablamos, pues la configuración del «yo-ello» colonial no nos habla de una ruta orientadora, sino de un camino de dominación que antepone la anulación del «otro» como pre-condición para el establecimiento de ese camino que guía hacia lo «conocido». Es decir, el «yo-ello» moderno se configura bajo la base de los patrones de dominación colonial que, como diría Nelson Maldonado-Torres (2007), contienen una *no-ética de la guerra* que garantiza el exterminio y anulación de lo desconocido, es decir, de la otredad. De ahí que la posibilidad de un real diálogo es absolutamente nula, dado el principio de exterminio que impregna al sentido de la modernidad-colonial.

Recordemos que la palabra diálogo significa conversación, pero como desde la etimología griega está dividida por el prefijo *dia*, que significa *a través*, y *logos* que significa saber, razón, podemos traducirla como «a través de la razón o saber», es decir, «a través de las razones o saberes entre dos o más personas». Aunque no podemos perder de vista que la posibilidad de que dos personas realmente se planteen mutuamente sus razones no está separado del proceso de intercambios jerárquicos, y, por tanto, del lugar diferenciado de enunciación que tiene cada una de las dialogantes. De tal suerte que la conversación no puede pensarse en un terreno neutral que se abstraiga de la relación fundante que da sentido al orden y sistema que la sostiene.

Muchas veces, nuestras prácticas políticas están trazadas por las mejores intenciones de cambiar las formas para garantizar que los diálogos sean realmente horizontales, pero el problema es que perdemos de vista el telón de fondo. En las asambleas, reuniones, conversatorios, se suele proponer, por ejemplo, que para garantizar un diálogo realmente horizontal se establezcan tiempos iguales de intervención entre los y las participantes, o que se someta a votación todo lo que en ese espacio-tiempo

se proponga, pero nos quedamos en el nivel de la forma y no desestructuramos la relación fundante que hace que ese diálogo no sea sino un monólogo, pues en éste solo hay una razón posible: la razón binaria del vínculo «yo-ello».

En este contexto, el desafío para generar realmente diálogos interculturales no es menor. Debemos ser honestas y honestos, y darnos cuenta que el problema sustantivo es el relativo a cómo se estructura el orden fundante del sistema moderno-colonial, es decir, la relación entre el «yo egóico» y su «ello» (que en última instancia es una alteridad –que puede ser una cultura o una persona– cosificada y avasallada por la desigualdad jerarquizada que precede al pretendido diálogo). Así, el problema de los diálogos interculturales es que tienen como regla de realización los fundamentos del proyecto moderno-colonial.

Si podemos identificar lo anterior como parte de las imposibilidades de los diálogos interculturales, se nos abren muchas posibilidades de hacer caminos donde podamos, por un lado, reconocer las formas como operan esos fundamentos moderno-coloniales y sus reglas; y, por otro, dismantelar los múltiples procesos que se entrecruzan en legado colonial-imperial que opera en las formas de conocimiento, de acción política, de organización social, de subjetividad, y –en general– de existencia. Y, en este sentido, el diálogo intercultural no puede ser otra cosa que un diálogo descolonial.

Reflexión final: más allá de la trampa de la modernidad

Un problema sustantivo cuando entramos a las reflexiones sobre los procesos de diálogos que generamos entre mujeres del Sur es que pensamos que esos espacios de diálogo Sur-Sur no hacen parte de las lógicas fundantes de orden moderno-colonial-imperial, aunque en nuestras acciones, prácticas y experiencias existe y se hace presente.

Una de las trampas de la modernidad-colonial, es que configura dualismos que hacen que reproduzcamos modelos binarios jerarquizados enmascarados de neutralidad y universalidad, y éstos tiene su expresión en los ámbitos ontológicos y epistémicos de lo humano, pero también en las prácticas políticas, en los activismos, y en nuestra vida toda. Entonces vale preguntar: ¿cómo podemos romper con el binarismo del «yo-ello» del proyecto moderno-colonial?

La ecuación «yo-ello» –constituida desde el binarismo moderno-colonial–, debe ser desestructurada para dar paso a otras formas de conexión e interacción que posibiliten verdaderos encuentros dialógicos.

En el contexto de los diálogos Sur-Sur se hace necesario hacer efectivo el acto descolonial, y esto significa atrevernos a vivir la experiencia de ser filtradas por la otra/otro, acercándola/o para hacerla/o parte de mí. Cuando dejo de convertir al otro/a en un «ello», éste se convierte en parte de mí. Es decir, la otredad se hace común a mí a pesar de que en primera instancia aparezca como mera exterioridad.

Y, justamente, en el proceso del diálogo descolonial nos hacemos comunes unas/os a otras/os, pues dejo de recrear el proceso de cosificación de la alteridad, y, en cambio, produzco un acto de *revelación*. Cuando yo me hago común al «otro/a», ese «otro/a» se me revela, y ese «otro/a» ya no puede ser entendida/o como un «ello» o como un objeto, ni tampoco como un «yo-egóico-individual». Ese encuentro (verdaderamente dialógico) me abre realmente a lo desconocido, y al revelarse ante mí la alteridad deja de ser desconocida para volverse parte de mí. El «yo-yo» o «yo-tú» –del que nos habla Martin Buber– al final se convierte en un «Nos-otros».

Está de más decir que cuando –en el proceso dialógico– el «otro» se me revela, entonces ya no estoy en un lugar en donde mi «Yo egoíco» se mantiene como única razón y horizonte de sentido para mi mundo. En este punto, el acto de revelación del «otro/a» que –nos hace comunes– configura un «Nos-otros», que abre el terreno para la configuración de la «común-unidad». La comunidad sólo se hace posible desde el «Nos-otros», pues éste se convierte en un principio movilizador del acto de revelación hacia la realización de lo común. Esta es la clave de un verdadero diálogo descolonial.

Como sabemos, el proceso del colonialismo desde 1492 dio origen a patrones de dominación colonial que tienen un *continuum* en muchos de los ámbitos de nuestra vida y prácticas políticas. Sin embargo, y a pesar de quinientos años de imposición moderno-colonial, lo cierto es que en algunas prácticas existen rastros de vínculos que están asociados a la relación «yo-tú» o a la vinculación del «Nos-otros».

Quizá lo que he planteado hasta ahora puede parecer demasiado abstracto, pero se puede ver en formas prácticas en ciertas comunidades. Por ejemplo, Carlos Lenkersdorf nos ofrece en su trabajo «Lenguas y diálogo intercultural» un magnífico ejemplo a partir del análisis del lenguaje de los indígenas tojolabales del sureste mexicano. Él nos muestra cómo en el tojolabal no existe el «Yo» como el ejecutante único y unidireccional de la acción dentro de una oración, a diferencia de la forma gramatical del español, donde hay un sujeto que es el «Yo» como ejecutante único de la acción (verbo). En este sentido, Lenkersdorf refiere que:

La estructura de (una) frase (en español) es piramidal o vertical. En la cúspide está el sujeto desde el cual baja la acción de modo unidireccional hacia el objeto en la base, subordinado al sujeto. (Lenkersdorf, 2003)

La forma como estructuramos nuestras oraciones en español es la mejor muestra de la relación «Yo-ello». A diferencia de la estructura gramatical formal de la lengua española en la lengua tojolabal, hay una forma intersubjetiva ya que no existe el predicado como objeto de la acción del sujeto («Yo») sino dos sujetos en acción. Lenkersdorf (2003) pone como ejemplo la frase: *kala awab'i*, que llevada al español sería: *Yo te dije*. Pero si se traduce desde la lógica gramatical del tojolabal entonces se tendría que traducir como: *Yo dije. Tú escuchaste*.

En el Tojolabal no existe el predicado, existen dos sujetos en interacción, por eso el tojolabal es muy difícil de traducir al español, porque cuando se dice: «Yo dije», no solamente está ejerciendo el acto el «Yo» enunciante, sino también el otro/a sujeto/a que también ejerce un acto y una participación en esa interacción. Si nosotros entendemos que en la acción de *decir* no solo está interviniendo el sujeto de la acción (como sería en el español) sino también interviene la alteridad.

Y respecto al ejemplo previo el autor hace una reflexión sustantiva:

En la frase tojolabal [...] en lugar de una sola frase tenemos dos con dos sujetos YO y TÚ con sus verbos correspondientes que, sin embargo, no pasan las acciones a nadie. Dicho de otro modo, no hay objeto, un hecho que no podemos exagerar. Hay puros sujetos que se interrelacionan y complementan. Por eso hablamos de intersubjetividad, es decir, la pluralidad de sujetos complementarios y, a la vez, la ausencia de objetos. Para realizar, finalmente, el acontecimiento de comunicación en tojolabal los dos sujetos con sus acciones correspondientes no subordinan a nadie, sino que tienen que complementarse. La estructura, pues, no es vertical sino horizontal. Las acciones son bidireccionales entre los dos sujetos. Desde la perspectiva tojolabal, pues, la comunicación es un acontecimiento entre iguales. (Lenkersdorf, 2003)

Como se puede ver, en la lengua tojolabal no hay manera de enunciar el «Yo» como un sujeto autónomo (y egocéntrico), lo que existe es una enunciación desde el «Nos-otros» que instituye a la comunidad. Pero las implicaciones de esta manera de enunciación no se quedan sólo en el ámbito del lenguaje. La concepción del «Nos-otros» atraviesa por la forma de ser-estar-sentir y hacer en el Mundo de la colectividad que se ha hecho común.

Hace algunos años escuché decir a Carlos Lenkersdorf –en un foro que organizamos en la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (Unisur)– que en dos localidades indígenas de Chiapas se dio un caso en el que un chico de una comunidad se robó la vaca de una persona de la comunidad vecina. La gente de la comunidad donde el joven se robó la vaca fue a reclamar, pero no se dirigieron directamente con el chico, fueron con la comunidad de la que era parte, pues la acción del muchacho no fue concebida como un acto individual. En estas comunidades no se percibe al «Yo» como un sujeto aislado (autónomo), es parte de una colectividad, es decir, es parte de un todo (común-unidad), y la comunidad es parte de la persona. Por tanto, ese todo se hace responsable de sus partes y sus partes tienen que hacerse responsables de sí mismas, que a la vez significa hacerse responsable del colectivo (o sea, del todo). La forma de resolución de ese conflicto, por supuesto, pasó por mecanismos que no tienen nada que ver con la justicia punitiva, pues la impartición de justicia en las comunidades indígenas muchas veces se configura con base en su propia relación fundante, es decir, una relación intersubjetiva o dialógica.

En México hay toda una tendencia de filosofía indígena que se denomina «Filosofía nosótrica», que justo recupera los fundamentos de proyectos civilizatorios cuyas relaciones fundantes rompen con la ecuación «Yo-ello».

Sin duda, las organizaciones feministas de los sures globales tienen muchos desafíos cuando se trata de diálogos interculturales, pero sobre todo cuando la apuesta es construir un mundo mejor para todas y todos. Quizá reflexionar sobre la posibilidad de agrietar la relación fundante moderno-colonial que hasta ahora ha dado sentido a muchos de nuestros esfuerzos del diálogos Sur-Sur pueda ser el punto de partida para nuestras apuestas políticas y, sobre todo, de vida.

Referencias

Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico descolonial*. Madrid: Akal.

Buber, M. (1984). *Yo y tú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Cesairé, A. (2006). *Discursos sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Dussel, E. (2001). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En: W. Mignolo (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp.59-70). Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University.

Lenkersdorf, C. (2003). Lenguas y diálogos interculturales. *Tonos. Revista Electrónica de Estudios Filosóficos*, 6, <https://www.um.es/tonosdigital/znum6/estudios/Lenkersdorf.htm>

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Comps.). *El giro descolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.127-167). Bogotá: Siglo del Hombre editores, Instituto de Investigaciones Sociales Contemporáneas, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.