

Colonialidad y modernidad/racionalidad

Por Aníbal Quijano

Aníbal Quijano estudió y se doctoró en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. Ex funcionario de CEPAL. Profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de San Marcos. Director del Centro de Estudios e Investigación Social (CEIS).

Con la conquista de las sociedades y las culturas que habitaban lo que hoy es nombrado como América Latina, comenzó la formación de un orden mundial que culmina, 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta. Ese proceso implicó, de una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea de la especie y, ante todo, de sus clases dominantes. Aunque moderado por momentos frente a la revuelta de los dominados, eso no ha cesado desde entonces. Pero ahora, durante la crisis en curso, tal concentración se realiza con nuevo ímpetu, de modo quizás aún más violento y a escala largamente mayor, global. Los dominadores europeos "occidentales" y sus descendientes euro-norteamericanos, son todavía los principales beneficiarios junto con la parte no europea del mundo, que precisamente no fue antes colonia europea, Japón principalmente. Y en cada caso, sobre todo sus clases dominantes. Los explotados y dominados de América Latina y de África, son las principales víctimas.

De otra parte, fue establecida una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Esa dominación se conoce como colonialismo. En su aspecto político, sobre todo formal y explícito, la dominación colonial ha sido derrotada en la amplia mayoría de los casos. América fue el primer escenario de esa derrota. Posteriormente, desde la II Guerra Mundial, África y Asia. Así, el colonialismo, en el sentido de un sistema de dominación política formal de unas sociedades sobre otras, parece pues asunto del pasado. El sucesor, el imperialismo, es una asociación de intereses sociales entre los grupos dominantes (clases sociales y/o "etnias") de países desigualmente colocados en una articulación de poder, más que una imposición desde el exterior.

Empero, la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como "raciales", étnicas, "antropológicas" o "nacionales", según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión "científica" y "objetiva") de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder. Dicha estructura de poder fue -y todavía es- el marco dentro del cual operan las otras relaciones sociales, de tipo clasista o estamental. En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las "razas", de las "etnias", o de las "naciones" en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial desde la conquista de América en adelante.

De la misma manera, no obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea -llamada también "occidental"- y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial. No se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, en una relación exterior. Se trata de una colonización de las otras culturas, aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste,

en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él.

Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática.

Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. Los colocaron, primero, lejos del acceso de los dominados. Mas tarde, los enseñaron de modo parcial y selectivo, para cooptar algunos dominados en algunas instancias del poder de los dominadores. Entonces, la cultura europea se convirtió, además, en una seducción: daba acceso al poder. Después de todo, mas allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial pero también podía servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos; para conquistar la naturaleza. En fin, para el "desarrollo". La cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal. El imaginario en las culturas no-europeas, hoy difícilmente podría existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones.

Las formas y los efectos de esa colonialidad cultural, han sido diferentes según los momentos y los casos. En América Latina, la represión cultural y la colonización del imaginario fueron acompañadas de un masivo y gigantesco exterminio de los indígenas, principalmente por su uso como mano de obra desechable, además de la violencia de la conquista y de las enfermedades. La escala de ese exterminio (si se considera que entre el área azteca-maya-caribe y el área tawantinsuyana fueron exterminados alrededor de 35 millones de habitantes en un período menor de 50 años) fue tan vasta que implicó no solamente una gran catástrofe demográfica, sino la destrucción de la sociedad y de la cultura. Entre la represión cultural y el genocidio masivo llevaron a que las previas altas culturas de América fueran convertidas en subculturas campesinas iletradas, condenadas a la oralidad; esto es, despojadas de patrones propios de expresión formalizada y objetivada, intelectual y plástica o visual. En adelante, los sobrevivientes no tendrían otros modos de expresión intelectual o plástica formalizada y objetivada, sino a través de los patrones culturales de los dominantes, aun si subvirtiéndolos en ciertos casos, para transmitir otras necesidades de expresión. América Latina es, sin duda, el caso extremo de la colonización cultural por Europa.

En Asia y en el Medio Oriente, las altas culturas no pudieron ser destruidas en esa intensidad y profundidad. Pero fueron colocadas en una relación de subalternidad, no solamente ante la mirada europea sino también ante sus propios portadores. La cultura europea u occidental, por el poder político-militar y tecnológico de las sociedades portadoras, impuso su imagen paradigmática y sus principales elementos cognoscitivos como norma orientadora de todo desarrollo cultural, especialmente intelectual y artístico. Esa relación se convirtió, por consecuencia, en parte constitutiva de las condiciones de reproducción de aquellas sociedades y culturas, empujadas hacia la europeización en todo o en parte.

En el África, la destrucción cultural fue sin duda mucho mas intensa que en el Asia, pero menor que en América. Los europeos no lograron tampoco allí la destrucción completa de

los patrones expresivos, en particular de objetivación y formalización visual. Lo que hicieron fue despojarles de legitimidad y de reconocimiento en el orden cultural mundial dominado por los patrones europeos. Fueron encerrados en la categoría de "exóticos". Eso es, sin duda, lo que se pone de manifiesto, por ejemplo, en la utilización de los productos de la expresión plástica africana como motivo, como punto de partida, como fuente de inspiración del arte de los artistas occidentales o africanos europeizados, excepto como un modo propio de expresión artística, de jerarquía equivalente a la norma europea. Y esa es, exactamente, una mirada colonial.

La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el Mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal. Las relaciones coloniales de períodos anteriores, probablemente no produjeron las mismas secuelas y sobre todo no fueron la piedra angular de ningún poder global.

Europa, colonialidad cultural y modernidad/racionalidad

Durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del Mundo. Tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad/modernidad no fue de ningún modo accidental, como lo revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional. En realidad, tuvo implicaciones decisivas en la constitución del paradigma, asociada al proceso de emergencia de las relaciones sociales urbanas y capitalistas, las que, a su turno, no podrían ser plenamente explicadas al margen del colonialismo, sobre América Latina en particular.

La gravitación decisiva de la colonialidad en la constitución del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad, es revelada con claridad en la crisis actual de ese complejo cultural. Examinar algunas de las cuestiones básicas de esa crisis, ayudaría a mostrar ese problema.

La cuestión de la producción del conocimiento

Para comenzar, en la crisis actual del paradigma europeo del conocimiento racional, está en cuestión su presupuesto fundante, el conocimiento como producto de una relación sujeto-objeto. Aparte de los problemas de validación del conocimiento en él implicados, ese presupuesto levanta otros que es pertinente aquí presentar, brevemente.

En primer término, en ese presupuesto, "sujeto" es una categoría referida al individuo aislado, porque se constituye en sí y ante sí mismo, en su discurso y en su capacidad de reflexión. El "cogito, ergo sum" cartesiano, significa exactamente eso. En segundo término, "objeto" es una categoría referida a una entidad no solamente diferente al "sujeto/individuo", sino externo a él por su naturaleza. Tercero, el "objeto" es también idéntico a sí mismo, pues es constituido de "propiedades" que le otorgan esa identidad, lo "definen", esto es, lo deslindan y al mismo tiempo lo ubican respecto de los otros "objetos".

Lo que está en cuestión en ese paradigma es, primero, el carácter individual e individualista del "sujeto", que como toda verdad a medias falsea el problema al negar la intersubjetividad y la totalidad social, como sedes de la producción de todo conocimiento. Segundo, la idea de "objeto" no es compatible con el conocimiento a que llega la investigación científica actual, según el cual las "propiedades" son modos y momentos de un dado campo de relaciones, y en consecuencia no hay mucho lugar para una idea de identidad, de originalidad ontológicamente irreductible al margen de un campo de relaciones. Tercero, la exterioridad de las relaciones entre "sujeto" y "objeto", fundada en diferencias de naturaleza, es una exacerbación arbitraria de las diferencias, puesto que la investigación

actual llega más bien al descubrimiento de que hay una estructura de comunicación más profunda en el universo.

Se puede, por supuesto, reconocer en la idea de "sujeto" como individuo aislado, un elemento y un momento del proceso de liberación del individuo respecto de estructuras sociales adscriptivas que lo aprisionaban, pues lo condenaban a uno y único lugar y rol social para toda su vida, como ocurre en todas las sociedades de jerarquías rígidamente fijadas y sostenidas por la violencia y por ideologías e imaginarios correspondientes, como era el caso de las sociedades/culturas europeas pre-modernas. Esa liberación era una lucha social y cultural, asociada a la emergencia de las relaciones sociales del capital y de la vida urbana. Pero, de otro lado, esa propuesta es hoy inadmisibles en el campo actual del conocimiento. La subjetividad individual diferenciada es real, pero no existe sólo ante sí o por sí. Existe como parte diferenciada, mas no separada, de una intersubjetividad. Todo discurso, o toda reflexión individual, remite a una estructura de intersubjetividad. Está constituida en ella y ante ella. El conocimiento, en esta perspectiva, es una relación intersubjetiva a propósito de algo, no una relación entre una subjetividad aislada, constituida en sí y ante sí, y ese algo.

Probablemente no es un accidente que el conocimiento fuera pensado entonces del mismo modo que la propiedad, como una relación entre un individuo y algo. El mismo mecanismo mental subyace a ambas ideas, en el momento en que está en emergencia la sociedad moderna. La propiedad, sin embargo, como el conocimiento, es una relación entre las gentes a propósito de algo, no una relación entre un individuo y algo. Lo que diferencia a tales fenómenos, es que la relación de propiedad existe tanto de modo material como intersubjetivo, el conocimiento solo como una relación intersubjetiva.

Parece, pues, demostrable la asociación entre individualismo y los conflictos sociales y culturales europeos, en el momento de elaboración del principal paradigma europeo de racionalidad. Pero en ese individualismo hay otro componente cuya explicación no se agota en el contexto interno de Europa. La radical ausencia del "otro" no solamente postula una imagen atomística de la existencia social en general. Esto es, niega la idea de totalidad social. Como lo mostraría la práctica colonial europea, el paradigma hace posible también omitir toda referencia a todo otro "sujeto" fuera del contexto europeo, esto es hacer invisible el orden colonial como totalidad, en el momento mismo en que la propia idea de Europa está constituyéndose por relación, precisamente, al resto del mundo en colonización. La emergencia de la idea de "occidente" o de Europa, es una admisión de identidad, esto es, de relaciones con otras experiencias culturales, de diferencias con las otras culturas. Pero para esa percepción "europea" u "occidental" en plena formación, esas diferencias fueron admitidas ante todo como desigualdades, en el sentido jerárquico. Y tales desigualdades son percibidas como de naturaleza: sólo la cultura europea es racional, puede contener "sujetos". Las demás no son racionales. No pueden ser o cobijar "sujetos". En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Sólo pueden ser "objetos" de conocimiento y/o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas, se estableció y desde entonces se mantiene como una relación entre "sujeto" y "objeto". Bloqueó, en consecuencia, toda relación de comunicación y de intercambio de conocimientos y de modos de producir conocimientos entre las culturas, ya que el paradigma implica que entre "sujeto" y "objeto" no puede haber sino una relación de exterioridad. Semejante perspectiva mental, tan perdurable como su práctica durante 500 años, no podía haber sido sino el producto de una relación de colonialidad entre Europa y el resto del mundo. En otros términos, el paradigma europeo de conocimiento racional no solamente fue elaborado en el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo. Ese paradigma expresó, en un sentido demostrable, la colonialidad de esa estructura de poder.

La formación y el desarrollo de ciertas disciplinas como la Etnología y la Antropología, como ha sido ya largamente debatido, sobre todo desde la II Guerra Mundial, han demostrado siempre esa clase de relaciones "sujeto"- "objeto" entre la cultura "occidental" y

las demás. Por definición, son las otras culturas el "objeto" de estudio. Estudios de ese carácter sobre las sociedades y las culturas occidentales son virtualmente inexistentes, salvo como irónica parodia ("The Ritual among the Nacirema" - anagrama de American - es un típico ejemplo).

La cuestión de la totalidad en el conocimiento

A pesar de su ausencia en el paradigma cartesiano, la necesidad intelectual de la idea o de la perspectiva de totalidad, especialmente en referencia a la realidad social, estuvo presente en el debate europeo: en los países ibéricos, desde temprano (Vitoria, Suárez) y al servicio de la preservación del poder defendido entre la Iglesia y la Corona. En Francia, bastante más tarde, desde el siglo XVIII y entonces ya como uno de los elementos claves de la crítica social y de propuestas sociales alternativas. Sobre todo a partir de Saint-Simon, la idea de totalidad social fue difundida junto con las propuestas de cambio social revolucionario, en confrontación con la perspectiva atomística de la existencia social que entonces era predominante entre los empiristas y entre los partidarios del orden social y político vigente. Y en el siglo XX, la totalidad llegó a ser una perspectiva y una categoría generalmente admitidas en la investigación científica, en especial sobre la sociedad.

No obstante, la racionalidad/modernidad europeo-occidental se constituye no solamente en conflictivo diálogo con la Iglesia y con la religión, sino también en el mismo proceso de reestructuración del poder, de una parte, en relaciones sociales urbanas y capitalistas y estados-nación; y al mismo tiempo de colonización del resto del mundo. Ese hecho no fue probablemente ajeno a que la perspectiva de totalidad social fuera elaborada según una imagen organicista, que terminó prohijando una visión reduccionista de la realidad.

En efecto, aquella perspectiva fue, sin duda, útil para introducir y fijar la idea de totalidad social, esto es, de sociedad. Pero fue también instrumental para hacer lo mismo con dos otras ideas: una, la sociedad como estructura de relaciones funcionales entre todas y cada una de las partes y en consecuencia, vinculadas a la acción de una y única lógica. En consecuencia, una totalidad cerrada. Llevó, más tarde, a la idea sistémica de la totalidad en el estructural-funcionalismo. Otra, la sociedad como una estructura en que las partes se relacionan según las mismas reglas de jerarquía entre los órganos, de acuerdo con la imagen que tenemos de todo organismo y en particular del humano. Es decir, donde existe una parte que rige a las demás (el cerebro), aunque no pueda prescindir de ellas para existir; así como éstas (en particular las extremidades) no podrían existir sin relacionarse subordinadamente a esa parte rectora del organismo (es la imagen que se difunde sobre la empresa y las relaciones entre empresarios y trabajadores, que prolonga la leyenda del ingenioso discurso de Menenio Agripa, en los comienzos de la república romana, para disuadir a los primeros huelguistas de la historia: los propietarios son el cerebro y los trabajadores son los brazos, que forman con el resto del cuerpo la sociedad. Sin el cerebro, los brazos no tendrían sentido, así como sin éstos el cerebro no podría existir. Ambos son necesarios para que el resto del cuerpo viva y se mantenga sano, sin lo cual ni el cerebro, ni los brazos, a su vez, podrían vivir. Así, los poderosos son el cerebro; los trabajadores, los brazos. La propuesta de Kautsky, adoptada por Lenin, según la cual los proletarios no son capaces por sí mismos de elaborar su conciencia de clase y la inteligencia burguesa y/o de la pequeña burguesía es la que debe enseñársela, es una variante de la misma imagen. Y no por accidente: Lenin sostenía, explícitamente, en su polémica con los populistas rusos ("Quiénes son los Amigos del Pueblo"), que la sociedad es una totalidad orgánica. En América Latina, esa figura ha sido usada reiteradamente. Por ejemplo, Jaime Paz Zamora, en una entrevista periodística, para referirse a la relación entre los partidos políticos y los sindicatos, entre los intelectuales y los obreros, en Bolivia: los partidos son la cabeza, los sindicatos son los pies. Esa idea impregna con frecuencia las prácticas de la generalidad de los partidos políticos y sus "bases" populares).

Esa idea organicista de totalidad social, de sociedad, no es incompatible con el paradigma general del conocimiento como una relación sujeto-objeto. Tampoco la variante sistémica.

Son una opción alternativa frente a la perspectiva atomística de la realidad, pero se sustentan en el mismo paradigma. Con todo, durante el siglo XIX y buena parte del XX, la crítica social y las propuestas de cambio social pudieron apoyarse en esa imagen organicista, porque ponía de manifiesto la existencia del poder como articulador de la sociedad. Contribuyó, de ese modo, a establecer y debatir la cuestión del poder en la sociedad.

De otro lado, esas ideas implican el presupuesto de una totalidad históricamente homogénea, a pesar de que el orden articulado por el colonialismo no lo era. Por lo tanto, la parte colonizada no estaba, en el fondo, incluida en esa totalidad. Como es conocido, en la Europa de la Ilustración las categorías humanidad y sociedad no se extendían a los pueblos no "occidentales" o solamente de manera formal, en el sentido de que tal reconocimiento no tenía efectos prácticos. Y en todo caso, de acuerdo con la imagen organicista de la totalidad, la parte rectora, el cerebro del organismo total, era Europa; y en cada parte colonizada del mundo, los europeos. La conocida monserga de que los pueblos colonizados eran el "white mans burden" está directamente asociada a esa imagen.

De ese modo, en fin, aquellas ideas de totalidad que elaboraban una imagen de la sociedad como estructura cerrada, articulada en un orden jerárquico, con relaciones funcionales entre las partes, presuponían una lógica histórica única para la totalidad histórica y una racionalidad que consistía en la sujeción de cada parte a esa lógica única de la totalidad. Esa idea lleva a concebir la sociedad como un macro sujeto histórico, dotado de una racionalidad histórica, de una legalidad que permitía prever el comportamiento de la totalidad y de cada parte y la dirección y la finalidad de su desenvolvimiento en el tiempo. La parte rectora de la totalidad encarnaba, de algún modo, esa lógica histórica. En este caso, respecto del mundo colonial, Europa. Nada sorprendente, en consecuencia, que la historia fuera concebida como un continuum evolutivo desde lo primitivo a lo civilizado; de lo tradicional a lo moderno; de lo salvaje a lo racional; del precapitalismo al capitalismo, etc. Y que Europa se pensara a sí misma como espejo del futuro de todas las demás sociedades y culturas; como el modo avanzado de la historia de toda la especie. Lo que no deja de ser sorprendente, de todos modos, es que Europa lograra imponer ese espejismo a la práctica totalidad de la culturas que colonizó. Y mucho más, que semejante quimera sea aun hoy tan atractiva y para tantos.

La reconstitución epistemológica: la descolonización

La idea de totalidad, en general, está hoy cuestionada y negada en Europa, ya no solamente por los empiristas de siempre sino por toda una corriente intelectual que se denomina postmodernista. En efecto, la idea de totalidad es un producto, en Europa, de la modernidad. Y es demostrable, como acaba de verse, que las ideas europeas de la totalidad llevaron al reduccionismo teórico y a la metafísica de un macro sujeto histórico. Tales ideas han estado, además, asociadas a prácticas políticas indeseables, detrás del sueño de racionalización total de la sociedad.

No es necesario, sin embargo, recusar toda idea de totalidad, para desprenderse de las ideas e imágenes con las cuales se elaboró esa categoría dentro de la modernidad europea. Lo que hay que hacer es algo muy distinto: liberar la producción del conocimiento, de la reflexión y de la comunicación, de los baches de la racionalidad/modernidad europea.

Fuera de "Occidente", en virtualmente todas las culturas conocidas, toda cosmovisión, todo imaginario, toda producción sistemática de conocimiento, están asociadas a una perspectiva de totalidad. Pero en esas culturas, la perspectiva de totalidad en el conocimiento incluye el reconocimiento de la heterogeneidad de toda realidad; de su irreductible carácter contradictorio; de la legitimidad, esto es, la deseabilidad, del carácter diverso de los componentes de toda realidad y de la social en consecuencia. Por lo tanto, la idea de totalidad social, en particular, no solamente no niega sino que se apoya en la diversidad y en la heterogeneidad históricas de la sociedad, de toda sociedad. En otros términos, no solamente no niega sino que requiere la idea del "otro", diverso, diferente. Y

esa diferencia no implica, necesariamente, ni la naturaleza desigual del otro -y para eso la exterioridad absoluta de las relaciones- ni la desigualdad jerárquica o la inferioridad social del otro. Las diferencias no son, necesariamente, el fundamento de la dominación. Al mismo tiempo -y por eso mismo- allí la heterogeneidad histórico-estructural implica la copresencia y la articulación de diversas "lógicas" históricas en torno de alguna de ellas, hegemónica, pero de ningún modo única. De esa manera, cierra el paso a todo reduccionismo, así como a la metafísica de un macro sujeto histórico capaz de racionalidad propia y de teleología histórica, de la cual los individuos y los grupos específicos, las clases por ejemplo, serían apenas portadores o... misioneros.

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer término y, en definitiva, con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder, colonial en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. En consecuencia, la alternativa, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad.

La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad, entraña también la libertad de todas las gentes, de optar individual o colectivamente en tales relaciones; una libertad de opción entre las diversas orientaciones culturales. Y, sobre todo, la libertad para producir, criticar y cambiar e intercambiar cultura y sociedad. Es parte, en fin, del proceso de liberación social de poder organizado como desigualdad, como discriminación, como explotación, como dominación.