

Interculturalidad crítica y descolonización

Fundamentos para el debate

Jorge Viaña
Luis Claros
Josef Estermann
Raúl Fornet-Betancourt
Fernando Garcés
Victor Hugo Quintanilla
Esteban Ticona



INTERCULTURALIDAD CRÍTICA Y DESCOLONIZACIÓN

Fundamentos para el debate

Idea original:

Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB)

Director del Libro:

Dr. David Mora

Autores:

Jorge Viaña

Luis Claros

Josef Estermann

Raúl Fonet- Betancourt

Fernando Garcés

Victor Hugo Quintanilla

Esteban Ticona

Edición General:

III-CAB, Solveiga Ploskonka y Juan José Obando

Portada:

III-CAB, Javier Quispe y Luis Claros

Diseño y Diagramación:

Javier Quispe y Luis Claros

Prohibida su reproducción total o parcial, el III-CAB no se hace responsable ni comparte necesariamente las opiniones expresadas por los/as autores/as.

© III - CAB / 2009

DL: 4-1-1783-09

ISBN: 978-99954-750-1-7

Producción: III-CAB

Macario Pinilla N° 453, La Paz - Bolivia

Casilla 7796/Fax 2432088/Tel (591) (2) 2435018 - (591) (2) 2434939,

Para mayor información: www.iiicab.org.bo

Impreso en La Paz - Bolivia

ÍNDICE

Presentación / 7

La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural 9
Raúl Fornet-Betancourt

Observación preliminar / 9

1. La tecnología moderna como complejo estructural generador de situaciones de violencia epistemológica en el diálogo entre culturas / 11
2. Hacia un equilibrio epistemológico como base de una universalidad participativa y pluralista en el horizonte de una humanidad convivente / 15

Observación final / 18

De la interculturalidad como armónica relación de diversos, a una interculturalidad politizada 21
Fernando Garcés

1. La larga trama inter-cultural / 21
2. Multi, pluri e interculturalidad: ¿políticas de la diferenciación colonial? / 24
3. Las políticas de la diferencia en Bolivia / 28
4. La articulación de lo global y lo nacional: políticas educativas globales y Educación Intercultural Bilingüe (EIB) / 35
5. ¿Conclusión? / 40

Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural 51
Josef Estermann

1. Del colonialismo a la colonialidad / 52
2. De la colonialidad a la descolonización / 56
3. De la colonialidad a la interculturalidad / 59
4. De la interculturalidad a la justicia social / 64
5. Justicia social, equidad de género e interculturalidad / 66

En torno a la cuestión del concepto de cultura: Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural 71
Raúl Fornet-Betancourt

La interculturalidad como lucha contrahegemónica: Fundamentos no relativistas para una crítica de la superculturalidad 81
Luis Claros y Jorge Viaña

Introducción / 81

1. El llamado a la interculturalidad y la concepción estructural implícita / 83
2. Los interculturalistas y el problema de la comunicación entre culturas / 87
3. Determinación estructural: sujeto y significado / 91
4. Más allá del concepto de cultura: pasos para el abandono de un término tramposo / 97
5. Más allá del relativismo y del universalismo / 106
6. Más allá de la determinación estructural / 113
7. La interculturalidad como imaginario social: la lucha contrahegemónica / 119

La descolonización intra-intercultural de la filosofía en “Latinoamérica”

127

Victor Hugo Quintanilla

Introducción: filosofía, interculturalidad y descolonización / 127

1. Latinoamérica como proyecto occidental / 129
2. Filosofía sin negación cultural / 131
3. Filosofía con fundamento cultural / 133
4. De la filosofía a las filosofías / 135
5. Del concepto de la razón a la comprensión narrativa / 137
6. Del yo individual al nosotros intra-intercultural / 138
7. Filosofía sin complejo de inferioridad / 140
8. Filosofía con orientación intra-intercultural / 141

Educación, política y descolonización en Eduardo Leandro Nina Quispe

149

Esteban Ticona

1. Breve aproximación a la personalidad de Eduardo L. Nina Quispe / 149
2. Educación del indio: primera etapa de lucha / 152
3. Conceptualización de educación y alfabetización / 155
4. Sobre la entrevista de Tornero a Nina Quispe / 158
5. La Sociedad República del Kollasuyo / 159
6. La guerra del Chaco y la prisión / 160
7. La propuesta política de Renovación o refundación de Bolivia: la República del Kollasuyo / 161
8. Relación con los pueblos indígenas de la amazonía, el oriente y el chaco / 162
9. Reflexiones finales / 163

Anexo: Una entrevista a Nina Quispe. El maestro indio que sostiene una escuela a costa de sus propios recursos / 167

De la importancia de la filosofía intercultural para la concepción y el desarrollo de nuevas políticas educativas en América Latina

Raúl Fornet-Betancourt

171

1. La filosofía, ¿es importante todavía? / 171
2. Sí, la filosofía intercultural tiene importancia para lo que todavía podemos ser y hacer en el mundo de hoy / 176
3. Nota final / 181

Presentación

La noción conservadora y dominante de interculturalidad, que se entiende más o menos como *una interrelación de respeto y diálogo entre diversos para vivir en armonía*, hace abstracción de lo que debería explicar, y parte del supuesto implícito de que lo único importante es la voluntad subjetiva de ser respetuosos para establecer “diálogo”. Por eso, lo único que hace, realmente, es dar sermones y exhortaciones de buena voluntad, y con eso resuelve todo el dilema de la interculturalidad.

Esta visión no logra entender ni ver –aunque insiste en lo mencionado como adorno retórico y emotivo– que en realidad no existe tendencialmente la predisposición a “respetarnos” y “dialogar”, ya que existen formas (económicas, políticas, sociales, cognitivas) en las cuales se establecen relaciones de dominación colonial y relaciones del capital que nos ponen en relación de absoluta desigualdad real (social, lingüística, política, económica). Por lo tanto, unos, los poderosos, pueden –y de hecho lo hacen– nunca respetar, ni dialogar, son estructurados y producidos desde y por un monólogo mono-cultural tendencialmente intolerante; a los otros no les queda otra opción que respetar (o temer), y aceptar las imposiciones de los poderosos, permanentemente, pues de otra manera pierden toda posibilidad de reproducción material y espiritual. Esta realidad nos habla de disputa objetiva de proyectos sociales, donde lo fundamental es la toma de posición reflexiva y crítica para avanzar en la construcción de un proyecto emancipativo.

La interculturalidad como aspiración a un tipo de relación social de respeto y diálogo entre diversos para vivir en armonía, no existe como fenómeno social general ni existirá si no desmontamos y de-construimos este orden (económico, político, social, cognitivo) de desigualdad absoluta y dominación .

Existe un orden dominante en todos los niveles: por un lado, la modernidad liberal mercantil con sus múltiples formas y matices; y por otro, diversas matrices civilizatorias subordinadas y oprimidas, sobre todo las indígenas y afro. La interculturalidad debe hacer énfasis en esta imposibilidad de construir respeto, diálogo y armonía, mientras subsistan estas relaciones de dominación y absoluta desigualdad. Por lo tanto, se la entiende como una herramienta más de emancipación que visibiliza y denuncia la situación real de desigualdad, de opresión y aspira a subvertirla en todos sus niveles y formas para crear –al menos como proyecto político de transición– un mínimo de paridad de condiciones entre los hoy subalternos y oprimidos, y los dominantes, para abrir la ruta de un nuevo proyecto societal. Las relaciones coloniales y del capitalismo se hacen inmanentes al dominio, por la necesidad de preservar sus privilegios y las relaciones de dominación de las que se nutren. Este es un eje central de denuncia de la interculturalidad crítica.

Las relaciones de respeto, diálogo y armonía existen, a veces, a nivel de relaciones personales entre individuos de diferentes culturas, pero a nivel social general no existe, y los interculturalistas conservadores creen que cada vez que se juntan un indígena, un mestizo castellano hablante y un afro-descendiente, ya existe interculturalidad. Las relaciones de dominación y las múltiples formas de relaciones de poder que se presentan, por simples y diáfanos relaciones entre individuos de diferentes culturas, no es interculturalidad.

Este texto -que contiene una notable diversidad de enfoques, propuestas y autores- intenta aportar a la construcción de una visión de interculturalidad crítica que implica necesariamente procesos de descolonización.

La reflexión teórica y la investigación deben servir para aportar a la construcción de prácticas emancipativas. Debemos profundizar en la investigación de las condiciones de posibilidad de convertir la lucha por la interculturalidad en una herramienta de emancipación que permita abrir la senda que nos conduzca a una sociedad más allá de las relaciones del capital y de las relaciones coloniales que persisten hoy, y que desgarran nuestras sociedades en la periferia del capitalismo colonial.

Jorge Viaña

Luis Claros

Marcelo Sarzuri

Investigadores de la línea de Interculturalidad

La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural

Raúl Fonet-Betancourt

Observación preliminar

Toda propuesta intercultural, justo en tanto que propuesta alternativa, tiene que estar hoy consciente de que su perspectiva se lanza en un contexto epistemológico ocupado, invadido, por la cultura científica dominante, entendiendo por ésta no solamente una constelación abstracta de saberes más o menos relevantes para el ser humano y su estar hoy en el mundo, sino también como un dispositivo de concentración de poder que condiciona e hipoteca la producción misma de conocimiento, así como su transmisión, su administración, su empleo, su organización e institucionalización.

Un ejemplo concreto, y digo concreto porque no es sin duda alguna el único que se pudiese dar, de esa hegemonía epistemológica que detenta lo que hemos llamado antes la cultura científica dominante, lo representa la tecnología moderna que se impone como imparable fuerza de creación única de realidad y de trato con la realidad, incluida en ésta, naturalmente, la realidad específicamente humana.

Este proceso de planetarización de la tecnología moderna, es decir, de la techno-ciencia, ha llevado a un desequilibrio epistemológico sin precedentes en la historia de la humanidad; un desequilibrio amenazante que es necesario reparar, si es que queremos que la propuesta intercultural tenga un futuro o, mejor dicho, para que se pueda desplegar como una fuerza alternativa de configurar el mundo contemporáneo en la dirección de un mundo de alteridades que se respetan y que se expresan su solidaridad.

Inscritas en este horizonte de reflexión crítica sobre la tecnología moderna, se entiende nuestras reflexiones en esta breve presentación como una contribución puntual al perfil y a la fundamentación teórica del horizonte de reflexión crítica sobre las consecuencias de la globalización impuesta de un modelo tecnológico al servicio exclusivo de la lógica del dinero.

En este sentido, centraremos el esfuerzo de nuestras reflexiones en la consideración de la sociedad tecnológica moderna como contexto violento para el diálogo intercultural por una parte, que será nuestro primer paso; y, por otra, en un segundo momento argumentativo, nuestro interés aquí será el de mostrar la necesidad de buscar un equilibrio epistemológico que no sea solamente reflejo teórico de la pluralidad de conocimientos, sino también, base para una reconfiguración pluralista de la vida y su conservación en la tierra.

Se nos permitirá señalar también de entrada que los dos aspectos en que centramos nuestra contribución puntual al debate del tema que nos ocupa, suponen una clara opción por la diversidad cultural como fuerza de realidad y de conocimiento plurales.

En el fondo de nuestras reflexiones está, por tanto, el convencimiento de que la diversidad cultural, aunque marginada y amenazada por el modelo de desarrollo tecnológico hegemónico, sigue representando una fuerza de realidad alternativa que no debe ser reducida a un simple adorno de la realidad que realmente vivimos ni a un momento de entretenimiento para paliar el curso de la aburrida vida cotidiana en la sociedad dominante. Es decir, reclamamos la *dignificación* de la diversidad cultural como fuerza real que ofrece ejes alternativos para que el mundo y la humanidad puedan encontrar un nuevo quicio o, si se prefiere, otros centros de gravitación para su desarrollo.

Y por último, nos parece conveniente señalar igualmente en esta nota introductoria, que el convencimiento anterior supone a su vez la idea de que nos parece *saludable* oponer la “epopeya de los hechos”¹ y su ideología idolátrica de los artefactos un contra discurso meditativo (Heidegger, 1954; 1959; 1997) que *interrumpa* el curso del discurso tecnológico hegemónico y abra espacios de silencio que desocupen el mundo y nuestros cuerpos, es decir, que genere vacíos en el mapa antropológico y cosmológico trazados por la ciencia y la tecnología modernas en el marco referencial del sistema económico capitalista y reaprendamos, juntos, a ver el mundo y a nosotros mismos, desde esos vacíos que son precisamente el símbolo de la diversidad cultural.

¹ Muy instructivo para ver este “espíritu” son los análisis de Sartre sobre la vida en los Estados Unidos. (Sartre, 1949: 75 y sgs.)

1. La tecnología moderna como complejo estructural generador de situaciones de violencia epistemológica en el diálogo entre culturas

Como se desprende del título con que encabezamos este apartado, nos limitaremos al ámbito concreto de la violencia epistemológica que genera la expansión incontrolada de la tecnología moderna. Pues, aunque son indudablemente muchas las formas de violencia que genera el complejo tecnológico actual como la psicológica o la ecológica, por ejemplo, pensamos que es la violencia epistemológica la que más relevancia tiene de cara a la argumentación a favor del reclamo de la pluralidad de conocimientos, sin olvidar por otra parte, que la violencia epistemológica -predominio hegemónico de una epistemología- es la condición de posibilidad de muchas de las otras formas de violencia que acompañan la expansión de la tecnología moderna por todo el mundo y su consiguiente aplicación a todos los ámbitos de la vida en la tierra, desde la alimentación hasta la educación y la religión.

Por razones obvias de espacio y tiempo en el marco de esta exposición no podemos detenernos en consideraciones sobre la historia de la técnica y del proceso tecnológico moderno, y por lo mismo tendremos que dejar de lado una cuestión cuya explicitación sería importante para nuestro debate, a saber, la pregunta por las alternativas científicas y tecnológicas que ha desechado y desecha la misma ciencia moderna por su integración *empresarial* en un determinado modelo de desarrollo económico y de civilización.² O sea que iremos directamente a lo que aquí más interesa, que es precisamente la explicación de las razones que hacen posible la hegemonía planetaria de la constelación científico-tecnológica en la que de hecho nos movemos.

Sin desconocer ni, mucho menos, pretender quitar todo fundamento explicativo a las razones que se desprenden, por ejemplo, de las reflexiones de Husserl sobre la necesidad y posible superioridad del tipo de saber que se articula en Grecia y que se convierte en algo así como el *télos* que orienta al espíritu europeo en su búsqueda de universalidad (Husserl, 1962), o de las tesis de Ortega y Gasset que defienden la explicación de que la superioridad y el carácter específico de lo que él mismo llama “la técnica del técnico” para diferenciarla de la técnica del azar o de la técnica del artesano (Ortega y Gasset, 1982: 360-sgs.), vienen de su vinculación con la ciencia moderna o, mejor dicho, de su entenderse como concreción del espíritu de la *nuova scienza*, que es el espíritu del análisis metódico y de la experimentación –y que es lo que le da la seguridad y la firmeza- que hacen posible su expansión como nuevo fundamento de lo real (Ortega y Gasset, 1982: 372), sin desconocer, repetimos,

2 Además de las obras ya clásicas de los representantes de la primera Escuela de Frankfurt, de Karl Mannheim y de Pitirim Sorokin, entre otros, ver: (Habermas, 1968; 1971); (Meyer-Abich, 1997)

este tipo de argumentación para explicar la hegemonía de la tecnología moderna, nosotros queremos no obstante llamar la atención sobre otro tipo de razones para explicar esta hegemonía de la tecnología moderna.

Nos referimos a razones que se “olvida” con frecuencia en la historia de la ciencia y de la técnica, pero que justo en el contexto de una humanidad que hace valer la diversidad cultural como reclamo de un diálogo intercultural simétrico, son razones de importancia decisiva.

En primer lugar cabe destacar la temprana alianza de la ciencia con el dinero, pues es el afianzamiento del dinero con la actividad mercantil en las nacientes ciudades europeas, sobre todo en la Italia de los siglos XII y XIII, lo que posibilitará el desarrollo de la ciencia como poder de cálculo y de conquista; poder que, como el de su aliado el dinero, será tanto más poderoso y efectivo cuanto más abstracto sea. Como se sabe, esta alianza se prolonga, se consolida y profundiza a partir del siglo XV con las nuevas condiciones comerciales y de acumulación de capital que se crea con la colonización de América. Y si, como dijo Antonio Nebrija, la lengua es siempre la compañera inseparable del imperio (Nebrija, 1980: 97), aquí se podría parafrasear su afirmación y decir que, a partir de ese momento, la ciencia (europea) va a ser la compañera inseparable del capitalismo, contribuyendo especialmente a fortalecer el “mito” del progreso y de las “luces” como símbolo de la “civilización” que debe convertirse en la condición objetiva de toda la humanidad.

Unida al proceso anterior está la segunda razón que queremos aducir como factor explicativo de la hegemonía de la tecnología moderna.

Nos referimos a la unión de la ciencia y de la tecnología moderna al proyecto colonial europeo en África, América Latina y Asia. La historia de la expansión colonial de España, Portugal, Francia, Inglaterra, Holanda, Bélgica, etc., que no es únicamente una historia de conquista territorial y de saqueo de recursos naturales, sino también una historia de la destrucción de alternativas científico-tecnológicas y del empobrecimiento de la memoria cognitiva de la humanidad, es parte integrante del camino que conduce a la hegemonía mundial que hoy detenta la tecnología moderna de matriz europea.

Con esta afirmación no pretendemos lógicamente negar el significado universal que sin duda tienen tantos logros y descubrimientos científicos y/o tecnológicos occidentales, pero sí queremos prevenir contra la posible ingenuidad de considerar que la universalidad o, por mejor decir, la mundialización de su paradigma científico como horizonte único para acceder a todo lo que los seres humanos podemos conocer, así como para orientar el

trato con la naturaleza y organizar la convivencia social, fuese un proceso “natural”.

Y prevenimos contra esta ingenuidad porque, como decíamos, la hegemonía del paradigma científico-tecnológico que apuntala el modelo de desarrollo y de civilización dominante hoy, no es explicable si no tenemos en cuenta la historia del colonialismo también, y en este plano precisamente, como historia de la imposición violenta de una epistemología excluyente cuya hegemonía crece justo en la medida en que la diversidad cognitiva de la humanidad se va reduciendo o neutralizando en su capacidad de efectivización y decretándose, por consiguiente, la inmadurez científica o tecnológica de los pueblos.

Un ejemplo concreto que ilustra esta unión de ciencia y colonialismo y que, a nuestro modo de ver apuntala también nuestra argumentación, lo tenemos en lo que hemos llamado la globalización del sistema de enseñanza universitaria y de los métodos de investigación científica de Europa. Las necesidades políticas, sociales, administrativas, jurídicas, etc., así como los intereses misioneros de las potencias coloniales, hicieron necesaria muy pronto la expansión de la universidad europea y sus métodos de estudio. Con lo cual se imponía en África, América y en gran parte de Asia, no sólo lo que Europa sabía o le interesaba saber, sino también una metodología para la producción y trasmisión de conocimiento (Fornet-Betancourt, 2004: 119-sgs.). Se trata de un proceso trágico y violento porque se entiende que esa imposición del orden epistémico europeo se hace desde la conciencia de que la colonización epistemológica es el comienzo de la ciencia en África, América y Asia. Así como se cree que con el cristianismo llega el único Dios verdadero, así también se piensa que con Europa llega la verdadera y única ciencia.

De modo que en nombre de esa ciencia se descalifican todas las tradiciones de los saberes contextuales y de las tecnologías vernáculas, y comienza la batalla epistemológica y tecnológica contra la supuesta barbarie del otro.

Una tercera razón explicativa, que también debe ser vista en estrecha relación con las dos anteriores, es la complicidad de la ciencia y la tecnología modernas con el eurocentrismo. Mas aclaremos, que no nos referimos al eurocentrismo políticamente “inocente” que se explica como simple resultado de las limitaciones contextuales que son propias de todo mundo de vida concreta, hablamos más bien de la complicidad de la ciencia con el eurocentrismo entendido como ideología de la superioridad del modelo civilizatorio hoy dominante (Amin, 1989); (Basu; Höhne-Serke; Macher, 1999).

Atrapadas en ese horizonte y formando parte del engranaje de funcionamiento y de perfeccionamiento del sistema hegemónico la ciencia y

la tecnología modernas se benefician de sus ventajas, es más, son favorecidas porque se las “emplea” como fuerzas que apuntalan el carácter paradigmático de este modelo de desarrollo. En resumen, son una pieza decisiva en la imagen del sistema como el paradigma del progreso por excelencia y son así, por consiguiente, también parte del modelo a imitar por todo aquel que quiera progresar.

Cabe intercalar que este eurocentrismo parasitario del capitalismo no es solamente violento hacia a fuera, de cara a otros pueblos, sino que resulta violento en el interior mismo de las fronteras de las naciones de Europa, ya que es un proyecto de nivelación de las tradiciones en una cultura del consumo, del despilfarro y de la destrucción de los ecosistemas, que tiene que criminalizar o relegar a un plano secundario sin incidencia real, cualquier alternativa opuesta a su lógica. Pero dejemos esto solamente apuntado, y volvamos a nuestro asunto.

A nuestro juicio es la interacción de los factores mencionados la que explica que la tecnología moderna haya sido endiosada o convertida en un fetiche intocable, hasta el punto de que se nos quiere vender hoy la imagen de que el mundo se derrumba si sacudimos su ingeniería tecnológica. El mundo y la humanidad no tendrían, pues, ningún otro camino alternativo. Pero aquí justamente radica su violencia; la violencia de la arrogancia de un modelo civilizatorio que necesita idolatrar el quicio que le ha dado a su mundo y que en consecuencia no puede tolerar que la humanidad haga gravitar el mundo sobre otros ejes o centros de gravitación.

Con su expansión planetaria y la invasión de todos los ámbitos de la vida en la tierra, que – dicho sea de paso – representa la continuación de la historia del colonialismo; la tecnología moderna ha provocado un fuerte desequilibrio cognitivo y epistemológico que es a su vez una situación de violencia abierta, una situación que cimenta la asimetría entre los saberes y que destruye la diversidad al expulsar de la realidad o del cuadro de posibilidades para hacerla o vivirla, los saberes alternativos que nos hablan de otras formas de pensar y de hacer.

¿Qué hacer entonces en esta situación?

Nuestra respuesta sería ésta: tomar conciencia de la violencia epistemológica que es inherente a la expansión de la tecnología moderna y comprender que los límites de la sociedad tecnológica tienen que ver en gran medida con esa violencia epistemológica que genera, pues, en el caso límite eso lleva a promover un fundamentalismo epistemológico que cierra las posibilidades al diálogo y al aprendizaje por el trato con la diversidad cultural y la pluralidad de saberes que ésta transmite.

Mucho dependería, por tanto, de nuestro esfuerzo por poner (epistemológicamente) a la tecnología moderna en su lugar, es decir, dejar de verla como el único quicio posible del mundo y de la humanidad o, dicho todavía de otro modo, de desquiciar el saber del quicio de la tecnología moderna y abrirnos a otros horizontes fundantes y generadores de sentido. En breve: se trata de reestablecer el equilibrio epistemológico. Pero éste es ya nuestro segundo punto.

2. Hacia un equilibrio epistemológico como base de una universalidad participativa y pluralista en el horizonte de una humanidad convivente

Con las consideraciones hechas en el apartado anterior hemos tratado de mostrar que, además de las conocidas asimetrías que produce la globalización del modelo de desarrollo dominante con su complejo científico-tecnológico en los órdenes económico, social o político, está la asimetría cultural y cognitiva que se produce al expandir por todo el mundo un único paradigma epistemológico. Hemos acentuado este aspecto al hablar de la violencia epistemológica que, a nuestro modo de ver, caracteriza la situación epistémica de nuestra época.

Hemos dicho además, que interpretamos esa violencia epistemológica como una situación de desequilibrio que pone en peligro de desaparición la diversidad cultural e incluso la vida en la tierra. Y hemos dicho también, que ante esta situación la reacción correctora del camino que se ha tomado tiene que empezar por reestablecer el equilibrio epistemológico poniendo la tecnología moderna en su lugar.

¿Cómo? Pues, por el diálogo intercultural como diálogo abierto entre saberes y tecnologías. De ello queremos hablar brevemente en este segundo apartado.

Tenemos plena conciencia de que este reclamo intercultural se dice pronto y fácil, pero que choca con un muro “civilizatorio” que parece infranqueable por los contundentes intereses materiales que lo defienden, así como por la ideología de las realidades irreversibles que se propaga. Pero la interculturalidad asume el desafío, y lo hace con la esperanza y la confianza que inspira la diversidad cultural como reserva de caminos alternativos que nos muestran, justamente, que hay alternativas y que la humanidad, por tanto, no tiene que estrellarse necesariamente contra el muro levantado por el modelo de desarrollo dominante hoy.

La apuesta de la interculturalidad es, pues, una apuesta por la diversidad cultural, subrayando que se trata de una diversidad cultural interactiva; es decir, que hablamos de una diversidad cultural en diálogo. Y en este diálogo

intercultural juega un papel de primer orden el diálogo de conocimientos y saberes, porque éstos son el corazón de la diversidad cultural y los que realmente configuran el perfil de sus diferencias.

Pero diálogo e interacción no se dan si no hay reconocimiento real de la pluralidad. Así, en la propuesta intercultural para establecer un equilibrio epistemológico, el primer paso consiste en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos, que no se da de verdad si no llega a prolongarse en un segundo paso que es el de la apertura del espacio libre que permite la interacción simétrica.

Estos dos momentos significan, para la constelación epistémica dominante, el reto de una verdadera revolución epistemológica en los fundamentos sobre los que descansan los pilares del mundo que hemos construido y del ser humano que hemos proyectado. Es, en una frase, el reto de pluralizar las fundamentaciones de nuestras formas de inteligir y de nuestros modos de actuar. Y, para el complejo científico-tecnológico del modelo hegemónico, ello significa, en concreto, reconocer por sí mismo la violencia de su expansión ilimitada y responder -dar razón ante la diversidad cultural de la humanidad- del derecho que se adscribe de ocupar el tiempo y el espacio de las culturas con programas de entretenimiento y productos que sólo sirven para aumentar la riqueza de algunos pocos o del derecho que cree tener de ocupar la cabeza de la gente con conocimientos que “no les van” (Martí, 1975: 15-sgs.), por mencionar ahora sólo estos dos ejemplos.

El reclamo del diálogo intercultural no desconoce, por tanto, que bajo las condiciones de asimetría epistemológica que determinan hoy el marco de la producción de conocimiento, un verdadero diálogo entre los saberes de la humanidad requiere la relativización, e incluso, la autolimitación de la constelación epistémica hegemónica. Sin esta retirada o vuelta a sus límites, sin esta regionalización de la *industria* del conocimiento hoy dominante, el diálogo intercultural no podrá alcanzar su objetivo en este plano, a saber, que el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos nos conduzca a nuevos procesos de aprendizaje que sean escuelas del equilibrio epistemológico que la humanidad necesita para rehacer el mundo y su proyecto de estar en él en una forma pluralista y convivente. Pues, de lo contrario, es previsible que lo único que se logre sea un reconocimiento formal y orientado más bien hacia el pasado, sin conciencia de la obligación de reparación de cara al presente y al futuro. O sea, un reconocimiento que hace de la pluralidad de conocimientos un recuerdo nostálgico, irrelevante para el “curso de los hechos” hoy, y que en el mejor de los casos, tendría su lugar en la historia de la ciencia o, en el peor, en los museos regionales como una “curiosidad” más.

Esta dificultad es parte del muro mencionado con el que choca la propuesta intercultural de una pluralidad de conocimientos en interacción simétrica. Y a conciencia de este problema lleva a interpelar directamente al orden epistémico dominante para que éste, ante el reclamo del reconocimiento y de la consiguiente apertura de tiempo y espacio para la pluralidad de conocimientos, dialogue consigo mismo, remonte su historia y se reencuentre acaso con la capacidad crítica que alguna vez caracterizó la cultura de la que procede.

La interpelación intercultural del complejo científico-tecnológico actual quiere de este modo ayudar a provocar una *recapitación* en el interior mismo de la cultura dominante y en nuestras sociedades actuales para que comprenda que el desequilibrio que genera y agudiza con la aceleración de la innovación industrial es fuente de violencia contra la cultura (propia) de la que viene y pretende continuar.

Dicho con otras palabras: la interpelación de la interculturalidad quiere contribuir a que el Occidente reducido por un proyecto capitalista y eurocéntrico *recapite*, recupere la sensibilidad crítica y se pregunte qué ha hecho con su propia pluralidad de conocimientos. En su propia casa debería, por tanto, plantear preguntas como éstas: ¿Por qué no se da importancia real a la palabra del poeta? ¿Por qué no hay lugar para el conocimiento místico? ¿Por qué el conocimiento religioso se relega a lo subjetivo y privado?, o también: ¿Por qué vale sólo la razón de racionalidades que no razonan la angustia de la gente ni conocen la dimensión humana del llanto y de la compasión? (Metz, 1972: 317-334; 1999: 107:116; 2002)

Esta *recapitación* por parte del orden epistémico dominante es, interculturalmente, tanto más importante cuanto vemos en ella una de las condiciones necesarias para que el diálogo intercultural vaya reduciendo cada vez más las asimetrías en las relaciones entre los conocimientos, pero sobre todo para que vaya dando lugares reales en el mundo a la pluralidad epistemológica. Pues el reclamo de fondo que late en la pluralidad de conocimientos, y del cual el diálogo intercultural no es más que su portavoz, es la exigencia de que los conocimientos no compartan únicamente sus conceptos e ideas, sino que compartan su encarnación en el mundo, es decir, que pluralicen el mundo, respetando su derecho a plantar casa en él, pero asumiendo que ese derecho a tener mundo es derecho compartido que se traduce con igual peso en la obligación de abrir las puertas de la casa para cuidar las relaciones de buena vecindad y convivencia.

El camino hacia el equilibrio epistemológico pasa por ese largo proceso de dar casa a la pluralidad de conocimientos en un mundo respetado como suelo

común y compartido, y que, en cuanto tal, hace sentir la *condición mundana* de todo conocimiento como convocación a una pertenencia mayor que se vislumbra precisamente por las relaciones de convivencia.

Por eso, el equilibrio epistemológico de la humanidad, cuya causa hace suya la interculturalidad, es concebido por ésta como base para una universalidad de nuevo tipo que crece al ritmo en que la pluralidad de conocimientos pluraliza el mundo y hace posibles relaciones simétricas de participación y de comunicación entre las diferentes memorias en que la humanidad conserva y transmite sus reservas de *dignificación* de la realidad. Mas por eso mismo, la interculturalidad entiende que el equilibrio epistemológico del que aquí se habla, nada tiene que ver con la globalización de ciertos conocimientos, ni siquiera con la contextualización de los mismos, pues la revolución epistemológica que implica caminar hacia el equilibrio de los conocimientos y sus mundos supone la recuperación y reivindicación de los muchos conocimientos contextuales, justo en lo que saben por ser o provenir de tal lugar (Santos, 2000). Esa sabiduría *lugareña* es la que pluraliza los conocimientos y es, por tanto, la que hay que aprender a compartir para generar universalidad en un mundo equilibrado.

Observación final

Hemos argumentado a favor de la necesidad de un equilibrio epistemológico en el mundo, proponiendo además el diálogo intercultural como un camino adecuado para lograr ese objetivo.

Para concluir, queremos subrayar que nuestra argumentación defiende el equilibrio epistemológico por considerarlo necesario para salir de la crisis en que se hunde la época actual. Es cierto que la pluralidad de conocimientos y el equilibrio entre ellos, al que podemos llegar por el diálogo intercultural, no producirán por sí solos la tabla de salvación, pero sí nos pueden ofrecer caminos de convergencia en una nueva cultura que se ejercite en la finitud (Sartre, 1983) y, cuidando la medida de lo que nos corresponde como humanos, nos enseñe como el poeta que:

... para decir los pronombres hermosos y
reconocernos y ser fieles a nuestros nombres
hay que soñar hacia atrás, hacia la fuente, hay que
remar siglos arriba
más allá de la infancia, más allá del comienzo, más
allá de las aguas del bautismo
echar abajo las paredes entre el hombre y
el hombre, juntar de nuevo lo que fue separado, ...
hay que desenterrar la palabra perdida ...

volver al punto de partida,
ni dentro ni afuera, ni arriba ni abajo, al cruce de
caminos, adonde empiezan los caminos ... (Paz, 1981: 258-259)

BIBLIOGRAFÍA

- Basu, S., Höhne-Serke, E. y Macher, M.** (eds.) (1999). *Eurozentrismus: ¿Was gut ist, setzt sich durch?*. Frankfurt /M.
- De Sousa Santos, B.** (2000). *Crítica de la razón indolente*. Bilbao.
- Fornet-Betancourt, R.** (2004). "Ciencia, tecnología y política en la filosofía de Raimon Panikkar", En: Ignasi Boada (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*. Barcelona.
- Heidegger, M.** (1954). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen.
- Heidegger, M.** (1959). *Gelassenheit*. Tübingen.
- Heidegger, M.** (1997). *Besinnung*, En: *Gesamtausgabe*, tomo 66. Frankfurt/M.
- Habermas, J.** (1968). *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt /M.
- Habermas, J.** (1971). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt /M;
- Husserl, E.** (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag.
- Martí, J.** (1975). "Nuestra América". En: *Obras Completas*, tomo VI. La Habana.
- Metz, J-B.** (1972). "El futuro a la luz del memorial de la pasión". En *Concilium* 76.
- Metz, J-B.** (1999). "Memoria passionis. Zur Aktualität einer biblischen Kategorie". En: Karl Rahner Akademie (ed.), *Geschichte denken*. Münster.
- Metz, J-B.** (2002). *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid.
- Meyer-Abich, K-M.** (Ed.) (1997). *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*. München.
- Nebrija, A.** (1980). *Gramática de la lengua castellana*. Madrid.
- Ortega y Gasset, J.** (1982). *Meditación de la técnica*. En: *Obras Completas*, tomo 5. Madrid.

Paz, O. (1981). "El cántaro roto". En: *Poemas (1935-1975)*. Barcelona, pp. 258-259.

Samir, A. (1989). *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México.

Sartre, J-P. (1949). *Situations III*. París.

Sartre, J-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. París.

De la interculturalidad como armónica relación de diversos a una interculturalidad politizada

Fernando Garcés V.

1. La larga trama inter-cultural

La primera afirmación obvia: Bolivia es un país diverso, es decir, expresa una gran diversidad cultural. Hoy en día, esto es reconocido y celebrado por todos o por la gran mayoría de bolivianas y bolivianos. No está de más recordar, sin embargo, que esta diversidad no ha sido puesta aquí por una mano divina que habría inaugurado el tiempo de nuestra conciencia y que arranca, en la memoria corta, de la marcha de los pueblos indígenas del 90. Es una diversidad que tiene una larga historia. Una historia de confrontación y establecimiento de una diversidad jerarquizada y –aunque suene paradójico– homogeneizada.

El encontronazo español-andino produjo una clasificación jerarquizada de la población en la fórmula nosotros los cristianos-españoles vs. ustedes los indios, negros etc.³ Esta construcción de la diversidad servirá como base y justificación para organizar la fuerza de trabajo de la población.

Aquí tenemos, entonces, la base estructural de la diversidad boliviana. Esta no puede entenderse de manera “neutra”, incontaminada de relaciones de poder, todo lo contrario; hablar de diversidad cultural implica hablar de la

³ Véase la *Plática de indios* que se encuentra al final de la gramática quechua de Domingo de Santo Tomás (1560: 176): “Después que Dios ovo hecho y criado todas estas cosas que os he dicho, crió en este mundo un hombre, llamado Adam, y una mujer, llamada Eva. Y deste hombre y desta muger nosotros los christianos y vosotros los indios [...] procedemos y nascemos”.

manera cómo se la estructuró: pueblos con denominaciones específicas fueron etiquetados con el denominativo genérico de “indios” o “negros” (Rivera, 2000). También implica hablar de una jerarquización racial de la(s) sociedad(es) que resultó un auténtico sistema de castas durante toda la formalidad colonial y su continuidad bajo el formato republicano, liberal, nacionalista, populista y neoliberal (Rivera, 2000).

Es decir, pasa el tiempo, cambian los formatos, los membretes, las etiquetas, pero el sistema “castizo” se mantiene. El indio fue primero pagano, luego bárbaro, luego gregarista comunitario, luego atrasado-tradicional y hoy enculturado (sólo él tiene cultura y hay que mantenerlo en ella) (Garcés, 2009). Así nos encontramos con una serie de nominaciones contemporáneas que nos ubican en uno u otro lugar en el sistema clasificatorio racio-cultural: mestizo, blanco, choco, cholo, cholita, birlocha, campesino, caballero, originario, indígena... son todas construcciones nominativas que no pueden escapar de la marca clasificatoria colonial y sus sucesivas adaptaciones.

El sistema clasificatorio –primero racial, luego “civilizacional” y hoy “cultural”– ha operado y opera en distintos órdenes de la vida social: pasa por el ámbito religioso (los indios no tienen ni fe ni religión, sino supersticiones o espiritualidades), epistémico (los indios y los cholos no tienen conocimiento sino etnosaber o conocimiento local), social (los indios forman sociedades “simples” en oposición a las sociedades “complejas” que llaman los antropólogos), político (los indios son prepolíticos y si tienen participación política explícita lo hacen bajo manipulación, o sea, de hecho son ingenuos manipulados) (Garcés, 2009).

En el caso idiomático, dado el carácter instrumental que ha marcado su uso desde el primer momento colonial, las lenguas indígenas funcionaron como correa de transmisión de los esfuerzos cristianizadores del primer momento colonial para luego convertirse en obstáculo civilizador en el momento del liberalismo republicano. Más recientemente, las lenguas indígenas vuelven a ser valoradas como herramientas de inclusión en la modernidad neoliberal (Garcés, 2009).

Hoy hablamos de interculturalidad, entonces: esta etiqueta nos plantea el tema de la relación entre distintos grupos culturales. Aquí conviene hacerse la pregunta: ¿quién habla de interculturalidad?, ¿desde cuándo y para qué?

Desde la década del noventa del siglo pasado, se hicieron explícitas unas políticas de la diferencia en los espacios estatales bolivianos (Postero, 2005; Paz, 2005a; 2006). Cuando hablamos de políticas de la diferencia nos referimos

a la implementación de mecanismos de reconocimiento y tolerancia de la diversidad, cada vez más frecuentes al interior de los Estados del ámbito andino. Estos mecanismos de reconocimiento y tolerancia de la diversidad pueden esconder sutiles mecanismos de dominación bajo un discurso y unas prácticas incorporadoras y asimiladoras de lo diverso en el aparato estatal y en los circuitos de acumulación del capital.⁴

Se trata de políticas que pueden ser encontradas no sólo en declaraciones generales y retóricas, sino en explícitas acciones de múltiple vía y que buscan incorporar el respeto y la tolerancia hacia el otro/otra. La lista sería extensa, pero sólo a manera de ejemplo, y en referencia al ámbito legal previo a la aprobación de la nueva Constitución, menciono el artículo 171 de la anterior Constitución que reconoce el derecho normativo de las comunidades indígenas según sus “usos y costumbres”; la declaración de Bolivia, en la misma, como pluricultural y multilingüe (art. 1); la ratificación del Convenio 169 de la OIT mediante la Ley 1257, donde se reconoce las nociones de pueblo y territorio indígena; el reconocimiento de una modalidad de propiedad colectiva de la tierra denominada Tierras Comunitarias de Origen en la llamada Ley INRA; el reconocimiento a las autoridades indígenas tradicionales y el otorgamiento de personería jurídica a las formas tradicionales de organización comunal mediante la Ley 1551 de Participación Popular; la explicitación de que el Tronco Común curricular de la Reforma Educativa Boliviana es intercultural; etc.⁵ Como digo, la lista sería muy larga. Se trata de políticas de la diferencia basadas en un multiculturalismo de Estado (Kymlicka, 1995; 2001) que tenían y tienen como eje la construcción de una ciudadanía indígena con tres pilares: la participación en políticas locales, la propiedad colectiva de territorios tradicionales y la educación intercultural bilingüe (Postero, 2005; Paz, 2005a).

Junto a este panorama de fondo hay que reconocer la difusión, efervescencia y cotidianización del discurso en torno a la interculturalidad que ha llegado a copar los más diversos ámbitos de debate (Fuller, 2005; Orellana, 2004; Ortiz, 2000; Rodrigo, 1999). Uno de los espacios importantes de producción discursiva sobre interculturalidad ha sido y es el educativo (De la Torre, 1998; Godenzzi, 1996; López, 2006; Paz, 2006; Regalsky, 2004a; Walsh, 2001). A partir de la Ley

4 Como se ve, el concepto de *políticas de la diferencia* se acerca aquí al de Negri y Hardt (2001: 162-172), quienes las entienden, en sentido amplio, como la celebración, por parte del Imperio, de la diversidad cultural y de lo híbrido en contra de lo binario, esencialista y dialéctico. Para estos autores las políticas de la diferencia son celebradas por la máquina imperial en cuanto éstas son útiles y funcionales al capital corporativo y al mercado mundial. Para otra perspectiva que opone *diferencia a diversidad* cultural, véase Homi Bhabha (2002: 51-59).

5 Véase Nucinkis (2006: 35) quien también enlista este corpus normativo a favor de los pueblos indígenas. Para una mirada desde la perspectiva de Latinoamericana, véase Assies (1999).

1565 de Reforma Educativa, promulgada en 1994, el tema de la interculturalidad se expandió a diversos ámbitos y se ha vuelto moneda corriente en discusiones referentes, por ejemplo, al derecho, la política, la comunicación, la economía y los procesos productivos.

Al mirar estas políticas de la diferencia que coparon diversos espacios de la condición multisocietal boliviana (Tapia, 2002), se podría pensar en un proceso democratizador que contribuía al aumento de prácticas sociales equitativas y participativas. Esto es lo que se promulgaba a través de los discursos sobre la interculturalidad.

De otro lado, es necesario tener presente que las políticas de la diferencia son políticas culturales que se elaboran a partir de las representaciones de los actores (Hall, 1997; Mato, 2001; Raiter, 2001; Escobar, Álvarez y Dagnino, 1998).

Veamos, entonces, el contexto de producción de dichas políticas en el contexto boliviano y global, previa reflexión sobre las distintas formas de comprender la interculturalidad.

2. Multi, pluri e interculturalidad: ¿políticas de la diferenciación colonial?

El término interculturalidad se generalizó en el mundo académico y político latinoamericano y andino. Su uso, que ingresó a la circulación corriente en el ámbito educativo a inicios de los ochenta (Walsh, 2002), se ha extendido hoy a disciplinas y ámbitos tan variados como el derecho, la lingüística, la sociología, la comunicación y la filosofía. Dada dicha profusión discursiva, es importante precisar algunas de las tendencias que circulan en torno a la concepción de lo intercultural.

Lo más fácil de encontrar es la tendencia a considerar la interculturalidad como un encuentro de culturas que puede dar paso a una infinidad de relacionamientos en términos de horizontalidad o verticalidad. Es la versión literal del término: relación *entre* culturas.

Una manera cercana de comprensión de esta tendencia es ver la interculturalidad como cohabitación de culturas con sus diferencias y sus contradicciones. Para este caso, muchos autores distinguen entre interculturalidad y multiculturalismo, entendido este último como la simple constatación de la existencia de culturas diversas en un determinado espacio sin hacer referencia a sus mutuas relaciones (Albó, 1999: 84). Para Walsh, la multiculturalidad o multiculturalismo opera en el orden descriptivo, “refiriéndose a la multiplicidad de culturas que existen dentro de una sociedad sin que necesariamente tengan una relación entre ellas” (Walsh, 2002: 2). Esta

concepción multicultural se inspira en los principios liberales de individualidad, igualdad y tolerancia hacia el otro (Kimlicka, 1995; 2001; Taylor, 1992; Walzer, 1997); sin embargo, este principio de tolerancia en realidad oculta la existencia de desigualdades sociales y deja intactas las estructuras e instituciones de privilegio (Walsh, 2001: 5).⁶

Otra perspectiva de comprensión de la interculturalidad tiene que ver con el énfasis de centrarla en el ámbito de las actitudes con las que se da la interrelación cultural: “La interculturalidad se refiere sobre todo a las actitudes y relaciones de las personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otro grupo cultural, a sus miembros o a sus rasgos y productos culturales” (Albó, 1999: 84). En tal sentido, se puede distinguir entre una interculturalidad *negativa* y otra *positiva*, las cuales a su vez pueden darse a un nivel micro-intercultural (en el espacio de la cotidianidad y en referencia a pequeños grupos) o macro-intercultural (en ámbitos amplios de alcance nacional o internacional). La interculturalidad negativa se referiría a actitudes y relaciones que llevan a la destrucción o disminución de una de sus partes, mientras la positiva puede darse en términos de tolerancia o de entendimiento y enriquecimiento desde el intercambio (Albó, 1999: 85-87).

Sarela Paz (2005a; 2005b; 2006) critica esta mirada de lo intercultural centrada en las actitudes positivas o negativas ya que desconoce las estructuras de poder, configuradas colonialmente, en las que se ubican estas valoraciones actitudinales. Como veremos luego, la autora reclama la falta de una teoría del poder en esta concepción de interculturalidad.

Una cuarta mirada al fenómeno intercultural es aquella que “Se basa en el reconocimiento de la diversidad existente pero desde una óptica céntrica de la cultura dominante y ‘nacional’” (Walsh, 2002: 3). Walsh plantea que esta concepción de interculturalidad hace referencia, en realidad, a lo pluricultural. Aquí se ve la diversidad cultural de los países como una riqueza que se incorpora al modelo y la estructura política blanco-mestiza sin cuestionarla ni re-estructurarla. Éste es el modelo, según esta autora, de aplicación más común en latinoamérica y también en la región andina.

En todas estas perspectivas mostradas hasta aquí, las relaciones *entre* que plantearía el concepto de interculturalidad, se dan bajo el supuesto de mirar lo cultural como entidades fijas, esenciales, como recipientes llenos de cosas que, en el mejor de los casos, pueden importar y exportar elementos de los otros recipientes-culturas.

6 Para una excelente crítica al multiculturalismo como enfoque teórico-político que busca insertar la diversidad en el sistema de dominación global, véase Díaz-Polanco (2006).

Me interesa, en cambio, poner como base de reflexión sobre la interculturalidad una concepción crítica de lo cultural. Retomando las ideas de Castro-Gómez (2000), una teoría crítica se pondría sobre la mesa cuando pensamos la relación sujeto-objeto de una manera dialéctica y contradictoria, es decir, cuando comprendemos que dicha relación está marcada por la mirada del sujeto cognoscente, por sus intereses y perspectivas de clase; cuando tomamos conciencia de las contradicciones que impregnan el acto mismo de conocer, ya que tanto sujeto como objeto son modificados y afectados por la sola presencia del *otro/a*; hay una profunda interrelación dialéctica entre sujeto y objeto marcada por la mutua interafectabilidad.

A partir de estas ideas, Castro-Gómez (2000) propone una similar comprensión de las teorías que circulan en torno al concepto de *cultura*. En este sentido, nos referimos a una teoría crítica de la cultura, cuando pensamos todo el hacer, sentir, pensar y representar de los grupos humanos en lucha por ganar espacios de legitimidad frente a otros. Y al decir *lucha* entonces estamos pensando la cultura desde una perspectiva de conflictividad en la que está incluido también quien reflexiona y se pronuncia sobre el fenómeno cultural; es decir, a la manera de la mutua condicionalidad de la relación sujeto-objeto que nos refería Horkheimer (1937), el que reflexiona sobre la cultura, también está atravesado por ésta y también representa a uno de los sectores en conflicto y en búsqueda de legitimación de sus espacios, prácticas y representaciones. Una teoría crítica de la cultura enfatizaría en las contradicciones que son propias de las relaciones culturales, marcadas por el conflicto y la misma contradicción. En esta concepción, el reflexionador de la cultura no es un ser aséptico ubicado en la distancia, que puede contemplar los fenómenos culturales sin mancharse en ellos, sino que está atravesado por los mismos hechos culturales que estudia y por ello mismo se encuentra en una situación contradictoria de sujeto-objeto no siempre separable y distinguible.

Un aspecto sumamente interesante de lo que presenta Castro-Gómez (2000) es la referencia a la categoría de *totalidad social* como idea muy usada por quienes piensan críticamente la cultura. Dice este autor que se trata de un concepto importante por cuanto nos ayuda a pensar las sociedades no como una suma de individualidades, sino como una realidad cualitativamente diferente de la misma; es decir, una sociedad no es la suma de las voluntades individuales sino algo distinto de ello que escapa incluso de las subjetividades voluntarias. Sin embargo, más allá de las críticas posmodernas a los metarrelatos, lo interesante del manejo de la categoría *totalidad social* es que desde la teoría crítica de la cultura, ésta no es entendida en términos ontológicos, sino a la manera de una cartografía política; no como un nuevo metarrelato, sino como un mapa político útil para la transformación social.

Es decir, una conceptualización de lo cultural e intercultural, desde una perspectiva *crítica*, no puede ocurrir sólo declarativamente, sino que debe servir como herramienta comprensiva y transformativa de las relaciones sociales cruzadas por la diversidad y el conflicto. Por otro lado, dicha conceptualización de lo cultural y de lo intercultural implica un *lugar de enunciación* que explicita la posicionalidad del *conceptualizador*, que debe su lugar y su espacio, que evidencie sus propias contradicciones e intereses.

Pero además, a partir del mismo Castro-Gómez, se puede afirmar que la cultura, mirada desde una perspectiva crítica, ya se ubica como un campo de lucha, de conflictividad, de disputa por poder; es decir, una teoría crítica de la cultura estaría caminando por la vía de lo intercultural, por lo menos en los términos que veremos en Walsh. Dicha conflictividad (inter)cultural atraviesa no sólo a los sujetos que generalmente son *representados* como los directamente implicados en los *problemas* de interculturalidad, sino también a quienes reflexionamos sobre ella y quienes consciente o inconscientemente nos ubicamos también en ese *entre* conflictivo como lugar político.

Teniendo como trasfondo estas ideas en torno a la teoría crítica de la cultura, quisiera pensar la interculturalidad, en estrecha relación con los planteamientos de Walsh, desde las posibilidades de una comprensión situada y política.

Desde la perspectiva que estamos presentando, entonces, la interculturalidad “se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía”, buscando la concreción de interrelaciones equitativas a nivel de personas, conocimientos, prácticas desde el reconocimiento del “conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder” (Walsh, 2002: 3). La interculturalidad no hace referencia a un simple reconocimiento o tolerancia de la alteridad ni a procesos de esencialización de identidades étnicas inamovibles. La interculturalidad hace referencia a prácticas en construcción y de enriquecimiento en el conflicto y en el forcejeo por lograr espacios de poder. “A diferencia de la multi y pluriculturalidad que son hechos constatables, la interculturalidad aún no existe, se trata de un proceso a alcanzar por medio de prácticas y acciones concretas y conscientes” (Walsh, 2002: 3).

Paz (2005a; 2005b; 2006) enfatiza, por su parte, que si bien la interculturalidad hace referencia a las diferencias culturales existentes en la sociedad boliviana, ella no puede verse ni como una cuestión de actitudes hacia el otro / a ni, menos, como una simple constatación de la existencia de la diversidad cultural al interior del territorio del Estado-nación. Ella insiste en que la interculturalidad no puede pensarse separada de una teoría del poder que dé cuenta de las asimetrías sociales estructuradas históricamente por la colonialidad del poder.

Desde esta perspectiva, entonces, es conveniente enfatizar que la interculturalidad, más que una simple interrelación, implica formas “otras” de desestructuración de los mecanismos de dominación capitalista y colonial, como “un paradigma que es pensado a través de la praxis política” (Walsh, 2007: 175-176).

3. Las políticas de la diferencia en Bolivia

Las políticas de la diferencia no son práctica reciente: ya en la Colonia se aplicaron bajo una fórmula segregacionista o corporativista (Díaz-Polanco, 1991). Sin embargo, la centralidad que han adquirido en el aparato productivo global nos enfrenta a la necesidad de comprender sus mecanismos operativos en el marco del Estado-nación boliviano de las últimas décadas.⁷

Como se sabe, en 1979 se crea la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) buscando unificar al campesinado andino y rompiendo con el Pacto Militar Campesino que, desde el gobierno de Barrientos (1964), se había convertido en la estrategia de control sobre este sector (Dunkerley, 1987; Rivera, 1984). Desde su nacimiento, la CSUTCB queda articulada a las luchas de la Central Obrera Boliviana.

En diciembre del mismo año de su creación (1979), la CSUTCB, junto a la Central Obrera Boliviana (COB), llamó a una huelga y a un bloqueo nacional de caminos contra el “paquete de estabilización” de la presidenta Lidia Gueiller: devaluación del peso, incremento del precio de los combustibles, ajustes a los precios del transporte y a los alimentos básicos de la canasta familiar. La demanda de la CSUTCB se planteó como anulación del aumento en los precios de los combustibles y del transporte, y precios justos para su producción. Como bien anota Regalsky (2003: 133), se trata de una movilización poco estudiada por la intelectualidad urbana; tal vez por ser una movilización campesina “de clase” y no “étnica”. Los bloqueos no sólo reconfiguraron el espacio político “nacional” sino que además plantearon en forma contundente el problema de la jurisdicción territorial: el Estado, por primera vez en mucho tiempo, dejó de ejercer control en su territorio durante más de una semana. La demanda territorial no formaba parte, en ese momento, del discurso explícito de las organizaciones campesinas, pero sí era parte de una práctica cotidiana ejercida por los organismos comunales que controlaban y controlan el acceso a la tierra, y garantizaban y garantizan la vigencia de una normatividad no escrita.

En este contexto de pérdida o retroceso de hegemonía estatal, ésta debía recuperarse usando otras herramientas políticas. Por eso la escuela se pone

⁷ La síntesis que sigue, en referencia a los antecedentes que configuran el contexto en el que surgen las políticas multiculturales del Estado boliviano, la he tomado de Garcés y Guzmán (2006).

al centro del escenario político: en aquel momento, ésta era prácticamente la única institución del Estado presente en las comunidades andinas.

En 1982, la crisis económica estará marcada por la hiperinflación y la crisis presupuestaria del Estado que afecta a la clase media urbana y a los empleados estatales, pero que, curiosamente, beneficiará de manera importante a la agroindustria. Los campesinos, también por contrapartida, disfrutaron de un inesperado equilibrio positivo, entre 1980 y 1986, en los términos de intercambio entre los precios de los productos rurales y los de los productos industriales.⁸

En 1983, la CSUTCB formula la Ley Fundamental Agraria como propuesta de reemplazo a la Ley de Reforma Agraria de 1953. Así mismo, se logra el reconocimiento de la Corporación Agropecuaria Campesina (CORACA). Lo que ocurría era que,

La jefatura de la CSUTCB, en vez de construir un estado al interior de un estado, cual temía el sistema político, estaba enterrando su anterior discurso katarista andino-céntrico y transformaba CORACA en una ONG de proporciones mayores (Regalsky, 2003: 137).

A pesar de la activa estrategia gubernamental de neutralización del sector campesino, las luchas sociales y la viabilidad del Estado seguían sin resolverse. Las “Jornadas de marzo” de 1985, convocadas por la COB, tomaron la sede de gobierno y ésta, además de paralizada, estuvo en manos de los mineros por varios meses. Sin embargo, luego de un momento de distanciamiento de las clases medias que simpatizaban con las “Jornadas” y ante la confusión del sector obrero, finalmente los sectores políticos dominantes, guiados por la Iglesia, facilitaron la renuncia voluntaria de Siles Zuazo. Este hecho dará paso a que Paz Estenssoro asuma el poder y elabore el conocido Decreto Supremo 21060 que buscaba, entre otras cosas, la relocalización (léase *despido masivo*) de los mineros.⁹

8 Para el estudio de un caso específico en cuanto a las relaciones de intercambio de los productos campesinos en los últimos 15 años, véase Ledezma (2003).

9 En términos formales, el D.S. 21060 buscaba la estabilización monetaria y la derrota de la hiperinflación. En la práctica fue la imposición de una medida “supraconstitucional” que transformó el aparato económico estatal bajo el modelo llamado “neoliberal”; ello implicó: 1. reducción del déficit fiscal con congelamiento de salarios, aumento del precio de la gasolina y reducción de gastos del Estado; 2. cambio real y flexible de la moneda; 3. libre contratación, “racionalización” de la burocracia y despido masivo de trabajadores (política mal llamada *relocalización*); 4. liberalización total del mercado mediante libre oferta y demanda y arancel único de importaciones; y, 5. fomento a las exportaciones y reforma tributaria.

No deja de llamar la atención que Paz Estenssoro reconozca con absoluta lucidez el *poder dual*¹⁰ que ejerce el sindicalismo frente al debilitado poder estatal:

Tenemos el problema sindical (...) En el gobierno anterior el Estado había disminuido su poder real y se dieron en el país poderes duales (...) el enfrentamiento que tenemos con el poder sindical no es solamente un enfrentamiento social y económico, sino un enfrentamiento claramente político (...) nosotros vamos a recuperar el poder para el Estado. (Paz Estenssoro, en *Periódico CONOSUR Ñawpaqman*, Año 4, N° 4)

El D.S. 21060 logra por primera vez, desde 1971, un consenso total entre las clases gobernantes. Ello constituirá un fuerte golpe, tanto al sector minero, como al sector del magisterio. De hecho habrá una fuerte reducción del presupuesto para educación, al tiempo que el gobierno declarará 75000 maestros como “prescindibles”.

Para 1986 la lucha de los sectores populares se concentrará en ir contra la Reforma Tributaria y la creación de un impuesto sobre las parcelas campesinas (Ley de Impuestos 843 y D.S. 21060). El sector dominante proponía la implementación de un proceso de transformación agraria bajo el nombre de “Agropoder” que no significaba otra cosa que convertir al campesino en empresario, medianizando su propiedad.

Entre 1986 y 1987, en la zona de Aiquile (Departamento de Cochabamba) se plantea un problema jurisdiccional-territorial debido a la presencia de una empresa productora de jobja que trataba de apropiarse de las tierras de los campesinos. El Congreso Provincial de Campero determina que cualquier problema de tierras debe ser resuelto por las autoridades campesinas regionales sin intervención alguna de Jueces Agrarios o de cualquier otra entidad estatal. Y a partir del Tercer Congreso de la CSUTCB los poderes jurisdiccionales de la justicia agraria comienzan a ser manejados por las comunidades mediante “votos resolutivos”; por ello, los líderes de la Federación comenzarán a ser reconocidos por los comunarios de base como “nuestros propios jueces”.

Como se ve, lo que estaba en juego era la viabilidad de aparato estatal. Había entonces que diseñar un paquete de reformas que viabilice el modelo neoliberal inaugurado mediante el 21060. Este paquete, llamado de reformas de segunda generación, estuvo compuesto por la Ley 1544 de Capitalización

10 Consúltense el clásico estudio de René Zavaleta (1974) en los casos bolivianos de la Revolución de 1952 y la Asamblea Popular de 1971. La fuente marxista del concepto, sin embargo, es de Lenin (1960).

(21 de marzo de 1994), la Ley 1551 de Participación Popular (20 de abril de 1994), la Ley 1565 de Reforma Educativa (7 de julio de 1994), la Ley 1654 de Descentralización Administrativa (28 de julio de 1995) y la Ley 1715 del Instituto Nacional de Reforma Agraria (18 de octubre de 1996); leyes que los movimientos sociales llamaron “leyes malditas”.

Estas leyes fueron el mecanismo de instauración de reformas neoliberales y multiculturales.¹¹ Pretendieron volver más “eficiente” el Estado mediante la reducción de su aparato burocrático y extender los brazos del mismo a los espacios locales; así mismo, se buscó convertir a Bolivia en un país más “competitivo” en el mercado internacional. Las reformas multiculturales buscaban combinar la imagen de modernidad cosmopolita con íconos de indigenismo multicultural (Postero, 2005). De esta manera se manifestó el interés del Estado por incluir a los pueblos indígenas como ciudadanos, abrazando o apropiándose de sus valores en el discurso de una modernidad “novedosa”.

La estrategia multiculturalista estatal, entonces, pretendía borrar el racismo del pasado y aparentaba acoger a los grupos marginados para legitimar sus propias instituciones:

Así, el Estado se re-constituye, pero los cambios no amenazan a las instituciones ni a los valores democráticos. Al contrario, las instituciones gubernamentales se presentan como instrumentos de justicia e igualdad, lo cual era especialmente importante durante los grandes cambios económicos que se iniciaron bajo el gonismo (Postero, 2005: 72).

Con las reformas multiculturales, los indígenas se sienten parte de la nación, o más bien les anima el hecho que ahora se les considere parte de la nación (Postero, 2005).

11 Es el nexo de complicidad, que Zizek establece muy bien, entre multiculturalismo y capitalismo global: “la problemática del multiculturalismo que se impone hoy –la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos– es el modo en que se manifiesta la problemática opuesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo. Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo (se podría decir que todos tácitamente aceptan que *el capitalismo está aquí para quedarse*), la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que deja intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial” (Zizek, 1993: 175-176). Véase también, sobre este punto, Muyulema (2001: 356 y ss.).

Con respecto a la Ley de Participación Popular (LPP), por ejemplo, en la bibliografía boliviana sobre democracia y participación, en general hay una buena apreciación sobre las implicaciones de la misma; se considera que ella ha contribuido a democratizar la sociedad boliviana: “en su mayor parte esta literatura declara que hay una transformación en el carácter de este sistema que pasa de representativo a participativo” (Regalsky, 2005a: 107).¹²

Hay que recordar que la reforma agraria de 1953 intentó llevar el capitalismo al campo, en el sentido de que, si bien, existían relaciones productivas y de mercado vinculadas al capital, “el Estado no disponía de un sistema que le permitiera regular ese mercado y establecer el ejercicio pleno de sus poderes y jurisdicción sobre el territorio rural. De manera que tenemos una forma muy desigualmente desarrollada de capitalismo” (Regalsky, 2005a: 109). El MNR dictó una ley de reforma agraria que pretendía crear un campesino moderno (*farmer*); ello implicaba “la disolución del vínculo entre las comunidades y la tierra, tal como ya se había intentado con la Ley de Exvinculación de 1874” (Regalsky, 2005a: 110). Sin embargo, durante el Pacto Militar Campesino las comunidades desarrollaron estrategias de ejercicio jurisdiccional sobre los recursos y las propias poblaciones establecidas en sus territorios. Ello incluso en los llamados sindicatos agrarios o campesinos.¹³

La LPP promulgada en abril de 1994, 1) define una nueva jurisdicción territorial de los municipios, ampliándola a todo el ámbito de las secciones de provincias; 2) otorga ingresos a las alcaldías (20% del tesoro nacional) como coparticipación tributaria de los impuestos internos (el 90% debe utilizarse en inversión y no en gastos corrientes); 3) reconoce la personería jurídica de las OTB y las comunidades campesinas e indígenas y las incluye en la vida jurídica, económica y política del país; 4) transfiere infraestructura física de educación, salud, deportes, caminos vecinales, microriego para que la administren los municipios (Regalsky, 2005a: 123-124). En la práctica, lo que ha hecho la LPP y el impulso a las acciones de las ONG que ha coimplicado, es abrir “un amplio margen de acción para que el Estado plantee su control sobre el espacio jurisdiccional que hasta ahora era propio de la comunidad campesina” (Regalsky, 2005a: 125).

12 No está de más recordar que términos como *participación* unas décadas atrás resultaban subversivos y hoy son no sólo ampliamente aceptados por el discurso democrático (neo)liberal, sino promovidos por él; véase, sobre este punto, Rahnama (1992).

13 Dice Regalsky (2005a: 113): “Los sindicatos campesinos de base, las centrales provinciales e incluso sus federaciones tienen un contenido político radicalmente diferente al que supone el sindicalismo industrial, diferencia dada por un poder jurisdiccional-territorial, ejercido de hecho, al nivel de su estructura comunal”.

La jurisdicción propia campesina andina existía de hecho y sin reconocimiento legal. El reconocimiento jurídico de la LPP “disfraza una confiscación lisa y llana de derechos políticos y derechos de propiedad comunitarios adquiridos y libremente ejercidos por décadas” (Regalsky, 2005a: 132). El autor citado se refiere a que las escuelas, construidas con mano de obra y material de la comunidad, pasan de hecho a formar parte de los bienes del municipio, según la nueva ley; lo propio puede decirse de los microrriegos comunitarios, los bosques comunales, etc. ¿Por qué se los apropia el municipio?, se pregunta el autor. ¿Acaso son bienes “públicos”? Estos bienes comunales son en realidad un tipo de propiedad comunitaria que no es ni pública ni privada y el Estado no tiene por qué confiscarla.

Bajo el discurso de construir una nueva ciudadanía, en realidad la LPP debilita la autoridad de las comunidades y refuerza el faccionalismo, contribuye así a desarticular la jurisdicción de las comunidades sobre la tierra. De allí que la propuesta contenida en la LPP no sólo se refiera a una modernización en las formas de la administración pública, a la descentralización y a la equidad en el acceso a los fondos públicos; se relaciona estrechamente a una estrategia de transformación productiva que logre dinamizar la agricultura comercial y desbaratar la agricultura de seguridad alimentaria en base a resolver la relación íntima de las comunidades campesino-indígenas con la tierra; dicho de otra forma, separar los indígenas de su tierra y consolidar lo que [...] [se] pretendía con la Reforma Agraria de 1953: establecer el capitalismo en el campo (Regalsky, 2005a: 134).

Con respecto a la Ley de Reforma Educativa, algunos especialistas en EIB han tratado de mostrar que el contexto en el que ha surgido la Reforma Educativa (RE) es un contexto que responde al modelo neoliberal pero que la misma escapa de estos principios (Machaca, 2005: 38-39; Nucinkis, 2006). Machaca piensa que el modelo neoliberal no se aplica al caso de la RE porque la educación siguió en manos del Estado. Efectivamente, no hubo un proceso masivo de privatización del sector educativo, es más, el Programa de Reforma Educativa recibió ingentes cantidades de “ayuda” externa, al punto que el 49% del financiamiento de la RE provino de créditos (Nucinkis, 2006).¹⁴

Sin embargo, hay que notar que la RE, a través del ETARE, fue diseñada por fuera del Ministerio de Educación (Contreras y Talavera, 2005; López, 2005; Nucinkis, 2006; Albó y Anaya, 2003). Se la diseñó en el Ministerio de Planeamiento y Coordinación. Fue diseñada en diálogo con los organismos

14 Según Nucinkis (2006), hasta el 2001 la ejecución presupuestaria del Programa de Reforma Educativa ascendía a 210 millones de dólares americanos; véase también Regalsky (2005b: 153-154).

de “cooperación” internacional –fundamentalmente BM y BID– y sus propios promotores reconocen que inicialmente estos organismos no querían financiar la parte curricular sino sólo la reforma “administrativa” del sistema (Albó y Anaya, 2003). Entonces, la Reforma surge como parte del paquete neoliberal que busca reordenar el Estado luego de la crisis financiera, la hiperinflación del 82-85 y el desangramiento económico que producía la deuda externa. Para ello había que elaborar una propuesta económica “de choque” (el D.S. 21060) y neutralizar a los movimientos sindicales y, en el caso que aquí compete, desmovilizar a las organizaciones del magisterio.

La Reforma entonces asume un rostro étnico multiculturalista domesticado bajo los membretes de interculturalidad y participación social en educación (Patzi, 2000). Los elementos intervinientes en este diseño serían los siguientes: por un lado, se destruyen los mecanismos de presión de las organizaciones del magisterio y se restringe el poder jurisdiccional de las comunidades originarias; por otro, se entroniza al maestro como el actor central de la interculturalidad y de la gestión educativa¹⁵ (empoderamiento de la representación estatal en las comunidades indígenas); al mismo tiempo, se favorece la constitución de un nuevo sector “protagonista” (los pueblos indígenas y sus mecanismos de participación) y se transforma el discurso educativo revolucionario de clase por un discurso interculturalista, en realidad multiculturalista, basado en criterios de etnicidad. Esta estrategia la resume Regalsky del siguiente modo:

Contradictoriamente a las manifestaciones de extraordinaria confianza en la capacidad individual de cada maestro en el aula que se reflejan en el diseño reformista, ocurre que la misma ley de Reforma Educativa ha establecido los mecanismos de reordenamiento administrativo del aparato estatal de educación que han permitido dismantelar la influencia que el magisterio como grupo social tenía sobre el mismo.

En un período de cuatro años se ha logrado neutralizar los mecanismos de poder político que tenía el magisterio, como tal, sobre el aparato jerárquico del Estado que domina el sector educativo. (...)

La exclusión política de los maestros sobre las decisiones de manejo del aparato educativo se ha complementado con una completa neutralización del papel que podrían haber jugado, al menos en teoría, las juntas escolares que debían representar, en

15 Véase Reforma Educativa (1995: 23-25) donde se presenta los rasgos esenciales del nuevo papel del maestro: mediador, iniciador, modelador, organizador, observador, comunicador y comunicador intercultural.

principio, a las organizaciones territoriales donde están asentadas las escuelas (Regalsky, 2005b: 152-153).

Lo que tenemos, entonces, es un paquete que busca dar un rostro humano al modelo mediante la incorporación de políticas multiculturales en “favor” de los secularmente excluidos, un paquete de reformas con rostro étnico. ¿Cómo se relacionan estas políticas de la diferencia con el ámbito educativo que es el privilegiado –no único– para la implementación de políticas lingüísticas y epistémicas? Es lo que intentaré mostrar a continuación.

4. La articulación de lo global y lo nacional: políticas educativas globales y Educación Intercultural Bilingüe (EIB)

En las últimas décadas las políticas educativas, diseñadas a nivel global por diversos organismos internacionales entre los que priman organismos de “cooperación” como el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), han cobrado suma importancia en la aplicación de programas educativos nacionales. Este es el caso boliviano que, al igual que otros países, ha estado marcado por la adaptación, cuando menos, o la simple aplicación, cuando más, de las políticas diseñadas desde fuera de su propio horizonte económico y cultural.

Las políticas educativas de los estados modernos tienen por objetivo diseñar las estrategias que permitan reproducir el aparato productivo que las sociedades requieren (Mejía, 1994). En tal sentido, ellas están encaminadas a reproducir las bases productivas del sistema-mundo capitalista colonial del que forman parte la mayoría de sociedades del mundo moderno.

Como dice Miranda (2005), las políticas educativas de los estados modernos son diseñados en el presente pero buscan servir al futuro; es decir, buscan que los sistemas educativos respondan a las necesidades del sistema económico imperante pero con proyección futura. Por ello, es importante preguntarse qué es lo que espera el aparato capitalista colonial global contemporáneo de la educación, qué tipo de escuela y ciudadano “educado” se espera en respuesta a lo que necesita el sistema económico futuro.¹⁶ Estas preguntas son claves para poder entender el rol que juegan los organismos internacionales en el diseño de políticas globales en educación. Y es que la búsqueda de que se reproduzca

16 Miranda (2005: 31-41) cita los principales hitos de las políticas educativas internacionales. Éstos serían: la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y la Convención relativa a la Lucha Contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza (1962); la Conferencia Internacional sobre Crisis de la Educación (Virginia, 1967); la Comisión Internacional para el Desarrollo de la Educación de la UNESCO (París, 1973); y, la Conferencia Mundial de la Educación para Todos (Jomtien, 1990).

el sistema socioeconómico de un determinado grupo humano, no se da en el aire o de manera abstracta: son los sectores de poder quienes buscan que la educación asuma ese rol de reproductora de los sistemas de dominación social.

En las dos últimas décadas organismos de intervención, como el Banco Mundial, han ido ejerciendo una injerencia cada vez mayor sobre las políticas educativas. Bajo el argumento de ser una de las principales fuentes de apoyo financiero a la educación, su presencia en el diseño de tales políticas se ha vuelto incuestionable. El Banco Mundial plantea que hay que apoyar el desarrollo sostenible de los pueblos mediante el crecimiento económico. Por ello, ésta y otras agencias internacionales y locales, han invertido mucho dinero en desarrollo rural con el fin de “erradicar la pobreza”.

A la pobreza se le pone fin, según el BM, mediante cuatro mecanismos: 1) aliento eficaz de la inversión privada; 2) expansión de los mercados internacionales; 3) multiplicación de los activos de los pobres y corrección de su distribución por género; y, 4) llevar la infraestructura y los conocimientos a las zonas pobres (Regalsky, 2004b: 25).

Con respecto a esto hay que decir que: 1) el desarrollo rural ha mostrado que la acumulación de los excedentes producidos en unas pocas manos y el fomento de sectores “dinámicos y emprendedores” en su interior, lo que ha logrado es el empobrecimiento generalizado, la inseguridad, la reducción de ingresos, la inseguridad alimentaria, la anomía y el suicidio; 2) el concepto de pobreza del BM es etnocéntrico porque define en términos de bienes y servicios propios del modelo civilizatorio, colonial económico y capitalista-global: viviendas en condiciones no apropiadas, carencia de servicios de agua y saneamiento, utilización de combustibles no adecuados, bajos niveles de educación (escolar) y atención de salud inadecuada, según los criterios de la medicina facultativa occidental (Regalsky, 2004b);¹⁷ 3) llevar conocimientos a las zonas pobres no sólo muestra la concepción bancaria de lo educativo -denunciada hace décadas por las líneas maestras de la pedagogía liberadora (Freire, 1970; 1973)-, sino que evidencia la contemporánea vigencia de la colonialidad del saber.

La concepción de pobreza y desarrollo del BM está rodeada de una serie de mitos que hemos adoptado como creencias por fe. Uno de ellos es la aceptación del postulado según el cual para dejar de ser pobres hay que insertarse en los circuitos del mercado capitalista, es decir, dejar de producir en función de la seguridad alimentaria y producir para vender cada vez más (véase CENDA, 2005a).

17 Estos criterios “evaluativos” de la pobreza también se encuentran en Psacharopoulos y Patrinos (1994).

En este contexto, el nuevo estudio del BM, *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004*, encargado a Hall y Patrinos (2005), afirma que en la última década ha habido avances en cuanto a la participación política de los pueblos indígenas en los estados nacionales, pero no así en cuanto a “desarrollo material y humano”. En este estudio, al igual que lo presentado antes, el nivel de pobreza y desarrollo se mide según el nivel de ingresos de los pueblos indígenas o, dicho de otro modo, según el nivel de inserción de éstos en el sistema capitalista. La pobreza se define en relación al ingreso monetario y en relación al acceso a beneficios materiales que se pueda obtener del mercado (Hall y Patrinos, 2005: 1).

Lo que hay detrás de la política del BM es el afán de incorporación de los que históricamente han sido “excluidos” del sistema capitalista; en este sentido, se busca superar la discriminación (es decir, la exclusión) como mecanismo de incorporación al sistema. Se trata de la gestión tolerada de la exclusión a la que se refiere Sousa Santos (2003): terminar con la exclusión para que los excluidos queden incorporados en el sistema de desigualdad. Y la herramienta fundamental de este programa es la educación que permite que los pueblos indígenas y originarios puedan entrar al sistema, que se vuelvan parte del aparato productivo capitalista, que entren al sistema de producción basado en la remuneración, el salario y la venta de fuerza de trabajo. Ésta es la concepción de desarrollo del BM (Hall y Patrinos, 2005: 3), ajustada a los nuevos requerimientos de producción flexible y global del capital (Torres 1994).

El estudio de Psacharopoulos y Patrinos (1994), con respecto a Bolivia, no podía ser más claro: hay un 72% de disparidades entre varones productivos indígenas y no indígenas en las características productivas; es decir,

...el diferencial de las ganancias entre los varones activos indígenas y no-indígenas se estrecharía en 72 por ciento si cada grupo fuera dotado de las mismas características generadoras de ingresos” (Psacharopoulos y Patrinos, 1994: xx).¹⁸

En este sentido, una proporción considerable del diferencial de las ganancias disminuiría si se aumentara la escolarización de trabajadores indígenas. El otro 28% de diferencias podría responder a factores de discriminación por ser indígenas.

Aquí es donde entra la importancia de lo educativo, tanto para lograr la inserción en el mercado, como para efectivizar una propuesta con la participación de la propia población indígena. Según los investigadores del

¹⁸ “the earnings differential between indigenous and non-indigenous working males would narrow by 72 percent if each group were endowed with the same income-generating characteristics”.

BM, igualando las características de capital humano, mucho del diferencial de las ganancias entre los trabajadores indígenas y no indígenas desaparecería.¹⁹ Sin embargo, retóricamente se preguntan cómo mejorar las capacidades productivas de la población indígena. Una obvia solución es elevar el nivel educativo. Dado que es evidente la fuerte influencia de la educación como mecanismo para aminorar la pobreza y aumentar los ingresos, sobre todo en las áreas indígenas, es necesario priorizar el mejoramiento al acceso a la educación en pro de significantes y beneficiosas ganancias socio-económicas a largo plazo. En este contexto, es necesario impulsar la educación bilingüe como “Uno de varios métodos frecuentemente destacados para mejorar el acceso a la educación entre la población indígena” (Psacharopoulos y H. Patrinos, 1994: xxi).²⁰

Pero no sólo lo dicho: el estudio recomienda la participación de la población indígena, ya que ésta puede ayudar a mejorar el diseño y la aplicación de proyectos de desarrollo. Se trata, además de una participación que no tiene como meta la asimilación, la integración o la supresión de la cultura indígena: “En el caso de la educación, la falta de una participación significativa de las personas indígenas podría resultar una pérdida severa de la cultura nativa y del idioma” (Psacharopoulos y Patrinos, 1994: xxi).²¹

Esta concepción también se encuentra presente en los diseños específicos de política educativa a nivel nacional, como hemos visto. En definitiva, se trata de un asunto de inversión y rentabilidad.²²

El otro mecanismo de acumulación transnacional del capitalismo colonial contemporáneo, llamado *globalización*, es la apropiación y control de los recursos naturales del planeta (Regalsky, 2004b). Para ello, el capital transnacional viene diseñando, desde hace ya varios años, una serie de estrategias e instituciones que permitan acuerdos multi o bilaterales de legalización de la política de

19 Nótese el uso de medidores cuantitativos para valorar tanto diferenciales de ganancias como discriminación racial; asimismo, la consideración de los “datos” que permite elaborar una supuesta estrategia de “igualdad” económica (mediante la inserción en el mercado) y “superación de la discriminación” (mediante la participación de la población indígena en los programas de desarrollo).

20 “One of several frequently noted methods of improving access to education among the indigenous population”.

21 “In the case of education, the lack of meaningful participation by indigenous people could result in severe loss of native culture and language”.

22 Esto queda claramente demostrado en los dos estudios del Banco Mundial citados (Hall y Patrinos, 2005; Psacharopoulos y Patrinos, 1994). Sin embargo, el estudio de Fernando Rubio para el caso guatemalteco es de total claridad: “producir un graduado de un grado determinado resulta más barato con EBI que sin EBI. Con cada grado que transcurre, se incrementa el nivel de ahorro debido a la EBI” (Rubio, 2006: 238).

extracción y usurpación de los recursos estratégicos del planeta (Borges y Stedile, 2002; Lander, 1999; Barlow, 2001; Fundación Solón, 2005).²³

Bolivia, en este sentido, resulta un espacio tremendamente atractivo para el capital transnacional. Su riqueza en recursos forestales, hidrobiológicos, mineros, hidrocarburíferos y de biodiversidad está en el centro de atención de empresas y naciones varias (CEDIB, 2005a; 2005b; 2005c; Martínez y Villegas, 2005; Orellana, 2005). De igual forma la búsqueda de control y propiedad sobre grandes extensiones de tierras en el oriente y la amazonía del país por parte del agroempresariado cruceño articulado al mercado corporativo transnacional es una constante en el diseño de políticas territoriales estatales y departamentales (Garcés, 2006).

A la usurpación de recursos y de fuerza de trabajo se une la apropiación del conocimiento de las comunidades originarias e indígenas en el contexto de las mismas estrategias de acuerdos citados líneas arriba y mediante fórmulas de legalización de la piratería como derechos de propiedad intelectual (Garcés, 2005; Lander, 2002).

Frente a estas estrategias de usurpación de la fuerza de trabajo y de los recursos naturales, las comunidades, pueblos y organizaciones indígenas y originarias responden con diversas estrategias de lucha o resistencia, algunas a nivel local, otras de nivel regional o nacional. De las últimas dan cuenta movilizaciones como la Guerra del Agua en Cochabamba, el año 2000, y la Guerra del Gas en octubre del 2003.²⁴

En cualquiera de estos casos, lo que se encuentra al centro es una estrategia de control territorial que implica el poder jurisdiccional sobre los recursos y sobre las instituciones presentes en los espacios vitales de las comunidades indígenas y originarias. De ahí que los pueblos y organizaciones indígenas hayan acumulado una importante experiencia educativa en consonancia con su búsqueda de control territorial. Ahí se encuentran la experiencia de Arakuarenda para el caso guaraní (Puente, 2005) y del Consejo Comunal de Raqaypampa (Regalsky, 2003; CENDA, 2005b) para mostrar que la problemática educativa va mucho más allá de la aplicación técnica de recetas psicoeducativas y didácticas. Se trata de experiencias que pusieron sobre la mesa de discusión el principio de autoridad educativa y en las que se evidenció el ejercicio de control, por parte de las organizaciones locales, sobre la escuela como instancia

²³ Un desarrollo de esta temática se puede encontrar en Garcés (2005).

²⁴ Como caso típico de estrategia productiva local que resiste los embates del diseño neoliberal de la producción, el mercado y el desarrollo, véase el estudio sobre el sistema productivo de la comunidad Raqaypampa (CENDA, 2005a).

estatal presente en las comunidades. Estas experiencias sirvieron incluso como base para la elaboración del componente de control social de la educación presente en la Reforma Educativa; para ello, eso sí, se les quitó su carácter político de control territorial para convertirlas en herramientas de gestión (Regalsky, 2003).

5. ¿Conclusión?

Tenemos, entonces, que la palabra del Estado de los noventa reordenó el sistema clasificatorio restableciendo los criterios de pureza en el ordenamiento racio-cultural. El país se encontraba dividido en indígenas y no indígenas como criterio general de acceso a determinados beneficios de “discriminación positiva”, otorgados por la mano condescendiente de la casta política blanqueada que administraba el Estado. Lo cholo (y sus cercanos tipificados como indecentes: lo popular urbano pero marcado también por lo iletrado y lo vinculable al *habitus* chicha) quedó fuera de dicha organización de la diversidad y la diferencia.

Pero vino el año 2000. El “estupor” del nuevo siglo²⁵ se abrió con un lustro de sacudones desestabilizadores de instituciones políticas, económicas, epistémicas y jurídicas. Los “nuevos indios” (sectores rurales, periurbanos e incluso netamente urbanos) tomaron las calles y se “convirtieron” (dicho irónicamente) en actores políticos que pasaron de la adaptación en resistencia o resistencia activa a proponer otro tipo de Estado, de nación, de orden económico y político.

En este escenario, la interculturalidad se convirtió en otra cosa: ya no en la continuación de dictámenes y prácticas que permitan gerenciar al otro, al diverso, al diferente; ya no en una suerte de ideal armónico y pacífico de la convivencia boliviana, ya no en un llamado condescendiente a la inclusión de lo premodernamente excluido. Ahora la interculturalidad se tornó un campo de lucha y explicitó su carácter tenso, conflictivo, áspero.

¿Cómo procesar ahora la diversidad cuando los indios decidieron que “ya es otro tiempo el presente”?²⁶ ¿Cómo gerenciar ahora la diversidad y la diferencia cuando en el pluri-logo intercultural quedan al desnudo los intereses y apuestas de poder que cruzan los imaginarios y las prácticas referentes a democracia, ciudadanía, soberanía territorial y estatal, propiedad y control de recursos, etc.?

25 Referencia al capítulo de Zavaleta “El estupor de los siglos” en su obra *Lo nacional-popular en Bolivia* (Zavaleta, 1986)

26 Referencia a las voces indias de las insurrecciones de 1780-1781 (Thomson, 2006: 175).

Ahora la interculturalidad se convirtió en una interculturalidad política o politizada. El anhelado diálogo intercultural (en la Asamblea Constituyente, por ejemplo) se convirtió en una lucha encarnizada por doblar el brazo al otro, se convirtió en una pulseta atravesada por búsquedas de perpetuación disimulada o transformación de contradicciones clasistas, culturales, idiomáticas, epistémicas y de género.

La historia de los seres humanos nunca tiene un final feliz definitivo. El Estado no deja su carga colonial y clasista, de la noche a la mañana, por el hecho de ser administrado por un indígena. El capitalismo extractivista global no deja sus prácticas de muerte por el hecho de ser medianamente restringido en un país mediterráneo de América del Sur. La voluntad normativista y disciplinadora de la clase política y de la nueva clase política en surgimiento no abandona sus prácticas de control y cooptación sobre los sectores dirigenciales de los indios y de los “nuevos indios”.

En la colonia temprana, los caciques fueron instrumentalizados al aparato coercitivo colonial; luego, las insurrecciones de 1780 y 1781 produjeron que el poder vuelva a las bases (Thomson, 2006). Un siglo después, la negociación de la movilización india con los liberales produjo nuevas formas de sometimiento de los indios (Mendieta, 2007). En la segunda mitad del siglo XX, el pacto Estado- “campesinos” (eufemismo de indios) subordinó a las comunidades al tiempo que les permitió mantener márgenes de control sobre sus recursos y su territorio comunal (Regalsky, 2003). A comienzos del siglo XXI, un proceso insurreccional de los “nuevos indios” destruyó los proyectos de incorporación de los indios en el aparato económico privatizador del Estado neoliberal.

Las movilizaciones desatadas por la Guerra del Agua (2000, 2002, 2003, 2005) desembocaron en la elección de Evo Morales como Presidente de la República. Dichas movilizaciones tuvieron como denominador común cierto proceso de reconstrucción o reorganización del sistema económico, político y territorial. El primero, sobre la base de rearmar el sistema de propiedad, acceso, control y usufructo de los recursos naturales, borrando su historia de entreguismo al capital global desde el temprano siglo XVI. El segundo, bajo la convocatoria a una Asamblea Constituyente soberana, participativa y fundacional que reestructure el poder político basado en el sistema encomendero de la casta política criolla blanqueada y blancoide. El tercero, bajo el criterio de redistribución de la propiedad de la tierra y el ejercicio autodeterminado del control territorial por parte de los pueblos indígenas.

Desde enero de 2006, cuando Evo Morales asumió la Presidencia de Bolivia, el discurso educativo y, en general, el discurso estatal se ha transformado.

Luego de una década y más de debate sobre la interculturalidad, asistimos en los últimos dos años a la centralidad discursiva de la descolonización. En un momento en que muy pocos preveían (preveíamos) que muchas cosas iban a cambiar en Bolivia y, además, con tanta celeridad, en el contexto de la elaboración de mi tesis doctoral, comencé a pensar críticamente las articulaciones e implicaciones sociales y políticas de la EIB boliviana, tan elogiada en la región. Hoy, las reflexiones precedentes podrán parecer fuera de tiempo dado el movimiento de fuerzas y contrafuerzas sociales que mantienen un alto nivel de tensión política en el país. Creo, sin embargo, que sigue siendo útil la reflexión sobre el pasado reciente, aquél que paradójicamente posicionó la Reforma Educativa boliviana y la EIB como una suerte de paradigma de gestión estatal intercultural y que simultáneamente operativizó una serie de medidas que permitieron la consolidación del modelo neoliberal inaugurado en 1985 con el Decreto Supremo 21060.

“La historia es maestra”, reza un viejo dicho. En estos tiempos en que pareciera que en Bolivia hubiésemos pasado de la “era” de la interculturalidad a la “era” de la descolonización, no está de más pensar en el pasado reciente. Tal vez ahí podamos aprender del peligro de la instrumentalización estatal de los discursos generados e impulsados creativamente por los movimientos sociales. Claro que los nombres son importantes, pero si se trata de una política educativa que transforme los mecanismos históricos y estructurales de dominación cruzados por una matriz capitalista y colonial, lo importante no es que se llame *intercultural* o *descolonizadora*; lo importante es que siga siendo parte de una agenda marcada por los que pusieron la sangre, la vida y los sueños en este proceso constituyente apropiado por los *taraqchis* de siempre.

Colcapirhua, 27 julio de 2009

Bibliografía

- Albó, X.** (1999). *Iguals aunque diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*. La Paz: CIPCA.
- Albó, X. y Anaya, A.** (2003). *Niños alegres, libres, expresivos. La audacia de la educación intercultural bilingüe en Bolivia*. La Paz: UNICEF, CIPCA.
- Assies, W.** (1999). “Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina”, En: *El reto de la diversidad*, Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema (Ed). México: El Colegio de Michoacán, pp. 21-55.

- Barlow, M.** (2001). "Se nos viene el ALCA", En: *Cuarto intermedio*, N° 60, pp. 4-50.
- Bhabha, H.** (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Borges, A. y Stedile, J-P.** (2002). "Impactos del ALCA en la agricultura", En: *ALAI: América Latina en Movimiento*. Quito, http://tecnica.alainet.org/active/show_text.php3?key=2455, consulta del 14-06-05.
- De La Torre, L.** (comp.) (1998). *Experiencias de Educación Intercultural Bilingüe en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala, GTZ.
- Castro-Gómez, S.** (2000). "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura", En: *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, editado por Santiago Castro-Gómez. Bogotá: Pensar, pp. 93-107.
- CEDIB** (Centro de Documentación e Información de Bolivia) (2005a). *Datos de la gestión de los recursos naturales renovables de Bolivia*. Cochabamba: CENDA/CEJIS/CEDIB.
- CEDIB** (2005b). *Datos de la gestión de los recursos naturales no renovables de Bolivia*. Cochabamba: CENDA/CEJIS/CEDIB.
- CEDIB** (2005c). *Datos de la gestión de la tierra y el territorio en Bolivia*. Cochabamba: CENDA/CEJIS/ CEDIB.
- CENDA** (2005a). *Raqaypampa: una experiencia de control territorial. Crisis agrícola y soberanía alimentaria*. Cochabamba: CENDA.
- CENDA** (2005b). *Los consejos comunales de educación y su propuesta educativa. Memoria del I° Encuentro Comunidad Campesina – Universidad*. Cochabamba: CENDA.
- CONAIE** (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) (1997). *Proyecto político de la CONAIE*. Quito: CONAIE.
- De Sousa Santos, B.** (2003). *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA, Universidad Nacional de Colombia.
- Contreras, M. y Talavera M-L.** (2005). *Examen parcial. La Reforma Educativa Boliviana 1992-2002*. La Paz: PIEB.
- Díaz-Polanco, H.** (1991, 2003). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, 4ª ed. México: Siglo XXI.
- Díaz-Polanco, H.** (2006). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.

- Dunkerley, J.** (2003). *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982*, 2ª ed. La Paz: Plural.
- Escobar, A., Álvarez, S. y Dagnino, E.** (1998). "Lo cultural y lo político en los movimientos sociales de América Latina", En: Escobar, Arturo. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC/ICAN.
- Freire, P.** (1970, 1991). *Pedagogía del oprimido* 42ª ed. México: Siglo XXI.
- Freire, P.** (1973, 1998). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural* 21ª ed. México: Siglo XXI.
- Fuller, N.** (ed.) (2005). *Interculturalidad y política: Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Fundación Solón.** (2005). "TLC Andino. El país se juega el futuro", en *Tunupa. Carta informativa de la Fundación Solón*, Boletín N° 25, Abril 2005.
- Garcés, F.** (2005). "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica", En: Walsh, Catherine (Ed.). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: UASB, Abya Yala, pp. 137-167.
- Garcés, F.** (2006). "Ordenamiento territorial, recursos naturales y Asamblea Constituyente en Bolivia: ¿hacia un Estado Plurinacional?", En: *Revista Aportes Andinos*, N° 17. Quito: UASB, Programa Andino de Derechos Humanos, <http://www.uasb.edu.ec/padh/revista17/actualidad/fernandogarcés.htm>, consulta del 20-12-06.
- Garcés, F.** (2009). *¿Colonialidad o interculturalidad? Las representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas*. La Paz: PIEB/UASB-Q.
- Garcés, F. y Guzmán S.** (2006). "La 'escuela ayni' de Rumi Muqu", En: Ramírez, Alejandra (Comp.). *Escuelas y procesos de cambio*, Cochabamba: CESU, pp. 35-44.
- Godenzi, J-C.** (comp.) (1996). *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Cusco: CBC.
- Hall, G. y Patrinos H.** (2005). *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004 (Resumen ejecutivo)*, Disponible en: [http://wbln0018.worldbank.org/LAC/lacinfoclient.nsf/8d6661f6799ea8a48525673900537f95/3bb82428dd9dbea785257004007c113d/\\$FILE/PueblosIndigenasPobreza_resumen_es.pdf](http://wbln0018.worldbank.org/LAC/lacinfoclient.nsf/8d6661f6799ea8a48525673900537f95/3bb82428dd9dbea785257004007c113d/$FILE/PueblosIndigenasPobreza_resumen_es.pdf), consulta del 23/03/06.

- Hall, S.** (1997). "The Work of Representation", en *Representation: cultural representation and signifying practices*, editado por Stuart Hall. London, Thousand Oaks, New Delhi: The Open University.
- Horkheimer, M.** (1937, 1998). "Teoría tradicional y teoría crítica", En: *Ibid. Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kymlicka, W.** (1995, 1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* 1ª ed. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W.** (2001, 2003). *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.
- Lander, E.** (1999). "El Acuerdo Multilateral de Inversiones (MAI). El capital diseña una Constitución Universal". Documento electrónico proporcionado por el autor.
- Lander, Edgardo** (2002). "Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global", En: Walsh, C.; Schiwy, F.; Castro-Gómez, S. (Ed.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Quito: UASB, Abya Yala, pp. 73-102.
- Ledezma, J.** (2003). *Economía andina. Estrategias no monetarias en las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa*. Quito: Abya Yala, UMSS.
- Lenin, V.** (1960, 1975). *Acerca del Estado*. Barcelona: Grijalbo.
- López, L-E.** (2005). *De resquicios a boquerones. La educación intercultural bilingüe en Bolivia*. La Paz: PROEIB Andes/Plural.
- López, L-E.** (2006). "Desde arriba y desde abajo: visiones contrapuestas de la educación intercultural en América Latina", En: *Qinasay. Revista de Educación Intercultural Bilingüe*, N° 4. Cochabamba: PROEIB Andes/GTZ, pp. 81-100.
- Machaca, G.** (2005). *Seis años de EIB en Piusilla: una aproximación cuantitativa y cualitativa*. La Paz: PINSEIB/PROEIB Andes/Plural.
- Martínez, J y Villegas, E-Z.** (2005). "Organizaciones indígenas y transnacionales en Bolivia: las certezas de un futuro predefinido", En: López L-E. y Regalsky, P. (Ed.). *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. La Paz: PROEIB Andes/CENDA/Plural, pp. 189-218.
- Mato, D.** (2001). "Des-fetichizar la 'globalización': basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los

- autores”, En: Daniel Mato (Comp.). *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Caracas: CLACSO, pp. 147-177.
- Mejía, M-R.** (1994, 1995). *Educación y escuela en el fin del siglo 2^a ed.* La Paz: TAREA, MEPB, CEBIAE.
- Mendieta, Ma del P. (2007).** *De la alianza a la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. Tesis para optar el título de Doctor en Ciencias Sociales con mención en Historia. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
- Miranda, E. (2005).** “Políticas educativas internacionales y nacionales”, en *Pretextos educativos. Revista boliviana de educación*, N° 1. Cochabamba: Kipus, pp. 25-46.
- Muyulema, A. (2001).** “De la cuestión indígena a lo indígena como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje”, En: Ileana Rodríguez (Ed.). *Convergencia de tiempos: estudios subalternos / contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, pp. 327-363.
- Negri, T. y Hardt, M. (2001).** *Imperio*. Bogotá: Desde Abajo.
- Nucinkis, N. (2006).** “La EIB en Bolivia”, En: Luis Enrique López y Carlos Rojas (Ed.). *La EIB en América Latina bajo examen*. La Paz: Banco Mundial/ GTZ/Plural, pp. 25-110.
- Orellana, R. (2004).** *Interlegalidad y campos jurídicos. Discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos en comunidades quechuas de Bolivia*. Cochabamba: Huella Editores.
- Orellana, R. (2005).** “Comentarios a los artículos de Fernando Prada y José Martínez”, En: Luis Enrique López y Pablo Regalsky (Ed.). *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. La Paz: PROEIB Andes/CENDA/Plural, pp. 219-226.
- Ortiz, P. (2000).** “Interculturalidad y tratamiento de conflictos socioambientales en la era neoliberal. Una introducción a experiencias en el bosque amazónico (Versión preliminar para discusión)”, En: *Diálogo intercultural. Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*, Quito, 25-29 de enero de 1999. Quito: Abya Yala, pp. 213-231.
- Patzi, F. (2000, 2006).** *Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica. (Análisis de la Reforma Educativa en Bolivia)* 2^a ed. La Paz: Ministerio de Educación y Culturas.

- Paz, S.** (2005a). "Ideas preliminares para pensar la política de la diferencia", En: Luis Enrique López y Pablo Regalsky (Ed.). *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*, La Paz: PROEIB Andes/CENDA/ Plural, pp. 97-103.
- Paz, S.** (2005b). "Reflexiones sobre la interculturalidad y el conflicto", En: Carlos Vacaflores (Coord.). *Conflicto y colaboración en el manejo de recursos naturales (Experiencias de Bolivia y Argentina)*, Tarija: JAINA, pp. 61-74.
- Paz, S.** (2006). "Desandando los caminos de la interculturalidad: una aproximación a la educación intercultural bilingüe", En: Alejandra Ramírez (Coomp.). *Escuelas y procesos de cambio*, Cochabamba: CESU, pp. 125-150.
- Postero, N.** (2005). "Movimientos indígenas bolivianos: articulaciones y fragmentaciones en búsqueda de multiculturalismo", En: Luis Enrique López y Pablo Regalsky (Ed.). *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*, La Paz: PROEIB Andes/CENDA/Plural, pp. 53-96.
- Psacharopoulos, G. y Patrinos, H.** (eds.) (1994). *Indigenous People and Poverty in Latin America. An Empirical Analysis*. Washington: The World Bank.
- Puente, R.** (2005). "Arakuarenda: una innovación educativa gestada en el vientre del pueblo guaraní", En: *Pre-textos educativos. Revista boliviana de educación*. Cochabamba: Kipus, pp.107-116.
- Rahnema, M.** (1992). "Participación". En: Sachs W. (Ed.). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Cochabamba: CAI (2ª ed., 1997), pp. 194-215.
- Raiter, A.** (comp.) (2001). *Representaciones sociales*. Buenos Aires: Eudeba.
- Reforma Educativa** (1995). *Organización pedagógica*. La Paz: Unidad Nacional de Servicios Técnico-Pedagógicos.
- Regalsky, P.** (2003). *Etnicidad y clase. El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio*. La Paz: CENDA/CEIDIS/Plural.
- Regalsky, P.** (2004a). "Educación intercultural: ¿Derecho a reescribir la historia?", En: *Qinasay. Revista de Educación Intercultural Bilingüe*, N° 2. Cochabamba: PROEIB Andes/GTZ, pp. 43-49.
- Regalsky, P.** (2004b). *Pobreza, capital y desarrollo y estrategias campesinas andinas*. Cochabamba: CENDA.

- Regalsky, P.** (2005a). "Territorio e interculturalidad: la participación campesina indígena y la reconfiguración del espacio andino rural", En: Luis Enrique López y Pablo Regalsky (Ed.). *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. La Paz: PROEIB Andes/CENDA/Plural, pp. 107-141.
- Regalsky, P.** (2005b). "Reforma educativa y territorialidad andina en Bolivia: en busca de los protagonistas", En: Norma Fuller (Ed.). *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 143-164.
- Rivera, S.** (1984, 2003). *Oprimidos pero no vencidos* 4ª ed. en castellano. La Paz: Aruwiwiri, Yachaywasi.
- Rivera, S.** (2000). "La raíz: colonizadores y colonizados". En: Xavier Albó y Raúl Barrios (Coord.). *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA/ Aruwiwiri, pp. 27- 131.
- Rodrigo, M.** (1999). *La comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos.
- Rubio, F.** (2006). "La educación bilingüe en Guatemala". En: Luis Enrique López y Carlos Rojas (Ed.). *La EIB en América Latina bajo examen*. La Paz: Banco Mundial/GTZ/Plural, pp. 185-252.
- Santo Tomás, Domingo de** (1560, 1995). *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru*. Estudio introductorio y notas de Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima: CBC.
- Tapia, L.** (2002). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz: CIDES-UMSA/Muela del Diablo.
- Taylor, C.** (1992). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: FCE.
- Thomson, S.** (2006, 2007). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* 1ª reimpr. La Paz: Muela del Diablo/ Aruwiwiri.
- Torres, J.** (1994, 1996). *Globalización e interdisciplinariedad: el currículo integrado*. Madrid: Morata.
- Walsh, C.** (2001). *La interculturalidad en la educación*. Lima: DINEBI.
- Walsh, C.** (2002). "La problemática de la interculturalidad y el campo educativo", Ponencia presentada en el Congreso de la OEI *Multiculturalismo, identidad y educación*, 16 de abril de 2002.

Walsh, C. (2007). "Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", En: José Luis Saavedra (Comp.) *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. La Paz: PIEB/CEUB, pp. 175-213.

Walzer, M. (1997, 1998). *Tratado sobre la tolerancia*, 1ª ed. Paidós: Barcelona.

Zavaleta, R. (1974, 1987). *El poder dual*, 3ª ed. Cochabamba: Los amigos del libro.

Zavaleta, R. (1986, 2008). *Lo nacional-popular en Bolivia*, 2ªed. La Paz: Plural.

Zizek, S. (1993). "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En: Jameson, F. y Zizek, S. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires: Paidós (1998), pp. 137-188.

Colonialidad, descolonización e interculturalidad

Apuntes desde la Filosofía Intercultural

Josef Estermann

Desde hace dos décadas atrás, se ha vuelto casi inflacionario el discurso que incluye los conceptos de ‘colonialidad’, ‘descolonización’ e ‘interculturalidad’, no sólo en el contexto de la emergencia de nuevas propuestas políticas en diferentes países de América Latina, sino también en las ciencias sociales críticas y en voces que pretenden “rescatar” la posmodernidad para una teoría crítica y pos-colonial de las sociedades multi o pluriculturales.²⁷ Muestra de ello son las nuevas constituciones políticas de Estado de Ecuador y Bolivia, donde abundan las referencias a estos neologismos que han sido sacados de la esfera netamente académica.²⁸ Lo que a primera vista parece una victoria de la apropiación popular del discurso “intercultural” y “descolonizador” puede resultar, desde un enfoque emancipador y crítico, un “secuestro” etnocéntrico, posmoderno y un tanto romántico, de una herramienta de interpretación socio-política y cultural.

En este pequeño ensayo trataré de replantear el debate en perspectiva de una filosofía intercultural crítica y liberacionista, clarificar los conceptos

27 A manera de ejemplo menciono a Boaventura de Sousa Santos, quien plantea una “teoría crítica posmoderna” que asume la crítica posmoderna a una modernidad occidental, pero que a la vez rescata el potencial emancipador y crítico de esta misma modernidad. Para este fin, de Sousa Santos distingue una “posmodernidad celebratoria” de una “posmodernidad de oposición” (de Sousa Santos 2008: especialmente 41-45).

28 En el caso de la Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia, la noción “intercultural” (respectivamente “interculturalidad”) aparece 26 veces, “colonialismo”, “neocolonialismo”, “descolonización” y “(neo-) colonial” siete veces.

involucrados y discernir entre posturas más o menos “ingenuas” o “celebratorias”²⁹ de la interculturalidad/descolonización, por un lado, y posturas “críticas” y “emancipadoras”, por otro lado. Estamos en un punto histórico en el que el discurso de la “interculturalidad” y “descolonización” sufre un proceso de desgaste y cooptación por parte del modelo hegemónico monocultural y globalizador, en el sentido de un imperialismo cultural occidental y de una posmodernidad en clave consumista.

La articulación entre ‘descolonización’ e ‘interculturalidad’ no es nada fácil y pasa por una serie de mediaciones que incluyen aspectos históricos, de poder, de hegemonías, de asimetrías y de definiciones críticas de lo que es ‘cultura’ y ‘colonialidad’. Como tesis central de este ensayo planteo que el discurso de la ‘interculturalidad’ –al menos en el contexto latinoamericano– sin una reflexión crítica sobre el proceso de ‘descolonización’ queda en lo meramente intencional e interpersonal, pero también al revés: un discurso político y educativo de la ‘descolonización’ no llega al fondo de la problemática, si no toma en consideración un debate sobre los alcances y limitaciones de un diálogo intercultural. Para aclarar esta compleja dialéctica, la filosofía intercultural crítica y liberacionista ha desarrollado ciertas herramientas que me parecen útiles y necesarias al momento de meterse a la ‘caja negra’ de esta problemática.³⁰

1. Del colonialismo a la colonialidad

Cuando se habla de ‘interculturalidad’ a secas, tal como lo hace por ejemplo la nueva Constitución Política de Estado de Bolivia, suena más a *wishful thinking* (pensamiento deseoso) que a un proyecto bien pensado y transversal que toque cuestiones de fondo como la (re-) distribución de los recursos, la participación equitativa en el poder o la injusticia del llamado ‘orden global’. El concepto de la ‘colonialidad’ (igual que el de ‘imperialismo’ económico, mediático, cultural y militar) introduce una reflexión crítica necesaria sobre las mismas condiciones de la posibilidad de la ‘interculturalidad’ como un modelo (paradigma) viable para una convivencia pacífica, pero también justa y equitativa de la humanidad.

29 En el sentido que Boaventura de Sousa Santos da al término de un “posmodernismo celebratorio” (de Sousa Santos 2008: 17; 44).

30 Al igual que respecto a la ‘filosofía posmoderna’, también referente a la ‘filosofía intercultural’, hay que discernir vertientes “culturalistas” (“etnológicas”) y “liberacionistas”. Las primeras plantean el tema del diálogo intercultural en términos de un encuentro con la alteridad cultural, sin mayor análisis previo de las condiciones históricas, sociales y políticas de intereses y poderes existentes; de asimetrías y de cuestiones socio-económicas de fondo. Las segundas se entienden como una evolución de la tradición liberacionista y crítica de la filosofía. Sin simplificar demasiado, las vertientes “culturalistas” se manifiestan más en los contextos europeo, norteamericano y africano, y las “liberacionistas” más en los contextos latinoamericano y asiático (con sus debidas excepciones).

El discurso clásico de la ‘descolonización’³¹ tiene su *Sitz im Leben* en el debate sobre la ‘independencia’ política de los nuevos estados soberanos del África y –en menor medida– de Asia. En este sentido, se habla de una primera fase de ‘descolonización’ que abarca los años 1945 a 1955 y que se concentra en las luchas por la ‘independencia’ política de la India y del Próximo Oriente (entre otros Corea, India, Pakistán, Filipinas, Sri Lanka, Myanmar, Laos, Indonesia, Camboya, Libia y Vietnam). Una segunda fase se produce entre los años 1955 y 1975, iniciada por la Conferencia de Bandung (Indonesia) en 1955, que da origen al Movimiento de Estados no Alineados y que establece el mal llamado ‘Tercer Mundo’ como unión fuera de los dos bloques ideológicos, militares y políticos existentes a lo largo de la época de la Guerra Fría (entre otros Sudán, Túnez, Marruecos, Ghana, Malasia, Nigeria, Costa de Marfil, Congo, Tanzania, Argelia, Jamaica, Trinidad y Tobago, Kenia, Zambia, Zimbabue, Granada y Bahamas). En la tercera fase de 1975-2002 se produce la independencia política de los estados de África Austral, África Central y Oceanía (entre otros las Seychelles, Papúa Nueva Guinea, Angola, Mozambique, Belice, Namibia, Lituania, Estonia, Letonia, Ucrania, Bielorrusia y Timor Oriental). Si se toma ‘descolonización’ en este sentido, como el proceso de independización política de una ‘colonia’ del poder colonial, la constitución de Estados Unidos (1776) ha sido el primer acto de ‘descolonización’ en la época moderna.

Hay autores que derivan ingenuamente los términos “colonia” y “colonialismo” de Cristóbal Colón, navegante genovés y supuesto “descubridor” de *Abya Yala*.³² Para nuestro propósito, es interesante notar que las nociones de “cultura” y “colonia” provienen de una misma raíz lingüística. Probablemente vienen del indoeuropeo *kuel* (“dar vueltas”) que entró a su vez a la raíz griega *κολ* (col-) que significa originariamente ‘podar’ y que rápidamente fue usada también en sentido metafórico de ‘adular’ (“culto” a los dioses). De ahí que esta raíz pasa al verbo latín *colēre* que significa ‘cultivar’ o ‘labrar’ y que es la base común tanto del conjunto lingüístico de “cultura” (“cultivo”, “cultivar”, “culto”, “interculturalidad”, etc.) como de “colonia” (“colono”, “colonizar”, “colonia”, “colonialismo”, “descolonización”, etc.).³³

31 Entre las publicaciones “clásicas” que tienen que ver con este tipo de ‘descolonización formal’, cabe mencionar: Bernstein, S. (1973). Chamberlain, M. E. (1997). Martínez Carreras, J. U. (1987). Moreno García, J. (1993). Rifin, J. C. (1993).

32 Este tipo de referencias es, por supuesto, un anacronismo –los romanos ya tenían ‘colonias’– y una lectura demasiado miope y etnocéntrica, sólo por la coincidencia accidental del apellido español del conquistador con la raíz del término “colonia”. El nombre original del navegante de Génova era *Cristoforo Colombo* (italiano) o *Christophorus Columbus* (latín), con la variante de *Christophorus Colonus*.

33 *Cultum* es el participio perfecto de *colēre* (“lo cultivado”, “lo labrado”), del cual se deriva *cultura*, *cultus* (“cultivado”, “culto”) y *agricultura*; mientras que *colonia*, *colonus* (“labrador”, “agricultor”) y *colonatus* (“labrado”, “cultivado”, “rural”) se derivan del infinitivo (*colēre*).

Un “colono” (*colonus* en latín) es etimológicamente una persona que cultiva la tierra para su propio sustento, lo que queda lejos de la acepción que adquieren los términos derivados tales como “colonia” (aunque ésta mantiene la ambigüedad semántica), “colonización” y “colonialismo”. El concepto de ‘cultura’ se inserta también en este campo semántico, porque es justamente el “cultivo de la tierra” (la “agri-cultura”) que es el significado genético de toda labor cultural. En la Antigüedad occidental, las civilizaciones fenicia, griega y romana establecieron “colonias”, es decir ocupaciones forzosas de territorios ajenos por personas (los llamados “colonos”) que tenían la tarea de “cultivar” estas tierras. La ciudad alemana de Colonia, por ejemplo, es el resultado de la colonización romana.

El proceso de “colonización” conlleva siempre un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico, como en lo cultural y civilizatorio. La potencia “colonizadora” no sólo ocupa territorio ajeno y lo “cultiva”, sino que lleva e impone su propia “cultura” y “civilización”³⁴, incluyendo la lengua, religión y las leyes. Si bien es cierto que hubo ya muchas olas de “colonización” antes de la conquista del continente americano (*Abya Yala*) –incluso en contextos no-europeos–³⁵, esta “colonización moderna”, a partir del siglo XVI, ha formado el paradigma de lo que viene a ser el occidentocentrismo y la asimetría persistente entre el mundo “colonizador” (llamado también “Primer Mundo”) y el mundo “colonizado” (“Tercer Mundo”), entre Norte y Sur.

Mientras que “colonización” es el proceso (imperialista) de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que usa medidas militares, políticas, económicas, culturales, religiosas y étnicas; “colonialismo” se refiere a la ideología concomitante que justifica y hasta legitima el orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial. La “colonización” –en el sentido de un sistema político– y “descolonización” –en el sentido de la independencia política formal– clásicas prácticamente se han vuelto fenómenos del pasado³⁶,

34 Mientras que el campo semántico de “cultura” se relaciona con el ámbito rural (“cultivar la tierra”), el de “civilización” se asocia con el ámbito urbano del *civis* (“ciudadano”) de la *polis* griega y de la urbe romana.

35 Uno de los ejemplos es la “colonización islámica” de parte del África, de la península hispana y de partes de Asia. Otro sería la expansión del imperio mongol (s. XIII) y de los imperios de Babilonia, Asiria y Persia (primer y segundo milenio a.C.).

36 El comité de Descolonización de las Naciones Unidas considera, en 2007, que existen todavía 16 territorios con características coloniales: Anguila, territorio británico de ultramar; Bermudas, territorio británico de ultramar autónomo; Gibraltar, territorio británico de ultramar autónomo; Guam, territorio no incorporado de los Estados Unidos, autónomo; Islas Caimán, territorio británico de ultramar autónomo; Islas Malvinas, territorio británico de ultramar, reclamado por la Argentina; Islas Turcas y Caicos, territorio británico de ultramar autónomo; Islas Vírgenes Británicas, territorio

pero lo que nos interesa no es la “independencia” o la “descolonización” formales, sino el fenómeno de la “colonialidad” persistente en gran parte de las regiones que fueron objeto del proceso de “colonización” (e incluso en otras como formas de dominación interna).

La “colonialidad” representa una gran variedad de fenómenos, abarca toda una serie de fenómenos desde lo psicológico y existencial, hasta lo económico y militar, y que tienen una característica común: la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir, por otros del mismo tipo. En sentido económico y político, la “colonialidad” es el reflejo de la dominación del sector extractivo, productivo, comercial y financiero de los estados y sectores “neo-colonizados” (“Sur”) por parte de los países industrializados (“Norte”), lo que lleva a la dependencia y al “desarrollo del sub-desarrollo”, la sub-alternidad y marginalidad de las “neo-colonias” frente al dominio de los imperios dominadores.³⁷

Los conceptos de la ‘neo-colonización’ y de ‘colonización interna’ (en el sentido de hegemonía económica del centro sobre las periferias y de relaciones sociales y culturales asimétricas) sostienen que con la “independencia formal” de las colonias no termina su condición de ser “colonizadas” y su “colonialidad” fundamental, sino que se ahonda aún más, sólo que los medios de dominación habrían cambiado de una ocupación militar y política a un imperialismo económico, una ocupación simbólica y mediática, un anatopismo³⁸ filosófico y una alienación cultural cada vez más sutiles. Es en este contexto que el discurso de la “interculturalidad” puede contribuir a una “descolonización” verdadera y profunda, o más bien puede convertirse en aliado del modelo dominante de la globalización (Viaña, 2009: especialmente 15ss. y 143 ss.).

británico de ultramar autónomo; Islas Vírgenes de los Estados Unidos, territorio no incorporado de los Estados Unidos, autónomo; Montserrat, territorio británico de ultramar autónomo; Nueva Caledonia, colectividad territorial francesa; Pitcairn, territorio británico de ultramar; Sáhara Occidental, territorio anexo por Marruecos (considerada parte integral de su territorio); Samoa Americana, territorio no incorporado de los Estados Unidos; Santa Helena, territorio británico de ultramar; Tokelau, territorio neozelandés de ultramar. A éstos hay que agregar territorios anexados *de facto*, tales como Hawái y Puerto Rico (EE.UU.), Rapa Nui o Isla de Pascua (Chile), Irian Jaya o Papúa Occidental (Indonesia), Cachemira (India), etc.

37 En este contexto es revelador que los mapamundi clásicos no sólo “inflan” la parte norteña del globo terráqueo (al colocar el ecuador por debajo de la mitad), sino que inciden en la inconsciencia colectiva al colocar el Sur abajo y el Norte arriba, asociando “arriba” con “superior” y “abajo” con “inferior”.

38 Víctor Andrés Belaúnde (1889-1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* el término “anatopismo” para resaltar el carácter des-contextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente “trasplanta” la filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina. Véase: (Estermann, 2003: 117-202).

2. De la colonialidad a la descolonización

En el caso de que el proceso de “descolonización” consistiera en erradicar en la propia cultura todos los rasgos (culturales, filosóficos, religiosos, gastronómicos, etc.) del poder colonial, gran parte de Europa tendría que abolir o erradicar su calendario, el derecho romano, la herencia de la filosofía helénica y la religión judeo-cristiana (semita); los EE.UU. tendrían que hacerlo también con los valores de la Ilustración europea, el espíritu del protestantismo y la misma lengua (inglés); y América Latina (*Abya Yala*) a su vez el arroz, el caballo, las universidades, la biomedicina y las lenguas hispano-lusitanas. La filosofía intercultural crítica rechaza cualquier esencialismo o purismo cultural y sostiene que todas las culturas de este planeta son el resultado de un proceso complejo y largo de “inter-trans-culturación”³⁹. Por lo tanto, el objetivo del proceso de “descolonización” no puede significar la vuelta al *status quo ante*, ni a un ideal bucólico y romántico de culturas “no contaminadas”.

“Colonialidad” no es el hecho (“neutral”) de que todas y todos seamos producto de este proceso humano de la inter-trans-culturación –que es un hecho histórico–, sino que contiene un aspecto analítico y crítico que tiene que ver con involuntariedad, dominación, alienación y asimetría de estructuras políticas, injusticia social, exclusión cultural y marginación geopolítica. En los últimos años, un gran número de publicaciones de las ciencias sociales –especialmente en América Latina– dan testimonio de este nuevo enfoque de analizar la “colonialidad” existente y del proceso de “descolonización” en la era de la globalización neoliberal (Quijano, 2000a: 117-131; 2000b); (Coronil, 1998: 121-146; 2000); (Walsh, y otros, 2009). (Lander, 2000); (Mignolo, 2000; 2009). En estos trabajos, se intenta hacer una lectura crítica de la “colonialidad” latinoamericana en torno a las tres categorías de raza (lo “étnico”), trabajo (lo “económico”) y género (lo “social”), siempre bajo la hermenéutica de sospecha del eurocentrismo, capitalismo y androcentrismo vigentes en el proyecto actual de la globalización neoliberal. Según Aníbal Quijano, la idea de raza se encargó de otorgar legitimidad al tipo colonial de relaciones de dominación en la medida en que “naturalizaba las experiencias, las identidades y las relaciones históricas de la colonialidad” (Quijano 2000b: 243). La mayoría de las repúblicas del continente lograron la “independencia” formal de la Colonia gracias a una constitución racista elaborada por parte de una minoría criolla, reemplazando el colonialismo “clásico” por un colonialismo republicano interno.

³⁹ Este término resalta la dialéctica espacial y temporal entre “culturas”: una cultura actual concreta resulta de múltiples procesos de enriquecimiento mutuo entre tradiciones distintas (*inter*) y de transformaciones históricas (*trans*) en el seno de una misma cultural.

La filosofía latinoamericana ha intentado analizar la condición de “colonialidad” bajo las categorías de ‘autenticidad’, ‘alienación’, ‘anatotipismo’ y ‘descentramiento’ –sobre todo en la tradición del existencialismo– y de ‘centro’ y ‘periferia’ en la tradición liberacionista. La ‘colonialidad’ puede resumirse, en este sentido, como el veredicto de Hegel sobre América Latina: “Lo que aquí sucede hasta el momento, es sólo el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad foránea...”⁴⁰. Sólo que el “Viejo Mundo” ya no está presente en forma del poder colonial español o portugués, sino como introyecto mental de las élites criollas y “centro” económico-político en las mismas periferias. Y esto es a la vez la expresión más nítida de la postura eurocéntrica de la originalidad de la filosofía occidental-europea y de la condición mimética de cualquier otra filosofía. Sin embargo, la ‘colonialidad’ va mucho más allá de lo que quiere decir “inautenticidad” o “dependencia”.

Al igual que el androcentrismo y patriarcalismo, el colonialismo y occidentalismo establecen una suerte de interdependencia asimétrica o complementariedad vertical, tal como Hegel lo había expuesto en su famosa dialéctica del amo y el esclavo. El pensamiento colonizado existe gracias al pensamiento colonizador y legitima éste como su sustento. La ‘colonialidad’ refleja una epistemología de sujeto (activo) y objeto (pasivo) que puede reproducirse en los niveles de subalternidad: en el ‘colonialismo interno’, el poder colonial de antes (“Europa”) ya no necesita imponer sus ideas ni las relaciones de poder que se orientan en características de raza y género, sino que el ‘poder satelital’, la nueva burguesía políticamente independizada, se encarga de mantener y perpetuar el mismo orden colonial.

El análisis filosófico de la ‘colonialidad’ del pensamiento, de la ‘academicidad’ del saber, del ‘androcentrismo’ de sus categorías y conceptos directivos, y de la falsa ‘universalidad’ de sus pretensiones, no es suficiente si no plantea al mismo tiempo la cuestión de poder. Este tiene muchos rostros y se realiza a través de caminos que a menudo son considerados reivindicaciones de movimientos sociales, una izquierda política y un discurso revolucionario, y no simplemente de una derecha recalitrante e imperialista. Por lo tanto, es de suma importancia que las ciencias sociales y la filosofía críticas no se conviertan en “tontos útiles” de una globalización con etiqueta ‘intercultural’, “plural” y “posmoderna”, un vehículo inconsciente y tal vez inocente de la estrategia de un nuevo “globalcentrismo”⁴¹ capitalista bajo el manto de la diversidad, la inclusión y el respeto de la etnicidad. Incluso la filosofía intercultural que desde

40 “Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit...” (Hegel, 1979: 114).

41 El término “globalcentrismo” (*globalcentrism*) fue acuñado por Fernando Coronil (Coronil, 2000).

sus orígenes tenía el afán de desvelar y cuestionar los múltiples centrismos culturales (o monoculturalismos) y de plantear una universalidad basada en el polílogo multifacético de actoras y actores, puede convertirse en víctima de la ingenuidad de la “celebración posmoderna” de la diversidad y de los diferentes tipos de “indianidad”, “indigenismo” y “romanticismo”.⁴²

El discurso de la “descolonización” e “interculturalidad”, tal como se lo percibe en los documentos que surgen en el Estado y provienen de los movimientos indígenas y sociales en Bolivia, es una muestra de este peligro. Los recientemente creados Vice-Ministerios de “Descolonización” e “Interculturalidad”, ambos partes del Ministerio de Culturas (creado como tal en base a la nueva Constitución Política del Estado), –más allá de la buena voluntad y de representar una señal política– no están realmente a la altura del desafío, y no son conscientes de la magnitud de la empresa que se les ha asignado. Mientras que el Vice-Ministerio de Interculturalidad tiene las dos direcciones de “Patrimonio” y “Promoción Cultural”, el de Descolonización tiene como vertientes la “Administración Pública Plurinacional” y “Lucha contra la Discriminación y el Racismo”. Sin menospreciar el gran esfuerzo de introducir al debate público estos temas tan urgentes y polémicos, hay que advertir una cierta tendencia “culturalista” y “eticista” en la comprensión y recepción de ‘descolonización’ e ‘interculturalidad’.⁴³

Esta impresión aún se confirma al analizar la nueva Constitución Política del Estado (2009) en la que abunda la terminología intercultural (26 veces) y descolonizadora (2 veces). Aparte de declaraciones de intención sobre el tipo de Estado y sociedad, los conceptos de ‘interculturalidad’ y ‘descolonización’ se refieren sobre todo al campo de la educación en general (Art. 17, 18, 30, 78, 79, 80, 91), universidad (art. 93, 95), comunidades (art. 3, 100, 218, 394, 395) y al diálogo (art. 9, 79, 98). No se los menciona respecto al régimen económico, la estructura política o el sistema judicial (salvo muy general en art. 178). Sin entrar en un

42 El discurso “intercultural” ha sido cooptado por actores y sujetos de muy diferente índole: las instituciones representativas del capitalismo neoliberal (Fondo Monetario, Banco Mundial, G-8), los medios de comunicación globalizados, el altermundialismo, los movimientos sociales, las organizaciones indígenas.

43 “El Viceministro de Descolonización, Roberto Choque Canqui, argumentó que ‘el proceso de descolonización consiste en la recuperación de la identidad étnica, social, política, cultural, económica de los pueblos y naciones originarias [...] para superar esa imagen de colonizados’.” (http://200.87.127.215/unoticias/index.php?option=com_content&task=view&id=818&Itemid=1).

Maria Esthela Vargas Gareca “como Viceministra de Interculturalidad reconoce lo amplio y variado de nuestra riqueza cultural por lo que desde su cargo, plantea rescatar, valorar y difundir nuestra vasta herencia nacional, en primera instancia para hacerla conocer entre nosotros como bolivianos para así aprender a apreciar lo nuestro y empezar a respetar nuestras diferencias, para después poder mostrar al mundo quienes somos y de donde venimos.”

(<http://www.boliviaentusmanos.com/agendacultural/articulo.php?nota=12220>).

análisis de fondo, parece que todavía se confunde la ‘interculturalidad’ con la ‘multiculturalidad’ (¿qué son realmente las “comunidades interculturales?”), y la ‘descolonización’ con una suerte de reconfiguración del universo simbólico y cultural (lenguas, religiosidad, espiritualidad, etnicidad). Por cierto que la actual Constitución Política del Estado es un avance muy significativo en comparación con la versión modificada en 1993 (que subraya el aspecto “multicultural” y “pluriétnico”), y a la de 1967 (que era todavía “colonial” en muchos sentidos). Sin embargo, refleja una postura un tanto “folclórica” y “culturalista” del proceso de descolonización y del desafío de la interculturalidad.

Ante todo, da la impresión de que la “descolonización” fuese un logro y un estado que estaría a la vuelta de la esquina y que se podría introducir e implementar mediante decreto, cambiando los nombres de las calles, los apellidos de las y los indígenas, exigiendo el bilingüismo a los funcionarios públicos o reemplazando en las fiestas públicas el culto católico por una *waxt’a* andina.⁴⁴ Mientras que la matriz económica, política y social, pero sobre todo, los esquemas mentales e introyectos psíquicos⁴⁵ quedan enraizados en mentalidades y estructuras coloniales, occidentocéntricas y neo-coloniales, la tan anhelada ‘descolonización’ se convierte en algo de maquillaje y de folclore, y el Vice-Ministerio correspondiente, en una torre de marfil que deja intactas las verdaderas relaciones de poder. Puede incluso crear y alimentar la ilusión de que avanzamos considerablemente en la dirección de una sociedad más justa e incluyente, mientras que la minoría económicamente pudiente puede seguir haciendo tranquilamente sus negocios millonarios.

3. De la colonialidad a la interculturalidad

Para no caer en la trampa que nos tiende el discurso posmoderno de la diversidad y la tolerancia ni en la que se nos plantea a llamar a la buena voluntad de un “diálogo” y del “respeto”: la filosofía intercultural crítica nos podría ayudar a discernir conceptos y escenarios. Quisiera señalar en primer lugar que, ni la descolonización, ni la interculturalidad, son entidades estáticas o fenómenos fácticos que se dan en una cierta sociedad y en un cierto momento

44 Por cierto que estos cambios son, en el plano simbólico, muy significativos y producen reacciones a menudo muy apasionadas y hasta violentas. Sin embargo, el reemplazo del *Te Deum* católico por un ritual andino (*waxt’a*) conlleva, en un Estado laico, a otro “Estado confesional”, privilegiando una expresión religiosa-espiritual sobre otra.

45 Según la teoría psicoanalítica, el “introyecto” es la aceptación de las proyecciones del otro. Mediante el mecanismo de la introyección incorporamos dentro de nosotros mismos patrones, actitudes, modos de actuar y de pensar, que no son verdaderamente nuestros. El introyector depende de los otros para establecer sus propias normas, valores y actitudes. En términos menos psicoterapéuticos, se trata de esquemas mentales no cuestionados, prejuicios y estereotipos que configuran nuestro imaginario moral, cultural y de género.

de la historia. Se trata más bien de procesos siempre abiertos e inconclusos que requieren de un esfuerzo histórico de largo aliento y de un potencial “utópico”.⁴⁶ En segundo lugar, hay que advertir que tanto la ‘descolonización’ como la ‘interculturalidad’ encuentran su fuego de prueba en los campos político, económico y social; aunque las experiencias de encuentros personales y de diálogos entre personas de procedencia étnica y culturalmente distinta sean muy valiosas. En tercer lugar, el discurso de la “inclusión” y del “diálogo” pueden invisibilizar estructuras de asimetría y hegemonía que son características de sociedades coloniales y no de pueblos en vía de emancipación y auto-determinación.⁴⁷

Tanto la estrategia colonial como neocolonial han tratado, mediante innumerables intentos, subsumir al/a la otro/otra al proyecto hegemónico, empresa que siempre está destinada a la aniquilación de la alteridad. A lo largo de la historia, podemos distinguir tres tipos ideales (*Idealtyp* en sentido weberiano) para manejar la alteridad desde una perspectiva monocultural y hegemónica⁴⁸: **negación**, **asimilación** e **incorporación** (con la “inclusión” como variante) de la alteridad. La esclavización de las africanas y los africanos, la conquista y el genocidio de las y los indígenas de América, la colonización de asiáticas y asiáticos sólo han sido posibles gracias a la negación teológica y filosófica de su “humanidad”. Mientras que Bartolomé de las Casas (para mencionar un solo ejemplo) logró el reconocimiento tardío de la “animidad” –o por ende de la “humanidad”– de los llamados “indios” de *Abya Yala*, sostuvo al mismo tiempo la sub-humanidad (o “animalidad”) de las y los esclavas/os africanas/os.⁴⁹

46 La abolición de la “utopía” como meta narrativa moderna, por la filosofía posmoderna, es una de las razones por las que el potencial emancipador de la ‘descolonización’ e ‘interculturalidad’ no están presentes en los planteamientos del “pensamiento débil” y de un posmodernismo celebratorio.

47 Llama la atención que también sociedades hegemónicas y monoculturales como las occidentales llaman a la “inclusión” de las minorías y a la “integración” de los grupos alóctonos; el discurso de “diálogo” incluso es fomentado por grupos de choque y sociedades muy intolerantes, prácticamente como medio de negociación con, y pacificación de, la alteridad cultural y religiosa.

48 En esta parte sigo las ideas que expuse en: Estermann, Josef (2008: 113-326), especialmente 315ss. La versión en español aún no fue publicada.

49 Independientemente de la grandeza intercultural y el espíritu de respeto que tenía Bartolomé de las Casas (y por ello es denominado “Defensor de los Indios”), el reconocimiento pleno de la “humanidad” de las y los indígenas de *Abya Yala* fue motivado fuertemente por su afán misionero y evangelizador. A una “bestia” que no tiene alma, no se la puede bautizar; por lo tanto, Bartolomé de las Casas ha luchado por el reconocimiento de la “animidad” (que tengan alma) de los “indios”. La diferencia que hizo entre éstos y los esclavos africanos (que no tendrían alma) traídos a la fuerza de su tierra lejana, obedece a esquemas mentales “racistas” o incluso a argumentos económicos promovidos por la Corona española.

La **negación** de la “humanidad” de la otra y del otro pasó por la humillación cultural, sexual y religiosa, llamándole “bárbaro”, “pagano”, “moro”, “indio” o “negro”. Mientras los pueblos europeos en la Antigüedad han sido llamados “bárbaros”, una vez “civilizados” y capaces de conquistar y subyugar a otros pueblos, los (anteriormente “bárbaros”) europeos transferían este título despectivo a aquellos (aunque no llevaban barbas). Juan Ginés de Sepúlveda, después de

...haber descubierto a un indio salvaje, sin ley ni régimen político, errante por la selva y más próximo a las bestias y a los monos que a los hombres

Escribe en su obra *Democrates Alter*:

Compara estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humildad y religión de los españoles con las de esos hombrecillos en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas, y tienen instituciones y costumbres bárbaras.⁵⁰

Lo mismo ocurrió con la población africana, la musulmana y la y los asiática. El primer acto en el “encuentro” ha sido a menudo una “deshumanización” de la otra y del otro⁵¹, para consolidar y fortalecer la “humanidad” de uno/a mismo/a y de la civilización a la que pertenece. Dentro del paradigma occidental, ocurrió algo parecido con las mujeres, los niños y las personas con una discapacidad física y/o psíquica (llamadas hoy “personas con capacidades distintas”). El reconocimiento pleno de su “humanidad” es un logro relativamente reciente.

Una vez admitido y reconocido que la otra y el otro son “humanos”, tal como nosotras/os, viene el proceso de **asimilación** forzada, a través de un imperialismo

50 Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1572/3), historiador y eclesiástico español, cronista de Carlos V, asumió la contraposición tradicional en la disputa con Bartolomé de Las Casas sobre la legitimidad de la Conquista y el sometimiento de los “indios” a la esclavitud. La cita de Juan Ginés de Sepúlveda es tomada de: Perea, Luciano (1992: 209).

51 Según Emmanuel Levinás, no es posible (éticamente) matar a una persona humana si se le encuentra verdaderamente cara-a-cara, eso quiere decir que sólo podemos matar a otra persona cuando la deshumanizamos y despersonalizamos antes de este acto de violencia. Y esto significa que siempre hay un “asesinato simbólico”, antes del “asesinato real”. En los enfrentamientos bélicos, se procura denigrar y deshumanizar al enemigo de tal manera que matarle ya no resulta un acto en contra de la humanidad, sino un “daño colateral” o una “eliminación” de “elementos” peligrosos.

económico, educativo, religioso y cultural: la otra y el otro es “humana/o” en la medida en que se asemeja a los estándares de la “humanidad” europea y que se inserta a la economía colonial. Empieza entonces un proceso gigantesco y sistemático de “conversión” civilizatoria, de “circuncisión helénica”⁵², de “andromorfización” de la mujer, de “occidentalización” del idioma nativo, de “cristianización” de costumbres religiosas, de la “racionalización” de las cosmovisiones indígenas consideradas “irracionales”, pero sobre todo, de la “subalternización” de la economía autóctona a la colonial y neocolonial.

Sólo quien pudiera adaptarse al ideal semita-griego del varón blanco erudito indogermánico adulto⁵³, podría ser llamado plenamente “humano” o “humana”. Este ideal occidental de lo “humano” domina hasta hoy en lo que se considera las “humanidades” (*humanitas*) y los esquemas mentales de superioridad y de blancura. Este proceso de asimilación cultural y civilizatoria ha impregnado generaciones de intelectuales latinoamericanas/os, africanas/os y asiáticas/os quienes han pasado por el ojo de la aguja de la “occidentalización”, “androgenización” y el “blanqueamiento”, para encontrarse en un “anatotipismo” cultural y filosófico total. Sólo quien contribuye a la economía globalizada y a la prosperidad del “Norte”, puede ser llamado un actor económico de verdad y es merecedor de las “bondades” del mercado que caen como un *fallout* (resultados colaterales) de la abundancia en el Norte sobre las y los “asimiladas/os” del Sur.

La **incorporación** –una suerte de canibalismo intelectual– es el acto final de la eliminación de la alteridad y la prueba histórica de la “universalidad” de la concepción occidental del “ser humano”. En la filosofía hegeliana no sólo culmina y se “conserva” (*aufheben*) la razón occidental y la religión cristiana, sino la humanidad como tal. El proceso totalizador ha llegado a su fin y destino, en el reconocimiento global de que el espíritu europeo (y posteriormente nor-atlántico) es realmente el Espíritu Absoluto. La dialéctica de la negación, asimilación e incorporación, proyecto de la modernidad europea, llega a su plenitud en la ejecución real del proyecto de la extensión globalizada del

52 Esta expresión (polémica) se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber salido victorioso en su lucha contra la “circuncisión judaica”, en su disputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo, que la proclamada “circuncisión interior” por el Espíritu (Rm 2: 29) para llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma filosófico del helenismo. Consecuencias tangibles de esta “circuncisión intelectual” son (entre otros) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensibilidad, la corporeidad y la mundaneidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

53 En el contexto norteamericano, se habla del WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*: “persona Blanca Anglo-Sajona y Protestante”) como ideal del ciudadano estadounidense.

paradigma civilizatorio occidental, mediante la red de redes y su telaraña mediática, o en su defecto, mediante las armas y la mercancía.⁵⁴

Una variante de esta “incorporación” es la **inclusión** de los pueblos indígenas, sectores empobrecidos y marginados en el proyecto de la modernidad, la democracia formal y el mercado globalizado. El discurso de la ‘inclusión’, que a primera vista parece emancipador e intercultural, parte de una premisa de asimetría y dominación, y de una actitud patriarcal y asistencialista. En el proceso de la inclusión siempre hay un sujeto activo que “incluye” y un objeto más o menos pasivo que es “incluido”. La meta de este proceso es una sociedad basada en un proyecto exógeno de ‘desarrollo’, ‘civilización’ y ‘bienestar’ que se traduce en la actualidad en términos de ‘modernidad’, ‘tecnología’, ‘participación y ‘consumo’.

Desde la Revolución Nacional de 1952, el discurso de la ‘inclusión’ en Bolivia ha sido el dominante y fue acompañado por esfuerzos de ampliar la escolaridad entre la población indígena y el acceso a las “bondades de la modernidad occidental”. “Inclusión” era sinónimo de “desarrollo”, y éste a su vez de “modernización” y participación en la “civilización”. Por lo tanto, esta política de ‘inclusión’ ni es intercultural ni supera la colonialidad, sino que la ahonda, porque sigue en el marco de la monoculturalidad occidental o criolla-mestiza. La definición de la identidad boliviana, a partir de su condición del mestizaje –lo que ocurrió también a nivel latinoamericano⁵⁵– trataba de subsumir otras identidades étnicas y culturales bajo una categoría ‘colonial’ y no con la perspectiva de una ‘descolonización’ profunda.

La filosofía intercultural crítica y liberadora presupone el proceso de esta ‘descolonización’, y a la vez la induce. Lo presupone en el sentido de la toma de conciencia de la ‘colonialidad’ de estructuras, relaciones de poder, valores, introyectos, esquemas mentales y el régimen jurídico, y lo induce como una *conditio sine qua non* de la interculturalidad. Una filosofía intercultural crítica parte de la constatación de una asimetría⁵⁶ entre culturas, de la hegemonía de

54 Francis Fukuyama aplica esta dialéctica hegeliana al modelo uni-polar del mundo, después de 1989. El “fin de historia” que propone, sólo será para los *happy few*, los pocos felices que han logrado resolver las “contradicciones” en una *apokatástasis* (recuperación total) totalizadora del mercado neoliberal y consumidor, mientras que la gran mayoría de la humanidad ni ha logrado entrar a esta “historia”. El planteamiento de Fukuyama y los teóricos de la escatología neoliberal plantean nuevamente una dicotomía antropológica, esta vez entre las personas que lograron subir al tren de la globalización (los “humanos” en sentido pleno) y los que se quedaron fuera (los “sub-humanos” y víctimas de la globalización).

55 Al respecto hay que pensar en un filósofo tan eminente como Leopoldo Zea quien intentó definir la “identidad latinoamericana” en términos del mestizaje y de la latinidad.

56 Quizás el concepto de “asimetría” resulte demasiado *light*, al tratarse de situaciones de opresión, subyugación, etnocidio y exterminio. Es un concepto meramente formal (“no-simétrico”) que no dice nada sobre las causas y efectos de tal desequilibrio.

ciertas culturas sobre otras (en el caso actual: la hegemonía de la “cultura” occidental globalizadora neoliberal), de relaciones de poder dentro de las culturas y de la asimetría de las relaciones de género dentro y entre culturas. Este hecho tiene que ver con lo que venimos denominando la “colonialidad”, sea en sentido económico y político, sea en sentido cultural y de género. El androcentrismo no es estructuralmente del todo distinto al etnocentrismo: en ambos casos se trata de una ideología de superioridad y de dominación que pretende imponer los propios criterios (étnico-culturales, respectivamente masculinos) a la parte subalterna.

Una interculturalidad (y un “diálogo intercultural”) que no toma nota de esta situación de poder y asimetría, va a ser cooptada e instrumentalizada rápidamente por el poder hegemónico y la “cultura” dominante, con el resultado de su “incorporación” al discurso dominante. Hoy en día, también, se habla de “interculturalidad” en las oficinas del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y del G-8, pero también, en los círculos de los *yuppies* posmodernos. Hay que cuidarse mucho de no llegar a ser el instrumento “incluyente” e “incluido” de un discurso que, en realidad, excluye.

4. De la interculturalidad a la justicia social

La Filosofía de la Liberación latinoamericana se desarrolló partiendo de un análisis crítico de la realidad socio-económica de los pueblos de este continente, y asumió, sobre la base de la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación, una postura emancipadora y liberadora. Aunque el discurso de la ‘descolonización’ no jugaba un papel predominante, está presente en forma implícita en el modelo de “centro y periferia”, como también en el método analéctico (Dussel, 1977: 186). En contraste con la ‘ética del discurso’ (Apel, Habermas), la ‘ética liberadora’ siempre planteaba la asimetría y las relaciones de poder en cualquier discurso entre ‘centro’ y ‘periferia’.⁵⁷

La Filosofía Intercultural no es nada homogénea ni uniforme en sus planteamientos, métodos, contextos y objetivos. Ha surgido, por un lado, como una expresión filosófica de la ‘ola culturalista’ e ‘indigenista’, a partir de los 1990; pero, por otro lado, también como una evolución genuina de la clásica Filosofía de la Liberación. Trataba de introducir al debate filosófico el aspecto de la “culturalidad” de todo pensar, de someter a una crítica profunda todo tipo de ‘etnocentrismo’ y ‘universalismo’ monocultural; pero también, de poner

⁵⁷ Respecto al debate entre la ‘ética del discurso’ (Apel) y la ‘ética liberadora’ (Dussel), véase las publicaciones de los Seminarios de Diálogo Norte-Sur que se llevan a cabo desde 1989, editadas por Raúl Fornet-Betancourt, y un análisis crítico de los mismos por Juan Antonio Senent de Frutos (Senent 2004). *Filosofía para la Convivencia: Caminos de Diálogos norte-sur*. Sevilla: MAD.

una base filosófica a la convivencia humana y ecológica. Hay vertientes de la Filosofía Intercultural que se aproximan más a los planteamientos posmodernos de la ‘diversidad’, ‘diferencia’ y ‘pluriculturalidad’ (una “interculturalidad estética”); pero también, hay otras que apuntan a una convergencia entre el planteamiento liberacionista y el tema de la ‘descolonización’ mental, filosófica y de género (una “interculturalidad crítica y emancipadora”).

Una interculturalidad como herramienta crítica y emancipadora tiene que apuntar a una reflexión en torno a los grandes parámetros del pensamiento crítico: clase social, identidad (y diversidad) cultural-religiosa y género. El tema de ‘clase social’ o –en términos menos marxistas– de desigualdad y exclusión, hoy en día ya no puede ser abordado de manera profunda, si no se va más allá de las categorías sociológicas clásicas (‘clase’, ‘pueblo’, ‘proletariado’, etc.). Gran parte de la población del planeta ya no tiene, en la terminología de Franz Hinkelammert, el “privilegio de ser explotadas/os”, porque no forman parte del “sistema mundo” del capitalismo neoliberal tardío, sino que están fuera de la dialéctica de capital y trabajo y sobreviven como *lumpen* excluidas/os y como masa de sobra. Esta exclusión se traduce también en términos de ‘culturas’ (en el sentido étnico y civilizatorio) y género. Las y los pobres y excluidas/os tienen –en su mayoría– tez oscura y sexo femenino.

En los tres grandes temas mencionados, el “colonialismo” (en un sentido muy amplio de ‘subalternización’) se ha incrustado de manera muy profunda. Respecto al aspecto socio-económico, este ‘colonialismo’ se suele llamar ‘globalización neoliberal’, con las consecuencias de un ‘mundo de los dos tercios’ (llamado también “Tercer Mundo”), la pobreza, el hambre (según datos de las NN. UU., el número de hambrientos en el mundo ha pasado la cifra ‘mágica’ de mil millones), la exclusión y la depredación del planeta. Respecto al aspecto cultural y civilizatorio, el tipo de ‘colonialismo’ es denominado ‘etnocentrismo’, ‘imperialismo cultural’, ‘etnocidio’, ‘etnofagia’ o simplemente ‘racismo’. Respecto al ‘colonialismo’ en clave de género, lo conocemos bajo los nombres de ‘patriarcado’, ‘machismo’, ‘sexismo’, ‘androcentrismo’ y ‘misoginia’.

Una filosofía intercultural crítica y liberadora debe desarrollar una crítica que tome en cuenta las tres variables de ‘clase social’, ‘cultura/etnia’ y ‘género’.⁵⁸ No resulta nada fácil conjugar una teoría intercultural que articule estos tres campos principales de subordinación, dominación y violencia estructural. Hasta el momento, las ciencias sociales (incluyendo a la filosofía) han tratado de abordar

58 En comparación con la ‘Teoría crítica’ (Escuela de Frankfurt), se trata de una teoría crítica tridimensional en la que no se subordina una dimensión a otra (tal como en la teoría marxista clásica). El tema de la ‘ecología’ podría ser una cuarta dimensión, aunque también se lo puede abordar desde cualquiera de las tres dimensiones antes mencionadas.

los temas señalados por caminos separados, estableciendo una jerarquía de importancia y prioridad entre ellos.⁵⁹ Es consabido el debate interminable sobre la “contradicción principal” (entre las clases sociales, respectivamente entre capital y trabajo) y la “contradicciones subalternas” (la cuestión “nacional”; la emancipación femenina; la ecología) en sectores de un marxismo dogmático. Lo mismo se puede apreciar en estudios sobre “género” y círculos feministas, como también en teorías interculturales sobre “etnocentrismo” e imperialismo cultural, sólo que el orden jerárquico se invierte.

Lo que urge entonces es una reflexión que sabe articular el debate de ‘clase social’ (económico-sociológico) con el debate de ‘equidad de género’, crítica del androcentrismo y sexismo (sociológico-psicológico-filosófico), y éstos dos con el debate sobre ‘cultura’ y ‘etnia’ (antropológico-filosófico-político). Una filosofía intercultural en clave ‘culturalista’ o ‘posmoderna’ (digamos *light*) se limita al tercer tipo de debate, sin considerar la cuestión de género y de clase social. Lo mismo ocurre con ciertas teorías mono-disciplinarias sobre género y clase social. El concepto de la ‘descolonización’ –en un sentido amplio– nos podría ayudar a construir una teoría filosófica intercultural crítica.

5. Justicia social, equidad de género e interculturalidad

Las asimetrías socio-económicas, de género y de culturas (incluyendo ‘civilizaciones’) atraviesan la vida contemporánea de muchas maneras y están a punto de producir un colapso definitivo de la vida en este planeta. A estas alturas, me parece un debate demasiado académico el de tratar de determinar cuál de las tres desigualdades tiene prioridad y merece ser abordada con más premura que otras. Hay que pensar las diferentes problemáticas en forma sistémica e interdisciplinaria (y hasta transdisciplinaria), partiendo de una presuposición holística, tal como se nos presenta la Teoría del Caos.⁶⁰ Para aportar a una teoría articuladora, aunque abierta y flexible, quisiera plantear algunos principios como vectores directivos:

- a. No existe un verdadero diálogo intercultural, si no se plantea al mismo tiempo la cuestión de las asimetrías económicas y ‘(neo-) coloniales’. La situación de ‘laboratorio’ de un diálogo en la mesa verde, entre

⁵⁹ Esta jerarquía depende del enfoque principal, pero en la teoría “clásica”, las cuestiones de género y cultura (o “naciones”) siempre han sido subordinadas a la cuestión de ‘clase’ y de la lucha de clases. En la teoría feminista, podemos apreciar otro tipo de jerarquización (subsumiendo la cuestión socio-económica a la de género), y en las teorías ‘culturalistas’, las cuestiones de clase y de género son subordinadas a la cuestión de las identidades culturales.

⁶⁰ Sólo que no se asume el relativismo epistémico, axiológico y ético inherente a ciertas vertientes de la Teoría del Caos.

representantes de culturas dominantes y subalternas, entre ‘colonizadores’ y ‘colonizados’, no puede prescindir de plantear la cuestión de poder, de la subalternización y dominación, tanto en el pasado como en el presente. Este tema debe ser un punto explícito de debate⁶¹, antes de “encontrarse” en un supuesto *inter* más o menos equilibrado.

- b. No existe un verdadero diálogo intercultural, si no se plantea al mismo tiempo la cuestión de la desigualdad entre los sexos, la discriminación por el género y el sexismo en sus diferentes formas (machismo, misoginia, androcentrismo). La desigualdad de género es un reflejo de una ‘colonialidad’ simbólica y real ejercida por el sexo masculino, a través de relaciones de trabajo, de propiedad, de valores, de conceptos, de teorías y de representaciones religiosas.⁶²
- c. No existe una verdadera teoría social crítica emancipadora, si no plantea a la vez la cuestión de las asimetrías culturales y civilizatorias, incluyendo a la llamada “cultura del mercado” como la mono-cultura dominante de la actualidad. El imaginario simbólico y cultural ejerce un poder real en la configuración del “sistema mundo”, por lo que requiere de una deconstrucción intercultural crítica y profunda.⁶³
- d. No existe una verdadera teoría social crítica emancipadora, si no plantea a la vez la cuestión de la injusticia de género, la discriminación social, económica y cultural de la mujer. La cuestión de la división del mundo en Norte y Sur, en ricos/as y pobres, incluidas/os y excluidas/os, atraviesa de manera escandalosa la cuestión de las relaciones de género.⁶⁴
- e. No existe una verdadera equidad de género, si no se toma en cuenta las representaciones sociales y económicas de la discriminación de la mujer. Las luchas por la equidad de género entre varones y mujeres tiene que incluir la lucha por la justicia social y la eliminación de la escandalosa brecha entre ‘(neo) colonizadoras/es’ y ‘colonizadas/os’; entre las y los que tienen, y las y los que ni tienen para venderse.⁶⁵

61 En otras palabras: las condiciones de la interculturalidad deben ser tema del mismo diálogo intercultural.

62 Más allá de una teoría “feminista” en sentido clásico, se requiere de una profunda deconstrucción crítica del androcentrismo conceptual, epistémico, axiológico y ético.

63 Esto significa que la filosofía intercultural no trata solamente de “culturas” en un sentido común (etnias, identidades, naciones), sino en sentido metafórico y transversal (“cultura de la muerte”, “cultura de consumo”, “cultura de mercado”, sub-culturas, etc.).

64 La “femineidad” de la pobreza y la exclusión constituye un hecho que atraviesa fronteras culturales y civilizatorias.

65 La emancipación de la mujer (y del varón) no puede prescindir de la lucha por la justicia social, si no se quiere llegar a replicar las relaciones de poder entre miembros del mismo sexo (ama de casa y empleada, por ejemplo).

- f. Por último, tampoco existe verdadera equidad de género, si no se plantea a la vez las asimetrías culturales y civilizatorias, tanto en los esquemas mentales y estereotipos sobre roles de género, como en los imaginarios simbólicos, axiológicos y religiosos que fundamentan y perpetúan la desigualdad genérica. Si no se traduce culturalmente la equidad de género y la discriminación correspondiente, una/o corre el peligro de partir de una concepción monocultural o hasta etnocéntrica de lo que es el ‘feminismo’ y la emancipación de mujer y varón.⁶⁶

Para volver a mi tesis inicial: el discurso de la ‘interculturalidad’ –al menos en el contexto latinoamericano– sin una reflexión crítica sobre el proceso de ‘descolonización’ queda en lo meramente intencional e interpersonal, pero también al revés: un discurso político y educativo de la ‘descolonización’ no llega al fondo de la problemática, si no toma en cuenta un debate sobre los alcances y limitaciones de un diálogo intercultural. Habrá que agregar la urgencia de la crítica del androcentrismo en todas sus formas y el enfoque de género.

Si tomamos como ejemplo el supuesto caso de un “encuentro” entre un varón blanco adinerado (x) con una mujer indígena pobre (y), todos los aspectos de la ‘colonialidad’ (étnica, económica, de género) están presentes, sea en forma de dominación o de subalternidad: en la persona (x) se cruzan las líneas estructurales de poder económico, occidentocentrismo cultural y androcentrismo (aunque se trate de una persona consciente y muy abierta), y en la persona (y) las líneas estructurales de injusticia social, imperialismo cultural y discriminación sexual (aun si se trata de una persona militante y crítica). Desenredar la complejidad de articulaciones de las tres variables o dimensiones, en clave de ‘descolonización’ e ‘interculturación’, es, más allá del encuentro o desencuentro concreto de las personas (“diálogo”), una tarea aún pendiente de una filosofía intercultural crítica y emancipadora.

Bibliografía

Bernstein, S. (1973). *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires.

Coronil, F. (1998). “Más allá del occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no imperialistas”. En: Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (coords.). *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa Editores.

⁶⁶ Una primera muestra de ello es la “diferenciación cultural” del feminismo y de la lucha por la equidad de género, entre, por ejemplo, un feminismo occidental y un feminismo autóctono andino.

- Coronil, F.** (2000). "Towards a critique of globalcentrism: Speculations on capitalism logic". En: *Public Culture* No 12-2.
- Chamberlain, M. E.** (1997). *La descolonización*. Barcelona: Ariel.
- Dussel, E.** (1977; 2001). *Filosofía de la Liberación*. México: Edicol (6ª ed.) México: Primero Editores.
- Estermann, J.** (2003). "Anatopismo como alineación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Estermann, J.** (2008). "Das Humanum in interkultureller Perspektive: Das Warum und Wozu des interkulturellen Dialogs zur 'anthropologischen Frage'". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Menschenbilder interkulturell: Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung – Concepts of Human Being and Interculturality: Cultures of Humanization and Recognition – Concepciones del Ser Humano e Interculturalidad: Culturas de Humanización y Reconocimiento* [Documentación del VII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural]. *Concordia – Reihe Monographien*. Vol. 48. Aachen: Mainz-Verlag.
- Hegel, G. W. F.** (1840; 1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Tomo 12 de *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [(1986). *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Lander, E.** (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Martínez Carreras, J. U.** (1987). *Historia de la descolonización (1919-1986)*. Madrid: Istmo.
- Mignolo, W.** (comp.) (2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W.** (2009). *Historias locales/diseños globales: Ensayos sobre los legados coloniales, los conocimientos subalternos y el pensamiento de frontera*. Bogotá: Instituto Pensar / Centro Editorial Javeriana.
- Moreno García, J.** (1993). "La descolonización de Asia". En: *Cuadernos del Mundo Actual*. Historia 16, Madrid.
- Pereña, L.** (1992). "El Proceso a la Conquista de América". En: Robles, Laureano (ed.). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta.

- Quijano, A.** (2000a). "Colonialidad del poder: Cultura y conocimiento en América Latina". En: Mignolo, Walter (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, Aníbal** (2000b). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Rifin, J. C.** (1993). *El imperio y los nuevos bárbaros: El abismo del Tercer Mundo*. Madrid: Rialp.
- Senent de Frutos, J. A.** (2004). *Filosofía para la Convivencia: Caminos de Diálogos norte-sur*. Sevilla: MAD.
- Sousa Santos, B.** (2008). *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: CIDES-UMSA/CLACSO/Plural.
- Viaña Uzieda, J.** (2009). *La Interculturalidad como herramienta de emancipación: Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración – Convenio Andrés Bello.
- Walsh, C., Schiwy, F. y Castro-Gómez, S.** (eds.) (2009). *Indisciplinar las ciencias sociales - Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo Andino*. Quito: UASB/ Abya Yala.

En torno a la cuestión del concepto de cultura

Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural

Raúl Fornet-Betancourt

Observación preliminar

Desde hace ya varios años se viene haciendo la constatación, y me parece que con razón, de que el concepto de cultura se utiliza en forma inflacionaria, y eso, en los más distintos significados. Por eso quisiera indicar de antemano que el presente artículo no tiene la intención de fomentar ese uso inflacionario del concepto de cultura, ofreciendo tal vez aquí una variante más de lo que deba entenderse por cultura. Las siguientes consideraciones renuncian a tal intento de manera consciente, pero también a la reconstrucción del debate entre las distintas posturas de los numerosos planteamientos teórico-culturales actuales.

Las consideraciones que plantearemos a continuación a modo de tesis, quieren retomar, únicamente, un solo aspecto concreto de este complejo temático poco claro. Me refiero a la crítica, mejor dicho, al reproche que hacen los representantes de las posturas transculturales a la interculturalidad.

Ya se sabe que los defensores de la transculturalidad reprochan a los “interculturalistas” el entender la cultura como “esferas”, “islas” o “contenedores”, es decir, como entidades homogéneas que no poseen sólo características acabadas y definidas esencialmente, sino que además representan

puntos de referencia seguros y obligatorios para la formación de la identidad de sus miembros. Dicho con otras palabras, el reproche ya conocido de la transculturalidad consiste en sostener que la interculturalidad trabaja todavía con un concepto de cultura que desconoce por completo la historicidad y la flexibilidad de las culturas y que, por consiguiente, ontologiza los desarrollos y los procesos culturales⁶⁷.

En mi opinión, este reproche pone de manifiesto, sin embargo, que se ha malentendido o apenas se ha tomado nota de las concepciones sobre la cultura desarrolladas por la filosofía intercultural. Sea como fuere, se trata aquí de evitar toda polémica, y de ahí que las siguientes tesis se concentran en la tarea de aclarar la postura de la filosofía intercultural, teniendo como fondo el reproche ya mencionado por parte de la teoría transcultural de la cultura.

I

Partiremos de la idea del filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955) de que las culturas de la humanidad son manifestaciones históricas que se han desarrollado, sin excepciones, a partir de la lucha diaria por superar todos los problemas de la vida (desde el sentido de la vida hasta los problemas sociales). Al respecto Ortega y Gasset habla en forma metafórica de las culturas en el sentido de “ejercicios de natación”, a través de los cuales los seres humanos tratan de “salir a flote” (Ortega y Gasset, 1983: 397).

Esto quiere decir que los elementos de la contextualidad y la historicidad forman parte fundamental del término de cultura tal como lo utiliza la filosofía intercultural, es decir, como los elementos que arraigan cada desarrollo cultural en la vida concreta, insegura y abierta de los seres humanos. De ahí se deduce lo siguiente:

67 A modo de ejemplo, dos citas que aclaran el reproche mencionado. “El concepto de la interculturalidad ni siquiera hace un intento por superar la idea tradicional de cultura, sino que trata solamente de completarla y amortiguar sus consecuencias problemáticas. Reacciona al hecho de que la condición esférica de las culturas lleva forzosamente a conflictos interculturales. Las culturas que están concebidas como islas o esferas pueden sólo, según la lógica de su concepto, destacarse una de la otra, subestimarse, ignorarse, difamarse o combatirse mutuamente, pero no en cambio complementarse o intercambiarse” (Welsch, 1995). “El concepto de transculturalidad ya no supone pues, a diferencia del de la interculturalidad, que las culturas son unidades homogéneas en límites estables. Los límites ya no están dados por las naciones, la etnia, la religión, la tradición ni tampoco por identidades homogéneas en primera persona, sino que se originan y cambian en la dinámica y complejidad de redes coexistentes y flexibles entre seres humanos” (Sandkühler, 2002).

II

Las culturas son siempre más que sus tradiciones desarrolladas y más o menos estables. Es verdad que no hay cultura sin tradición, pues el desarrollo de la cultura, independiente de cómo se la defina, requiere de la memoria y de experiencias conjuntas compartidas. Y éstas son la base que conforma la tradición. Sólo que la formación de tradiciones no significa el punto final en el desarrollo de una cultura. Las tradiciones dan personalidad y contorno a las culturas, pero no significan en modo alguno el fin de su desarrollo. Esto, por una parte, porque en cada cultura puede surgir más de una tradición. Cada cultura conoce, en efecto, una pluralidad de tradiciones que luchan por definir lo respectivamente “propio”. En cada cultura, por tanto, se puede hablar de un conflicto entre tradiciones, que es muchas veces un conflicto por el poder, y que no sólo debe entenderse de manera práctica, sino también hermenéutica, debido a que se trata, también, de la lucha por la hegemonía de la interpretación.

Y, por otra parte, porque los miembros de una cultura determinada no simplemente “heredan” su cultura. Para que sea “nuestra”, la cultura en que nacemos, necesitamos ser “criados” en ella. La cultura, por muy tradicional que se la entienda, es y se desarrolla por transmisión; una transmisión que se lleva a cabo a través de procesos de socialización complejos en la familia, en la escuela, en las “instituciones culturales”, etc., y de ahí también que la apropiación se lleve siempre a cabo bajo condiciones de posible crítica.

III

Las culturas, al igual que los mismos seres humanos que se entienden y reconocen como miembros de una cultura determinada, no solamente se encuentran en un mundo que nunca determinan por completo, sino que están además en un tiempo que nunca les pertenece por completo. Pues la contextualidad de las culturas ya mencionada, expresa ante todo su arraigo en el mundo de la vida (*Lebenswelt*) de los seres humanos, implica también como una de sus dimensiones constitutivas la *situacionalidad* de las culturas, es decir, el hecho justamente de ese estar-en-el-mundo y estar-en-el-tiempo; y ello como expresión precisa de la peculiaridad de que las culturas son lo que son, sólo según la situación del mundo y según la signatura del tiempo. Por consiguiente, que las culturas también están en *situaciones* significa que están constantemente “bajo presión”. Para aclarar esta idea quisiéramos remitir únicamente a la palabra “modernización”. En lo fundamental se ve que el proceso que resume dicha palabra nos confronta con la dialéctica entre innovación y tradición en

cada una de las culturas, así como con el trato de cada una de las culturas con esta dialéctica, en la cual, por cierto, se refleja la verdadera *situación* en la que se encuentra cada cultura (Fornet-Betancourt, 2001).

IV

Que los seres humanos pertenezcan y vivan dentro de culturas, que a su vez están siempre en *situaciones*, es un hecho que tiene además por consecuencia para los miembros de cada cultura, que el modo y la manera de cómo las culturas están a su disposición (también aquellas que son denominadas “propias”) ⁶⁸ no es el de una “despensa” que está disponible en cada momento. Es decir, que las culturas no deben confundirse con una suerte de “reserva” de la que uno simplemente puede hacer uso, o bien, encontrar en ella lo “correcto” sin mayor esfuerzo. Esto vale sobre todo para la relación con las tradiciones de una cultura. Pues el acceso a la tradición está mediado siempre por la *situación* en la que se encuentra la cultura.

Así pues, no podemos entender la tradición como una “pensión cultural”, por decirlo así, de la cual debemos vivir. Hay que mirarla más bien a la luz de la *situación* de la cultura y confrontarla con las preguntas que de ahí resultan, para decidir si y cómo se confirma la tradición, o si se debe modificar.

V

Al destacar la contextualidad y la situación como dimensiones que forman parte constitutiva de todo proceso cultural creador, resulta para la comprensión de la cultura -desde un punto de vista intercultural- la necesidad de problematizar cada concepto de cultura que exija definir la cultura sólo de manera “cultural”, es decir, con un término (cultural) definitivo. Siguiendo a Ralf Konersmann cabe más bien hablar aquí de cultura como “metáfora” y “puente”, y explicar con sus mismos términos que la cultura “estará abierta a todo lo que se origine a partir del hacer y ejecutar, además de lo expresamente pretendido y que se hace notar como consecuencia secundaria de los hechos. Más allá de lo disponible en forma casual comprende (la cultura) la abundancia de la diferencia entre lo logrado y aquello que alguna vez debió haber sido – subjetivamente – y podría haber sido – objetivamente –. La «cultura» es aquella perspectiva que permite que el mundo se presente en estado de contingencia” (Konersmann, 1960: 350).

⁶⁸ Quisiera añadir que ya Hölderlin señaló la difícil tarea del trato abierto con lo propio. (Hölderlin, 1801). Ver además el comentario de Martin Heidegger (Heidegger, 1988: 123 y sgs.)

Desde el punto de vista de la filosofía intercultural preferiríamos hablar de un programa de “desculturalización” de todos los términos y metáforas sobre la cultura, ya que se parte de la suposición de que todos los conceptos que hasta ahora han sido centrales están cargados de connotaciones monoculturales (incluso eurocéntricas). A partir de la problematización del concepto de cultura debería resultar, por consiguiente, una deconstrucción de nuestras ideas de cultura, la cual en este sentido surte un efecto “desculturalizante” en tanto analiza -sobre la idea de la materialidad contextual, situacional y fundante de la vida de los seres humanos- la supuesta solidez cultural y la fijación de los conceptos de cultura como resultado de decisiones tomadas en la ya anteriormente mencionada lucha de poder. Así se libera a la cultura de su concepto, concretamente, de su “imagen conductora” (Leitbild) y se reubica en un proceso histórico a partir del cual puede obtener un acceso plural a su propia génesis. Y con ello se puede mostrar que las culturas no solamente reflejan la contingencia del mundo, sino que ellas mismas son contingentes, a pesar de las formaciones aparentemente estables con que se presentan hoy en día.

En este sentido se entiende también el programa de “desculturalización” de los conceptos de cultura, como un método con cuya ayuda se puede evitar tanto la sacralización de tradiciones culturales, como también la instrumentalización de lo “propio” a través de la preponderancia de grupos políticos sociales dominantes.

VI

Como consecuencia concreta de este último aspecto hay que considerar, por otra parte, el aspecto de que la historia de la evolución de cada cultura debe ser interpretada siguiendo el hilo conductor de la dialéctica de opresión y liberación, o sea, en el sentido de una dialéctica que caracteriza sobre todo el desarrollo al interior de los “límites” de las culturas (propias) (Fornet-Betancourt, 1998: 42 y ss.).

Las culturas no solamente conocen muchas tradiciones y muchas alternativas para su desarrollo “propio”. Del mismo modo, conocen muchos lugares sociales. Es más, su diversidad interior tiene que ver básicamente con las diferencias sociales de sus miembros. Para ser breve, existe un “arriba” y un “abajo” en las culturas, el cual indica que las culturas ni suponen homogeneidad social ni la establecen en el transcurso de su desarrollo. En otras palabras, hay que interpretar las culturas según las tensiones y las contradicciones que traen consigo las diferentes situaciones sociales de sus

miembros; y que frecuentemente tienen por consecuencia la división entre una cultura de las elites y una cultura del pueblo o de la “gente simple”, siendo la primera aquella que se presenta en público (televisión, medios, etc.) como *visiblemente* dominante, mientras que la segunda es marginalizada, incluso ignorada a veces por completo como cultura.

Desde el punto de vista de la dialéctica de opresión y liberación, la contradicción entre pobre y rico es así parte de la génesis de cada cultura. Con ello no solamente se dice que esta contradicción es fundamental para el análisis de tradiciones sepultadas (Benjamín, 1980: 691 y ss.), sino también, que sin esta contradicción la participación social diferente en la cultura no se podría explicar.

VII

La interacción dialéctica entre cultura y sociedad, mejor dicho, entre proceso cultural y orden social, ha sido apuntada en el párrafo anterior sólo bajo el punto de vista de su significado para una comprensión histórica dialéctica de la importancia de las contradicciones sociales en el desarrollo interno de cada una de las culturas (de la cual, desde luego, también forma parte el conflicto entre los distintos programas políticos de una sociedad). Pero hay que tener en cuenta, que dicha interacción entre cultura y sociedad es el horizonte desde el cual hoy en día se debe debatir la “otra” cara de este desarrollo.

Me refiero a la postura, en todo caso, a la función de las culturas en el contexto actual de la así llamada “sociedad mundial” o de la humanidad globalizada. Junto con las tensiones que llevan y reproducen “dentro” de su “particularidad” histórica, las culturas están expuestas hoy en día a las tensiones específicas que resultan de la dinámica de una “sociedad mundial” cada vez más acelerada y que las enfrenta al dilema, resumido en forma acentuada, de adaptarse (corriendo el riesgo de nivelarse completamente) o de perder toda importancia mundial constitutiva.

Acaso pueda pensarse que esta “alternativa” es una exageración desmedida; pero hay que tener en cuenta que el fenómeno que hoy en día llamamos “sociedad mundial” o humanidad globalizada, en el fondo, es un “mercado mundial”, que se ha hecho posible debido a la expansión de occidente y que nivela la diversidad cultural de tal modo que no puede arreglárselas sin la imposición de las formas de vida y los modelos consumistas occidentales.

Esta realidad hoy en día forma parte de las condiciones en las cuales se da el encuentro entre las culturas en el contexto de la así llamada “sociedad mundial”.

Y es por eso que debemos preguntarnos aquí cómo es posible la interacción entre la cultura y la sociedad bajo estas condiciones. Sin embargo, hay que debatir esta pregunta detalladamente en el sentido preciso de tratar el nuevo desafío como la posibilidad de la “sociedad mundial”, de tal manera que las culturas mantengan todavía abierto el camino para un desarrollo libre y de autodeterminación.

Reconocemos que la búsqueda de esta posibilidad presupone, lógicamente, la opinión de que las culturas poseen una cierta “identidad”, que -si bien es histórica, compleja y ambivalente- contiene puntos de referencia contornados para todas las áreas de vida de los seres humanos y que, por consiguiente, puede actuar como horizonte de identificación común. Pero esta idea no significa un retorno a la teoría cultural ontológica o esencialista. No se trata de determinar con ello la “naturaleza” de las culturas; sino más bien de tener en cuenta su historia, concretamente su historicidad, al respetar su *evolución* y darles la posibilidad de decidir por sí mismas, si y de qué manera, lo evolucionado forma parte del desarrollo ulterior.

Ante la presión homogeneizante que genera la “sociedad mundial” actual bajo la hegemonía de Occidente, no hay que reaccionar con una “vuelta a la identidad” de manera temerosa y “xenófoba”, sino con el reconocimiento de perfiles históricos y culturales, pero que no deben ser entendidos justamente como “oasis de identidad” dentro de cuyos límites podemos retirarnos. Por el contrario, significan puntos históricos, a partir de los cuales se determina la “salida hacia...” y a partir de los cuales uno puede desarrollarse participativamente en la “sociedad mundial”.

Es por eso que, en este nivel de búsqueda de una posibilidad de interacción abierta entre las culturas y la “sociedad mundial”, el reconocimiento de la identidad histórica, no sea un rechazo al diálogo. Es, más bien, la condición para encuentros dialógicos en cuyo curso puede muy bien evidenciarse que el postulado de Arnold Gehlen, sobre el carácter definitivo de la fijación civilizadora de la humanidad (Gehlen, 1963: 311-328.) – en sentido occidental, no es más que un prejuicio eurocéntrico y que el futuro, en relación a esto está abierto. Mas la verdadera pregunta aquí es si se quiere esta alternativa política y cultural de un mundo realmente diverso y si podrá imponerse a la situación del poder hegemónico actual.

VIII

Desde el punto de vista de la filosofía intercultural, el camino más apropiado para realizar esta posibilidad histórica no puede ser otro que el camino del diálogo intercultural; pero no como diálogo entre identidades o culturas que se comprenden como unidades acabadas, sino como un diálogo justamente entre formaciones históricas que se transmiten mutuamente su historia, conscientes de su propia historicidad; es decir, narrándose sus *génesis* y dando a conocer abiertamente la contingencia y ambivalencia de *lo logrado* en sus formaciones, esto es, de lo que *han llegado a ser*.

Dicho en pocas palabras, se trata de un diálogo entre identidades en proceso que ven en su intercambio la posibilidad de una fuerza alternativa que cambie el mundo. Ese es el objetivo del diálogo intercultural. Y es por este motivo que destaca el camino hacia una transformación del mundo a partir de la diversidad de la herencia humana y del desarrollo de la diversidad en un mundo pluralista, en el cual la diferencia es la fuerza histórica y no se reduce a “folklore”.

El diálogo intercultural, como diálogo entre culturas conscientes de su historicidad, es un proceso de enriquecimiento y transformación mutuo de las culturas en sus formaciones respectivamente logradas. No obstante, este proceso no debe ser entendido como una finalidad en sí. Eso porque la transformación cultural debe tener finalmente por objetivo el mejoramiento del ser humano y, por consiguiente, el del mundo histórico. En este sentido sostiene la filosofía intercultural la tesis de que la verdadera finalidad del diálogo intercultural es el “ennoblecimiento” del ser humano y del mundo, no el “embellecimiento” o la “ampliación” de identidades culturales, porque es precisamente el instrumento para la realización de la diversidad en el mundo histórico contemporáneo.

IX

Como se trata del futuro histórico de una humanidad que posibilita muchos mundos y, al mismo tiempo, concibe la convivencia como una solidaridad en y entre la diversidad real de sus mundos, es que la filosofía intercultural pone de relieve, además, no sólo la importancia política que tiene el diálogo intercultural. Del mismo modo, destaca de manera consecuente la centralidad de la dimensión política en las culturas. La cultura también implica la política o, dicho de otra manera, no hay cultura sin percepciones políticas. De ahí que

el diálogo de las culturas significa también un diálogo entre ideas políticas. Me parece que recordar esto hoy en día, en el contexto de la globalización de estrategias políticas neoliberales, es más que nunca imprescindible. Pues sólo si esta dimensión es el punto central del diálogo intercultural podrá ser posible hacer del diálogo de las culturas un *medio* como alternativa social y mundialmente relevante. Y precisamente eso es lo importante hoy en día.

Observación final

Las consideraciones que hemos presentado hasta aquí para clarificar el concepto de cultura, se entienden—como ya había dicho al inicio—como un intento de respuesta al reproche transcultural, el cual alega que la interculturalidad sostiene una concepción esencialista, ontologista y tradicionalista de la cultura. Y me permito suponer que las explicaciones expuestas han logrado demostrar que la interculturalidad entiende la cultura de manera histórica y además, porque piensa, precisamente, la historicidad de las culturas de manera concreta, rechaza la visión de un mundo híbrido.

La interacción cultural (si es realmente interactiva, es decir, si sucede bajo condiciones de igualdad —y de ahí la insistencia en la ya antes mencionada dimensión política—) no conduce a una disolución de todo tipo de referencias de identidad y memorias, sino más bien a una nueva formación de las diferencias tanto en su “propia” historia como también con respecto a su relación con los otros y sus historias.

La interculturalidad no se despidе, pues, de las culturas, sino que ve justamente en su historicidad la condición para configurar siempre nuevamente sus formas transmitidas. La historicidad de las culturas quiere decir que las culturas se encuentran en una relación que es históricamente relativa, tanto con respecto a sí mismas como con las otras. Y esto, por otra parte, significa que la relación misma entre las diferencias culturales es relativa.

(Traducción del alemán de Paula Cárcamo Crespo)

Bibliografía

- Benjamín, W.** (1980). “Über den Begriff der Geschichte”, En: *Gesammelte Schriften*, tomo I-2, *Abhandlungen*. Frankfurt/M.
- Ortega Y Gasset, J.** (1983). “Pidiendo un Goethe desde dentro”. En: *Obras completas*, tomo 4, Madrid: Revista de Occidente.

- Fornet-Betancourt, R.** (1998). Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs En: *Polylog 1: Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, pp. 38-53.
- Fornet-Betancourt, R.** (Ed.) (2001). *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*. Tomo 11. Frankfurt/M.
- Gehlen, A.** (1963). Über kulturelle Kristallisation“. En: *Studien zur Anthropologie und Soziology*. Neuwied. Pp. 311-328.
- Heidegger, M.** (1988). Hölderlins Hymne «Andenken». En: *ibid.: Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, volumen 52. Frankfurt/M, pp. 123 y ss.
- Hölderlin, F.** (1801). *Brief an Böhlendorf vom 4. Dezember*
- Konersmann, R.** (1996). Kultur als Metapher. In Ralf Konersmann (Ed.), *Kulturphilosophie* Leipzig: Reclam, pp. 327-354.
- Sandkühler, H-J.** (2002). *Pluralismus, Wissenskulturen, Transkulturalität und Recht*. Disponible en: <http://www.unesco-phil.uni-bremen.de/texte/Regenbogen-FS-2002.pdf>
- Welsch, W.** (1995). *Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen*. En: *Zeitschrift für Kulturaustausch, Migration und kulturellen Wandel*.

La interculturalidad como lucha contrahegemónica

Fundamentos no relativistas para una crítica de la superculturalidad

Luis Claros y Jorge Víaña

Introducción

Este ensayo parte del reconocimiento de la urgencia de construir un proyecto crítico de la superculturalidad⁶⁹. Al mismo tiempo, se reconoce que una de las críticas más pertinentes a dicha superculturalidad es la realizada por el proyecto de la interculturalidad. Lo que nos propusimos aquí es contribuir a impulsar dicho proyecto, y consideramos que la mejor forma de realizar un aporte es pensar a fondo las condiciones, límites y potencialidades de la interculturalidad de la forma en que es planteada por sus más críticos representantes.

Pensar a fondo las condiciones, límites y potencialidades del proyecto intercultural, significa analizar en profundidad el discurso de la interculturalidad tal como está tejido hoy en día. El análisis que realizamos mostró -como primera tesis de este ensayo- que la interculturalidad entendida como diálogo entre culturas diversas tiene como fundamento una concepción de la cultura que termina mermando la potencialidad crítica del proyecto intercultural. El problema radica en que el proyecto intercultural parte de la idea de que las culturas son totalidades estructurales que determinan

⁶⁹ Josef Estermann señala que la “ideología super-cultural presupone que la super-cultura (en este caso: la occidental) por su superioridad no sólo tiene que ser el árbitro entre las culturas (*tertium mediatonis*), sino la meta o ideal para todos los pueblos pre- o no-occidentales... La globalización neoliberal es un proyecto super-cultural” (Estermann, 2006a: 44)

los comportamientos de los sujetos que son parte de ellas. En este ensayo mostramos que dicha concepción de cultura, si bien es muy útil para criticar toda pretensión supercultural, conduce de forma inevitable a un relativismo cultural, y más aún, mostraremos que el propio concepto de cultura tiene raíces y consecuencias conservadoras, y hasta reaccionarias.

Es por ese motivo que en este ensayo realizamos un análisis del concepto de cultura, para encontrar alternativas que nos permitan superarlo. La búsqueda de la superación del concepto de cultura nos condujo a dos tareas fundamentales y de gran complejidad: a) buscar alternativas teóricas que nos brinden una nueva concepción de la verdad que esté más allá del relativismo y del universalismo, y b) realizar una crítica del modelo de la totalidad que quiebre la idea del determinismo estructural. El resultado de estas dos tareas fundamentales fue una concepción de la interculturalidad que se aleja de las concepciones convencionales que la ven como el diálogo entre culturas y muestra que su condición de posibilidad y su esencia radican en la crítica radical del orden dominante. Que la interculturalidad sea necesariamente crítica radical del orden dominante no es sólo un deseo, sino algo que deriva de forma necesaria de los argumentos que aquí desarrollamos. La conclusión de este ensayo es que la interculturalidad es –prácticamente, por definición– lucha contrahegemónica.

Consideramos importante resaltar el hecho de que el análisis aquí desarrollado continúa las reflexiones realizadas anteriormente en dos artículos⁷⁰ destinados a identificar y repensar los problemas y potencialidades del proyecto intercultural. La intención es asumir con emoción y seriedad un proyecto que se plantea como alternativa crítica a la sociedad capitalista y colonial. Dicha forma de asumir el proyecto intercultural significa como primera tarea identificar los problemas inherentes al planteamiento de la interculturalidad tal como se estaba constituyendo. En uno de los dos artículos mencionados se analizó el caso específico de la filosofía intercultural (en la cual convergen los intentos más sistemáticos por construir una interculturalidad crítica) y el problema de la inconmensurabilidad que emergía del propio planteamiento de la filosofía intercultural. El resultado fue una tarea pendiente, y se concluía dicho artículo de la siguiente manera:

No se debe olvidar que la filosofía intercultural es un proyecto naciente, proyecto que debe ser encarado con mucha seriedad, tanto por las pretensiones de gran alcance que se plantea como

⁷⁰ Dichos artículos son: “La viabilidad de la filosofía intercultural. Un estudio a la luz del escollo de la inconmensurabilidad” de Luis Claros, y “Reconceptualizando la interculturalidad” de Jorge Viaña, ambos publicados en el 2008.

por la urgencia con la que se presenta. La discusión que los autores de dicho proyecto han puesto sobre el tapete no puede ser dejada de lado y puede brindarnos claves para el análisis del rol de la filosofía y sus condiciones de posibilidad. Tal vez la continuación de esta discusión termine superando el escollo de la inconmensurabilidad al tiempo que preserva el proyecto de la filosofía intercultural. Tal vez, el escollo no se supere y otras formas estratégicas deban ser pensadas a la luz de sus condiciones y objetivos. Tal vez la superación del escollo de la inconmensurabilidad implique una transformación más radical de la forma de entender lo que es conocer (y reconocer) generando otros espacios, donde hablar de *filosofía* intercultural no tenga sentido y no deba tenerlo. Quizá la *filosofía* sea la que deba disolverse. Pero estas posibilidades sólo serán apreciadas a la luz de las futuras discusiones a las que ha dado lugar el solo hecho de hablar de filosofía intercultural. (Claros, 2008: 34)

Esta tarea pendiente para futuras discusiones implicaba un intento de reconceptualización de la interculturalidad, tal era el propósito fundamental del segundo artículo mencionado, en el cual se partía del reconocimiento de que:

La necesidad de redefinir y de replantearse la “interculturalidad” en su noción y uso dominantes, se ha vuelto una urgencia...

La noción de interculturalidad, en su acepción dominante, pretende ser el sustituto de la noción de multiculturalidad, manteniendo el mismo horizonte y fundamentos conservadores. (Viaña, 2008: 297)

En este ensayo, partimos de los pasos ya dados en esa búsqueda urgente de redefinir la interculturalidad. Pero al radicalizar el análisis de esos dos intentos anteriores, necesariamente reformulamos en unos casos, y desplazamos en otros, el uso de ciertos términos que persistían y que se revelaban deudores de ciertas concepciones que fueron mostrando su inconsistencia o su carácter conservador. Nos place a continuación mostrar la argumentación y el resultado de este nuevo análisis, que seguramente, una vez más, dejará muchas tareas pendientes.

1. El llamado a la interculturalidad y la concepción estructural implícita

Hoy, diferentes enfoques cuestionan la forma actual en que se produce el conocimiento y se lo transmite. Lo que más se critica es la pretendida universalidad de los conocimientos, prácticas políticas, etc., que genera el occidente moderno. La alternativa que generalmente se ha planteado frente

a la pretendida universalidad ha pasado por el reconocimiento de una multiplicidad de otras formas de conocer y practicar la política, la economía, etc., que han sido integradas bajo el concepto de cultura. Es decir, se concibe la existencia de unidades diferenciadas denominadas culturas las cuales en su interior definen formas específicas de conocer y practicar la política, la economía, etc.

Una vez que se plantea la existencia de diversas unidades denominadas culturas, en cuyo interior se define y valora los conocimientos y prácticas, ninguna de estas puede ser considerada superior, por tanto, en la crítica a este pretendido universalismo, los conocimientos y prácticas surgidos dentro de una cultura no pueden medirse en relación a otros, porque no existe una escala universal que sirva de unidad general de medida. El reconocimiento de esta pluralidad de unidades delimitadas llamadas culturas quiebra la pretendida validez universal de los patrones de funcionamiento de cualquier otra cultura, al tiempo que tiende a un relativismo en el cual las culturas quedan como unidades completamente autosuficientes y aisladas.

La interculturalidad se planteó como un proyecto alternativo que critica a la denominada superculturalidad, pero sin caer en un relativismo paralizante, y es justamente la tensión que existe entre el universalismo y el relativismo lo que de cierta manera caracteriza este proyecto.

A continuación, veremos cómo se articula este llamado a la interculturalidad tomando como ejemplo dos casos representativos que no se considera como interculturalistas propiamente dichos, para luego mostrar cómo es concebida la interculturalidad por algunos de los impulsores directos del proyecto intercultural. El propósito de analizar ambas fuentes, desde las cuales se hace un llamado a la interculturalidad, es ver cómo se ha conformado y generalizado el uso del concepto de interculturalidad, cuyo eje fundamental -tanto en la versión conservadora y dominante como en algunas corrientes más críticas- es el énfasis en el diálogo entre culturas.

Los dos casos que mencionaremos—no provenientes de los interculturalistas—corresponden a dos terrenos teóricos distintos pero convergentes: la epistemología de las ciencias sociales (tomamos el informe de la Comisión Gulbenkian, coordinado por Wallerstein) y una vertiente de la sociología crítica (el representante que aquí analizamos es Boaventura De Sousa Santos). En el informe de la Comisión Gulbenkian, que propone una reestructuración de las ciencias sociales, se evidencia la tensión que subyace en el llamado a la interculturalidad: por un lado, se manifiesta la existencia de diferentes formas legítimas de ver el mundo pero, por el otro, se evidencia que dicho

reconocimiento implica el problema de la comunicación entre las diferentes formas de ver el mundo. En el informe mencionado se puede leer:

la cuestión que se nos plantea es la de cómo tomar en serio, en nuestra ciencia social, una pluralidad de visiones del mundo sin perder el sentido de que existe la posibilidad de conocer y realizar escalas de valores que puedan efectivamente ser comunes o llegar a ser comunes a toda la humanidad. (Wallerstein, 1997: 95)

La disyuntiva es clara: cómo afirmar la pluralidad de producciones de significado sin renunciar a la idea de la comunicación conducente a un consenso, cómo construir esta “escala de valores que puedan ser comunes o llegar a ser comunes a toda la humanidad”. Salta a la vista la pregunta de si esto es posible, bajo qué forma concreta podría darse y qué consecuencias traería. De hecho, una consecuencia podría ser la reactualización y recaída en una variante de noción universal que sería más negativa que beneficiosa.

Son dos los momentos teóricos mediante los cuales la Comisión llega al reconocimiento de la pluralidad de visiones del mundo y que revelan al mismo tiempo la concepción estructural subyacente:

- a) La acción de todo sujeto se encuentra necesariamente enmarcada en determinado contexto físico y social.
- b) Incluso los conceptos fundamentales de tiempo y espacio son construcciones sociales. Por tanto, todo concepto y percepción del mundo surge en contextos determinados y, existiendo diferentes contextos sociales, se deduce que existen diferentes conceptos y percepciones del mundo.

El hecho de que la determinación contextual de los conceptos implique un problema para la comunicación entre sujetos de diversos contextos, nos muestra que se concibe al contexto como un espacio de articulaciones en el cual los conceptos sólo adquieren sentido por las relaciones que entablan con los diversos elementos del contexto. Es representativo de esta concepción totalmente contextual y relacional del surgimiento de conceptos el reconocimiento de la estructura lingüística como determinante del significado: “La elección de la lengua a menudo predetermina el resultado” (Wallerstein, 1997: 96). Esta es precisamente una concepción estructural, es decir, el conjunto de relaciones dentro de una unidad –llamada cultura- es la que otorga sentido a cada uno de los elementos que componen dicha unidad.

Antes de mostrar, con mayor profundidad, en qué consiste lo que aquí llamamos concepción estructural y los dilemas que nacen de dicha concepción,

mostraremos cómo ésta se encuentra también presente en el llamado a la interculturalidad proveniente de la sociología crítica de De Sousa Santos.

En su crítica a la monocultura de lo que el llama razón metonímica (el designar una cosa con el nombre de otra), Boaventura De Sousa Santos propone una sociología de las emergencias que tiene como objetivo “transformar las ausencias en presencias” (De Sousa, 2008: 91), lo cual tendría como resultado la diversificación de experiencias disponibles. De Sousa Santos visibiliza en dicha diversificación “el problema de la extrema fragmentación o atomización de lo real” (De Sousa, 2007: 110), ante la cual propone como solución el trabajo de traducción. Define éste como: “el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo” (De Sousa: 112). Una vez más el problema consiste en el reconocimiento de diversas formas de interpretar el mundo y la posibilidad de la comunicación recíproca de lo que denominamos diferentes culturas.

De Sousa Santos va más allá en la discusión de la posibilidad de la inteligibilidad recíproca al mencionar la *hermenéutica diatópica*⁷¹ -que se basa en la identificación de *isomorfismos*⁷² a través de *equivalentes homeomórficos*⁷³- como vía para generar dicha inteligibilidad. Raimon Panikkar desarrolló aquellos conceptos y definió a los equivalentes homeomórficos como equivalentes no conceptuales sino funcionales, como la identificación de funciones equiparables y no como traducciones literales (Pannikar, 2000). Lo que se infiere de este planteamiento es, una vez más, que los conceptos aislados de las estructuras en las cuales mantienen determinadas relaciones carecen de sentido, y que por tanto, lo que se debe procurar es buscar equivalentes entre conjuntos de articulaciones, de manera que el concepto en cuestión esté regido por un mismo juego de roles. La imposibilidad de toda traducción meramente conceptual evidencia el peso

71 *Hermenéutica diatópica* se puede definir de forma general como la posibilidad de reunir en diálogo a dos o más “culturas” que puedan interpretarse sólo desde el hecho fáctico y obligatorio de la emergencia de un mito o evento que posibilita el entrar en comunión y producir un horizonte común de inteligibilidad. Esta idea esta también más o menos presente en la obra de Gadamer, bajo la idea de fusión de horizontes.

72 Un isomorfismo significa que existe igualdad de forma entre dos estructuras diferentes. En este caso se trataría de dos estructuras de comprensión del mundo que por no poder ser traducidas exactamente se intenta encontrar conjuntos de significados que estén en una relación similar a otro conjunto de significados en la otra visión del mundo.

73 Un equivalente homeomórfico sustituye a la traducción por ser ésta imposible sin pretender ser traducción. Es un símbolo, concepto o palabra que realiza sólo una función similar en otra “cultura”. Por ejemplo el equivalente homeomórfico de “Derecho”, que no existe en la cultura Hindú, sería *Swadharma* y el equivalente homeomórfico de “ley” en la cultura de los Iroqueses de Norteamérica sería en su lengua más o menos “*paz cósmica*”. Pero como se ve “la ley” o “el derecho” están definidas desde otra visión del mundo, primero es impensable definir las antropocéntricamente y menos aun en función a lo que nosotros llamamos “Estado nación”, es decir, como compuesto por individuos supuestamente “soberanos”. (Nicolau y Vachon, 1996)

de la concepción estructural sobre la noción de cómo surgen los sentidos de toda enunciación, y por tanto, la única forma de proceder a la traducción sería mediante el hallazgo de estructuras isomórficas; veremos los problemas de dicho intento en el acápite donde se analiza el tema de la determinación estructural.

Sintetizando lo dicho hasta aquí, la necesidad del llamado a la interculturalidad parte de las siguientes concepciones generales: los contextos donde se produce visiones del mundo son conjuntos holísticos, y por tanto no existen criterios universales supraculturales que puedan actuar como jueces de la validez de diferentes conocimientos. De acuerdo a esto, las culturas son vistas como estructuras inicialmente separadas que articulan a su manera diferentes visiones del mundo. El problema que surge, entonces, sería la generación de una verdadera comunicación entre estas diferentes estructuras generadoras de significación. Las soluciones propuestas son más manifiestas sobre la necesidad de comunicación y de construcción de puentes, que una discusión más profunda sobre las posibilidades de dicha comunicación.

2. Los interculturalistas y el problema de la comunicación entre culturas

Estos conjuntos holísticos, estas unidades estructurales que articulan diferentes visiones del mundo, son las denominadas culturas, en el enfoque de algunos interculturalistas representativos como Raúl Fonet-Betancourt, Josef Estermann, Raimon Panikkar, Ricardo Salas, Diana de Vallescar y Franz Wimmer. Ahora analizaremos en mayor detalle el concepto de interculturalidad tal como lo desarrollan quienes conciben la propuesta intercultural como una de las mejores herramientas para cuestionar y superar la violencia de la expansión universalista de la denominada modernidad occidental.

Fonet-Betancourt señala que lo intercultural exigiría “aprender a pensar de nuevo” saliendo de los esquemas de construcción teórica propios de la cultura occidental⁷⁴, que son por tanto, monoculturales. Esta exigencia surge de la misma concepción de los autores mencionados: si los conceptos sólo adquieren sentido en el conjunto de relaciones al interior de una cultura, entonces toda definición dada de interculturalidad obedece a determinada cultura y por tanto sería monocultural, lo cual a su vez atentaría al proyecto mismo de la interculturalidad, que propone el surgimiento de toda construcción a partir del diálogo entre culturas y no lo predetermine monoculturalmente.

Si lo intercultural no puede definirse previamente al diálogo entre culturas, y si a su vez dicho diálogo es un momento a construir, se deduce que lo intercultural

⁷⁴ Occidental “se refiere aquí a la tradición cultural dominante que se impone en los procesos de institucionalización y que resulta opresora incluso para otras tradiciones también occidentales”. (Fonet-Betancourt, 2003a: 15).

no sería algo a ser constatado, sino una intención, un proyecto en construcción. Habría que entender “lo intercultural como *proyecto cultural* compartido que busca la recreación de las culturas a partir de la puesta en práctica del principio del reconocimiento recíproco”. (Fornet-Betancourt, 2004: 9).

Este proyecto busca el diálogo y la comunicación entre culturas para construir un espacio común de convivencia armónica entre y con las diferencias. Como se puede apreciar, el planteamiento de definir lo intercultural sólo a partir del diálogo entre culturas nos brinda ya una primera definición de lo intercultural. El primer momento de esta definición muestra que la interculturalidad es:

...una nueva toma de conciencia cada vez más nítida de que todas las culturas están en un proceso de gestación de sus propios universos de sentido, y que no existe la posibilidad teórica de subsumir completamente al otro en mi sistema de interpretación. (Salas, 2006: 59)

Lo que muestra esta primera definición de Ricardo Salas es que -como señala Raimon Panikkar- la interculturalidad “surge de la conciencia de la limitación de toda cultura” (Panikkar, 2006: 130). Pero lo característico de la interculturalidad es que no se queda en asumir que cada cultura es limitada y gesta sus propios universos de sentido, no se restringe a la afirmación de que ninguna cultura puede considerarse superior a otra, sino que se caracteriza por dar un paso desde la concepción de las culturas como universos productores de sentido hacia la búsqueda del diálogo entre dichos universos:

La interculturalidad no puede limitarse a reconocimiento, respeto y eliminación de discriminaciones, la interculturalidad implica un proceso de intercambio y comunicación partiendo de los patrones estructuradores de cada cultura superando el prepotente prejuicio de que la verdad es patrimonio de tal o cual cultura y que, como poseedora, tiene la “carga” de transmitirla a las otras. (Malo, s.f.).

Como se puede apreciar el prefijo “inter” significa necesariamente una mutua relación entre culturas inicialmente separadas, es el momento en que dos o más culturas se encuentran y se comunican. En la medida en que se concibe a dichas culturas como portadoras de universos de sentido en los cuales cada concepto sólo adquiere significado en relación a la cultura en la que aparece, es aquí donde surge el problema -que hacíamos mención en el acápite anterior- de cómo pensar la comunicación entre culturas.

Este problema ha sido claramente visibilizado como tema central por todos aquellos que se han puesto a meditar a fondo sobre la interculturalidad. Es por

ello que, en la medida en que el proyecto intercultural pretende y necesita dar espacio al diálogo y a la comunicación entre culturas diferentes, lo intercultural se presenta en sí mismo como traducción, es decir, como el acto por el cual se da a entender determinadas ideas a alguien que es parte de un diferente universo de sentido, y viceversa; como diría Fornet-Betancourt es “esa voluntad de traducción recíproca la mejor expresión para lo que queremos denominar como interculturalidad” (Fornet-Betancourt, 2004: 14).

Para que la traducción -momento esencial de la interculturalidad- funcione adecuadamente, se debe renunciar “a toda postura hermenéutica reduccionista. Es decir, que renuncia a operar con un sólo modelo teórico-conceptual que sirva de paradigma interpretativo” (Fornet-Betancourt, 2003b: 30).

Esta renuncia significa no concebir la propia tradición como patrón general de medida, pero no quiere decir que ésta pueda y deba ser desechada ya que sería el necesario punto de partida para toda comunicación. Lo singular de la renuncia mencionada es el hecho de que la comunicación con otras culturas serviría para dar cuenta de la identidad cultural y de los límites de la propia tradición cultural. Este acto está vinculado al propósito ético de la filosofía intercultural, ya que mostrar que toda experiencia y conocimiento tienen una identidad culturalmente determinada, y por tanto, tienen límites, minaría las pretensiones absolutistas de cualquier forma cultural de pensar y practicar el mundo, por tanto, ayudaría a la convivencia armónica entre culturas diferentes en la medida en que ninguna de ellas se presentaría –de manera apriorística- como universal.

Pero como hemos mostrado más arriba, la crítica a la pretendida universalidad de una cultura no significa, para los autores analizados, decantarse hacia un relativismo cultural donde las culturas aparecen como unidades incomunicadas sin posibilidad de traducción recíproca. De hecho, el proyecto de la interculturalidad parecería no renunciar a la idea de universalidad: “los universos culturales se traducen, y traduciéndose unos a otros van generando universalidad” (Fornet-Betancourt, 2003a: 14). Lo que se critica es la pretensión monocultural de toda universalidad, y se concibe la posibilidad de la misma como construcción a posteriori, es decir, como resultado del diálogo entre culturas.

La interculturalidad se presenta de esta manera como la construcción de un espacio común entre universos culturales inicialmente separados. En la medida en que nos referimos a universos culturales separados, surge la pregunta sobre las posibilidades de la comprensión mutua entre dichos universos, esto es: ¿cómo puede alguien situado en determinado universo cultural comprender

los conceptos, experiencias, prácticas que adquieren sentido en un universo cultural diferente? Este es el problema de fondo de los planteamientos actuales de la interculturalidad, ya que al tiempo que se reconoce la necesidad de entablar diálogos interculturales, se concibe –como el propio Fornet-Betancourt explicita– que el pensamiento del otro es:

...aquel ámbito indefinido, más exactamente indefinible desde [su] posición originaria... el otro, precisamente por ser sujeto histórico de vida y de pensamiento, **no es nunca constituyente ni reconstruible desde la posición del otro sujeto.** (Fornet-Betancourt, 2003b: 41-42)

El otro se presenta como incógnita indescifrable cuando se lo mira desde nuestro universo de sentido. Para escapar del encapsulamiento que supone la imposibilidad de entender al otro, Fornet-Betancourt propone un “pensar respectivo” (Fornet-Betancourt, 2003a), el cual indica la construcción de un plan común a partir de la comunicación entre visiones diferentes. Este “pensar respectivo” implica concebir al propio pensamiento como relativo a una contextualidad histórica determinada, y por tanto, es un pensar que está atento a las configuraciones internas del propio pensamiento, teniendo siempre presente la determinación cultural de dichas configuraciones internas. Esta conciencia permitiría abrirse a otros modos de pensar ya que los concebiría con la misma conciencia con la que se concibe a sí mismo. Para poder iniciar este “pensamiento respectivo” debemos entablar diálogo con la otra forma cultural de ver el mundo, y para iniciar dicho diálogo debemos partir de lo que tenemos, es decir, de nuestro propio universo cultural. Al final, este “pensar respectivo” nos vuelve a conducir al mismo problema del que tratábamos de salir. La pregunta que surge insistentemente es: ¿cómo comprender y conocer al otro sin situar sus prácticas y saberes en las estructuras de nuestra racionalidad? El problema consiste precisamente en que si se sitúa al otro en las estructuras de la propia racionalidad deja de ser “otro”. Ante este problema, se propone la idea de que el descentramiento operado en el “pensar respectivo” bastaría para dar curso a la comunicación entre razones distintas:

La contextualidad de la razón no produce ‘islas de razón’ sino ‘zonas de traducción’ donde el horizonte ‘racional’ contextual de todos va creciendo precisamente por esa forma singular de relaciones que es la *traducción*. (Fornet-Betancourt, 2003a: 19)

Sin embargo, este planteamiento, en la medida en que piensa siempre en la construcción del nuevo espacio común, descuida la discusión en mayor profundidad sobre la posibilidad del reconocimiento entre culturas completamente diferentes. Este problema debe ser directamente encarado si no

se quiere dejar el proyecto de la interculturalidad en una suspensión donde se presente llena de buenas intenciones, pero sin resolver problemas centrales.

El problema sobre la posibilidad de la comunicación entre culturas, una vez que se ha quebrado toda idea de alguna universalidad que sirva de medida común entre culturas, parecería obligar a algunos representantes de esta visión de interculturalidad a hacer virajes y dejar puntos irresueltos. Es precisamente uno de los puntos que requiere de trabajo colectivo, diálogo, crítica fraterna y sistemática, para poder avanzar en la crítica al orden dominante.

La tesis de este ensayo es que la raíz de ese problema no se encuentra en la falta de capacidad de los teóricos de la interculturalidad, sino en asumir como punto de partida una conceptualización de la cultura que necesariamente conduce al problema de la inconmensurabilidad entre culturas, impidiendo toda solución consistente.

El proyecto de la interculturalidad tiene como punto de partida un concepto de cultura que la concibe como una estructura. La mayoría de autores interculturales, conciente de los problemas de dicha concepción, procuran relativizarla afirmando que toda cultura es dinámica y permeable. Lastimosamente tales afirmaciones no conducen a una crítica radical del concepto de cultura como estructura, y por lo tanto, los esfuerzos rigurosos encaminados a mostrar cómo puede combinarse consistentemente una concepción estructural de la cultura con la posibilidad de la comunicación recíproca entre culturas parecería fracasar y disolver la potencia crítica de estas concepciones. A continuación, mostraremos por qué la concepción estructural implícita en los proyectos de la interculturalidad termina mermando la capacidad argumentativa y crítica de tales proyectos.

3. Determinación estructural: sujeto y significado

Profundizando y sustentando teóricamente lo dicho anteriormente sobre la concepción estructural, pasamos a definir en forma más precisa lo que se entiende por estructura, para argumentar cómo se torna imposible, bajo esta concepción, pensar la posibilidad de la libertad y de la traducción entre culturas diferentes. Una estructura se define como un conjunto articulado de elementos donde cada uno sólo adquiere identidad y sentido por la posición que ocupa en el conjunto de relaciones estructurales, por tanto, cada uno de los elementos que componen una estructura están determinados por las relaciones que hacen a la totalidad estructural. De esta manera:

Los elementos de una estructura no tienen ni designación extrínseca ni significación intrínseca. ¿Qué queda? Como Lévi-

Strauss señala con rigor, no tienen nada más que un sentido: un sentido que es necesario y únicamente de “posición”...

...si los elementos simbólicos no tienen designación extrínseca ni significación intrínseca, sino solamente un sentido de posición, hay que establecer en principio que *el sentido resulta siempre de la combinación de elementos que no son ellos mismos significantes.* (Deleuze, 1982: 572-574)

Si cada uno de los elementos de una estructura sólo se define por la posición que ocupa en una totalidad estructural, significa que lo que es y pueda ser cualquier elemento de la estructura le está dado por el conjunto estructural en el cual, y gracias al cual, existe.

Esta concepción generó dos grandes problemas: cómo pensar la libertad del sujeto y cómo pensar la comunicación de sentido entre estructuras diferentes. Ambos problemas están íntimamente relacionados, ya que la suposición de la libertad del sujeto es condición de la búsqueda de la comunicación con otras estructuras. Esto se puede apreciar en los supuestos del diálogo intercultural formulados por Fernet-Betancourt, los cuales son: 1) que todo universo cultural está agujereado por el escándalo de la subjetividad, 2) **que dicha subjetividad no está totalmente determinada por la estructura cultural**, 3) la libertad es constitutiva de toda reflexión subjetiva, 4) la racionalidad es una invariante antropológica que supone el ejercicio de la libertad (Fernet-Betancourt, 2003b).

El problema de la determinación estructural y la libertad atravesó gran parte de la problemática sociológica del siglo XX. Aquí tomaremos como ejemplos relevantes los casos de Parsons y del interaccionismo simbólico, ambas propuestas fundamentales en el siglo pasado. La expresión contradictoria de “estructuralismo voluntarista”, usada para designar el primer periodo de la sociología de Parsons, es de por sí reveladora. Jeffrey Alexander indica:

...que uno de los principales propósitos de Parsons consistía en demostrar que se podía explicar el orden colectivo sin eliminar la subjetividad. (Alexander, 1997: 35)

...en reconocer la estructura social de una manera que no amenace la subjetividad y la libertad. (Alexander, 1997: 31)

La forma en que Parsons creyó haber solucionado el dilema era estableciendo que si bien la estructura social es creadora de pautas supraindividuales de conducta por las cuales se rigen los sujetos, éstos, a su vez, mediante su acción, realizan la estructura. Según Parsons, la acción tiene elementos eminentemente

subjetivos dados por los fines y los esfuerzos del sujeto, sin embargo, la explicación del origen de dichos elementos sólo puede ser hallada en una estructura valorativa que trasciende al sujeto, es decir, que las fuentes de los motivos del sujeto se hallan determinados por una estructura en la cual el sujeto es uno de sus elementos. El reconocimiento de esta situación está presente en el segundo periodo de Parsons donde se pone énfasis en la internalización de los sistemas de valores en el sujeto. Como se puede apreciar, la libertad inicialmente atribuida al sujeto se disuelve en la comprensión de que las propias motivaciones subjetivas están dadas por la estructura de valoraciones: por tanto, la libertad es una ilusión vivida por el sujeto. Con este ejemplo queremos mostrar que los sofisticados esfuerzos por superar este dilema caen en la imposibilidad de hacerlo y terminan afirmando determinaciones estructurales absolutas y radicales que llevan a posiciones conservadoras.

El interaccionismo simbólico, tal como está presente en la sociología de Mead –si bien se constituyó como respuesta alternativa a la sociología parsoniana-, plantea el mismo dilema: al mismo tiempo que Mead pretende reconocer elementos de individualidad y libertad, asume una concepción estructural donde las posibilidades de toda acción del sujeto están determinadas por un sistema que lo trasciende:

Mead creía que los sistemas simbólicos supraindividuales son los más importantes creadores del significado de los objetos de un individuo [...] Insistía en que los “objetos... no existirían excepto por el contexto de relaciones sociales donde acontece la simbolización” [...] el sistema simbólico más común, el lenguaje, no resulta de la acción sino que la precede. (Alexander, 1997: 169)

En Mead, al igual que en Parsons, el orden estructural se internaliza en el sujeto: las instituciones sociales son órdenes *estructurados* que *estructuran* las actitudes de los sujetos. Esta concepción de la acción en tanto definida por una estructura supraindividual, no es una simple elección teórica, sino que es un paso necesario, una vez que se asume la propia noción de estructura. La indeterminación de la acción a la cual desea arribar Mead, una vez más, se presenta como ilusoria.

En Mead la reflexión sobre la posibilidad de la autodeterminación de la acción del sujeto pasa por la distinción entre el elemento social (el “mi”) y el elemento que no estaría determinado por lo social (el “yo”). Dicha distinción es ambigua ya que no se ve claramente la procedencia del “yo”, ni la indeterminación que se quería preservar a partir de dicha distinción. La indeterminación no sería en el fondo más que una falta de conocimiento de todas las relaciones estructurales que terminan determinando toda acción,

es decir, que el hecho de que sea “imposible prever su respuesta final [de un sujeto]” (Alexander, 1997: 174) es resultado de que se ignora las relaciones que en esta visión efectivamente determinarían la acción del yo.

Esta es una forma común de explicar el azar, es decir, aquello que rompe con la lógica de determinaciones de una estructura. Dicho rompimiento no se atribuye a una insuficiencia de la estructura sino del sujeto que trata de comprender el fenómeno que se le presenta como azaroso. Un fenómeno sería azaroso cuando el sujeto no conoce el conjunto de las relaciones que determinan al fenómeno en cuestión, si, por el contrario, el sujeto conociera el conjunto de dichas relaciones, el fenómeno ya no se vería como azaroso sino como completamente determinado. El mismo razonamiento tomado al azar puede aplicarse sin modificaciones al tema de la libertad bajo la concepción estructural.

Consideramos haber llamado suficientemente la atención –mediante la ejemplificación de las ideas de Parsons y Mead- sobre cómo la concepción estructural elimina la posibilidad de pensar coherentemente la libertad del sujeto. El postulado de Giddens de huir a la polarización entre el predominio de la autodeterminación y la estructura que la impide, cae en saco roto mientras no se deje de lado la concepción estructural, la cual, una vez asumida en su forma argumental, no permite salir del determinismo fatalista. Como bien percibe Laclau:

Supongamos que aceptamos plenamente la visión estructuralista: yo soy un producto de las estructuras; nada en mí tiene una substancialidad separada de los discursos que me han constituido; un determinismo total gobierna mis acciones. (Laclau, 2000: 60)

Aceptar la visión estructuralista significa eliminar la posibilidad de pensar consistentemente la libertad.

Una vez que tenemos claro el debate sobre la libertad y el determinismo estructural, ahora mostraremos cómo la determinación estructural imposibilita pensar coherentemente la comunicación entre universos culturales diferentes, entendidos como estructuras generadoras de visiones de mundo.

A estas alturas de la exposición, el problema que surge de la concepción estructural está claro, sin embargo, le daremos mayor precisión mostrando en qué consiste el problema bajo la forma específica de la noción de inconmensurabilidad, dicha noción es resultado justamente de la concepción de que todo lo que percibimos y experimentamos son construcciones que obedecen a determinados contextos (ya sean teóricos, culturales, etc.), concepción que es un fundamento central del discurso del proyecto de la interculturalidad.

Kuhn y Feyerabend iniciaron el debate sobre la inconmensurabilidad a principios de los años 60. La incommensurabilidad como veremos es el problema que parecería insuperable para la mayoría de las propuestas actuales que postula la construcción del proyecto de la interculturalidad.

Kuhn definía a la inconmensurabilidad como el conjunto de razones por las que proponentes de paradigmas en competencia fracasan al entablar contacto completo entre sus puntos de vista. Los paradigmas pueden ser definidos como el conjunto ordenado de creencias, componentes formales, valores, etc., que comparten los miembros de una comunidad específica (Kuhn, 2000). El hecho de compartir un paradigma hace posible la comunicación entre los componentes de dicha comunidad. Ir más allá de un paradigma específico haría que la comunicación se entorpezca por la desaparición del suelo común donde podían converger las proposiciones de los sujetos en procura de comunicarse.

Entre paradigmas heterogéneos, las normas y las definiciones que rigen el actuar son distintas, las relaciones que tienen los conceptos entre sí son diferentes, y por tanto son diferentes las situaciones que los definen, de ahí que, aunque el vocabulario pueda ser el mismo, el significado difiere sustantivamente. Es interesante mostrar la similitud entre paradigma y cultura en la propia percepción de los interculturalistas, a tal punto que Josef Estermann emplea el término “interparadigmática” (Estermann, 2006b: 88) para referirse al diálogo intercultural.

En términos más generales, podemos decir que paradigmas heterogéneos habitan mundos distintos en la medida en que conciben diferentes cosas existentes en sus mundos. Se genera así una incompatibilidad y una incomparabilidad entre paradigmas ya que no existe ninguna referencia externa a los paradigmas en relación a la cual podrían ser comparados y traducidos, a esto es a lo que Kuhn llama “inconmensurabilidad”. Como bien enfatiza Feyerabend, esta situación implica la imposibilidad de pensar los términos presentes en el otro paradigma (u otra teoría comprensiva⁷⁵).

Se puede establecer una gran analogía entre la mayoría de las corrientes del proyecto intercultural, que intentan pensar la relación entre culturas, con la forma de pensar la relación entre paradigmas que desarrollan Kuhn y Feyerabend entre otros. Este tema de la inconmensurabilidad ataca directamente al proyecto de la “traducción recíproca” inherente al proyecto de la interculturalidad, ya que visiones del mundo distintas “deben ser formuladas en lenguajes mutuamente intraducibles” (Kuhn, 1989: 97).

⁷⁵ Feyerabend utiliza el término de “teorías comprensivas” para designar la misma situación a la que Kuhn denomina “paradigmas” (Feyerabend, 1989).

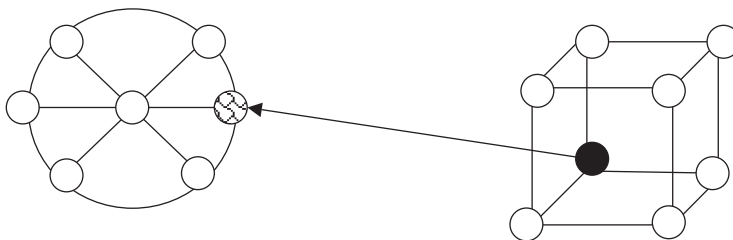
Finalmente, pasamos a mostrar por qué las concepciones de mundo distintas son mutuamente intraducibles. El problema de la traducción radica en que un término determinado obtiene su significación de las múltiples relaciones que guarda con los otros términos que le rodean. Podríamos decir que cada práctica está determinada contextualmente, siendo dicho contexto el conjunto de prácticas asociadas. Cada término adquiere significado propio debido a que en él se condensa toda la carga de las relaciones en las que surge, y al margen de dichas relaciones pierde su sentido.

Una efectiva traducción recíproca implicaría que la estructura de determinada concepción sea asumida -en conjunto- de manera simultánea por la otra estructura de pensamiento, pero paradójicamente lo operado aquí ya no sería una traducción sino una conversión, es decir, que el sujeto no traduce lo que el otro ve, siente o piensa, sino que se transforma en el otro, sin poder expresar a ese otro en los términos de los cuales partió:

...cuando la estructura es diferente, el mundo es diferente, el lenguaje es privado y cesa la comunicación hasta que un grupo aprende el lenguaje del otro. (Kuhn, 1989: 132)

Recalquemos que aprender el lenguaje del otro no significa traducirlo. El resultado es similar al caso de la libertad analizado líneas arriba: la traducción es una ilusión que vive un sujeto que ha sufrido una conversión –que no se realiza sin traumas-. Bajo la concepción estructural, aprender el lenguaje del otro significa asumir la totalidad de las relaciones en las que surgen los significados. En la medida en que asumimos dicha totalidad, nos subordinamos a la misma y hacemos que esta totalidad nos determine a nosotros. Esta concepción estructural nos conduce a un callejón sin salida: o aprendemos el lenguaje del otro subordinándonos a su estructura de sentido o subordinamos al otro a la estructura de sentido de nuestra totalidad.

Explicemos esto mediante un gráfico:



Estructura 1

Estructura 2

En estas estructuras, cada uno de los elementos sólo adquiere sentido debido a su posición en la estructura, es decir, a su posición en el conjunto de relaciones en el cual el elemento en cuestión está inmerso. Supongamos que alguien que opera en la *estructura 1* desea entender el sentido de un elemento de la *estructura 2*, lo que necesariamente tendrá que hacer es llevar dicho elemento a su propia estructura de sentido. El elemento en cuestión será arrancado de las relaciones que le otorgan un sentido específico, y será transportado a otra estructura adquiriendo una nueva posición, y por tanto nuevas relaciones que le dan un nuevo significado. Como se puede apreciar, el intento de comprender el elemento de una estructura por parte de otra, no logra comprender el sentido original de dicho elemento, sino que lo subordina a la propia estructura dotándole de un nuevo sentido. Para poder comprender un elemento de la *estructura 2* en su sentido preciso, la persona de la *estructura 1* tendría que asumir la *estructura 2* en su totalidad, esto es, el conjunto global de relaciones que dan sentido a cada uno de los elementos. Al asumir la totalidad de la *estructura 2*, la persona de la *estructura 1* dejaría de ser parte de su estructura de origen y pasaría a ser parte de la *estructura 2*, por tanto, en este caso no se estaría operando una traducción sino una conversión. Como se puede apreciar, bajo la concepción estructural la traducción es inconsistente.

Pasemos ahora a mostrar que la superación de estos problemas pasa por el abandono de la idea de totalidad estructural como uno de los ejes centrales de explicación de la relación entre las culturas.

4. Más allá del concepto de cultura: pasos para el abandono de un término tramposo

Hemos mostrado que ciertas corrientes del discurso intercultural asumen una concepción estructural de la cultura, y parecería que este posicionamiento conduce al callejón sin salida de la traducción. Ahora mostraremos con mayor detalle cómo el concepto de cultura es discutido por los propios interculturalistas para mostrar cómo se hace latente la necesidad urgente de trascender dicho concepto. Como dice Raúl Fernet-Betancourt:

Importante me parece igualmente la “laguna” en el análisis intercultural del concepto mismo de cultura, pues las ambivalencias en el manejo del término –que provienen, dicho sea de paso, sobre todo de que algunos representantes de la filosofía intercultural operan con una concepción un tanto esencialista de la cultura, pero quieren subrayar al mismo tiempo la interacción– han impedido elaborar una comprensión de las realidades culturales. (Fernet-Betancourt, 2003c: 272)

Los interculturalistas asumieron sin mayores modificaciones el concepto de cultura tal como éste fue trabajado en la antropología. A su vez, la manera en que los antropólogos desarrollaron el concepto de cultura fue posible gracias a que, aproximadamente en el siglo XVIII, el término cultura dejó de ser la designación de un proceso concreto (de una tendencia al crecimiento de algo: cosechas, animales, conocimientos, etc.), y se convirtió en un sustantivo independiente, es decir, que la cultura pasó a ser una entidad en sí misma. Bajo esta nueva conceptualización de la cultura en tanto sustantivo independiente se desplegaron tres acepciones:

...el sustantivo independiente y abstracto que describe procesos generales de desarrollo intelectual, espiritual y estético... (ii) el sustantivo independiente, usado ya sea general o específicamente, que indica una forma particular de vida, de gente, de un periodo o de un grupo... (iii) el sustantivo independiente y abstracto que describe trabajos y prácticas de actividades intelectuales y especialmente artísticas. (Williams)

A partir de la cita se infiere que la antropología partió del concepto de cultura en tanto designación de una entidad independiente, y más específicamente de la acepción que conceptualizaba a la cultura como una forma particular de vida. En 1871, Tylor definía a la cultura como:

...aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad. (Tylor citado en Kahn, 1999: 29)

Aquí ya se puede apreciar un sentido de la cultura claramente holístico. A partir de esta conceptualización de la cultura como el conjunto total de prácticas socialmente adquiridas por los hombres, Boas introdujo la idea de que cada práctica sólo podía ser comprendida en el marco del conjunto global en el cual dicha práctica había sido adquirida, por tanto, toda práctica debía ser evaluada en su contexto, en el marco de su universo específico de sentido. Boas define a la cultura como:

Todo lo que incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres. (Boas, 1964: 45)

A partir de Boas, se pone énfasis en el pluralismo cultural, es decir, poner de relieve la existencia de diferentes culturas que determinan de diferente manera

las acciones humanas y que la evaluación de dichas acciones sólo puede operarse al interior de cada cultura. De este modo se arriba a una concepción de las culturas como unidades claramente delimitadas, con fronteras rígidas que determinan en su interior, toda acción. Esta conceptualización de la cultura de finales del siglo XIX y principios del XX, se ha extendido hasta los antropólogos contemporáneos. Como muestra Marvin Harris:

Cuando los antropólogos hablan de una cultura humana normalmente se refieren al estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas, que incluye los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar. (Harris, 1999: 165-166)

Esta definición de la cultura como una totalidad que determina formas de pensar, sentir y actuar ha sido llevada a su desarrollo más consecuente por Clifford Geertz, quien la expresa de la siguiente manera:

...la cultura se comprende mejor no como complejos esquemas concretos de conducta –costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos- como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman “programas”)- que gobiernan la conducta. (Geertz, 2000: 51)

Esta figura de la cultura como una entidad que determina el accionar de sus miembros parecería haber sido adoptada por la mayoría de las corrientes del proyecto intercultural. Por ejemplo, Raimon Panikkar asume que la cultura es un “mito globalizador de una colectividad en un momento dado del tiempo y del espacio” (Panikkar, 2006: 129), entendiendo por mito el horizonte de inteligibilidad en el cual toda forma de comprender la realidad y el accionar adquieren sentido. En la medida en que este mito globalizador determina toda comprensión sobre la realidad que puedan tener los miembros de una cultura, surge –como el propio Panikkar reconoce- el problema de la inconmensurabilidad:

Las culturas son mutuamente inconmensurables... siempre dependemos del lenguaje y de los criterios de verdad de nuestra cultura (Panikkar, 2006: 129).

Como vimos anteriormente, la visión de Panikkar parecería conducir al mismo resultado que la visión de paradigmas de Khun y Feyerabend, es decir, a la relación inconmensurable entre culturas, que implica ver a las culturas como unidades claramente delimitadas y diferenciadas; de una u otra manera todas

las críticas interculturalistas parten de la idea de que cada cultura es una unidad diferenciable que posee su propia lógica de funcionamiento y que determina el comportamiento de cada individuo que se encuentra al interior de ella.

Otro ejemplo que muestra claramente la presencia de esta concepción en las críticas interculturales es la afirmación de Claudio Malo quien, al reconocer la necesidad de la interculturalidad para combatir relaciones de dominación entre culturas, asume que:

...toda cultura tiene su identidad ya que se desarrolla de manera diferente... Identidad cultural la podríamos entender como el conjunto de rasgos que dan el tono peculiar y característico a una cultura constituyéndola como una unidad diferente. (Malo, s.f.)

Malo asume que esta unidad con identidad propia dota a su vez de identidad a sus miembros determinando sus comportamientos, y la única forma de acceder a la comprensión de dichas identidades es accediendo a la "lógica interna" (Malo, s.f.) que rige en cada cultura. Siguiendo un razonamiento similar al de Malo, en la obra de Ricardo Salas podemos ver que la posibilidad de criticar a aquellos que consideran otros estilos de vida como inferiores, tiene como condición de posibilidad una concepción de la cultura como universos de sentido "que expresan una comprensión y reconstrucción del sentido de la totalidad de la existencia y de los sujetos entre sí". (Salas, 2006: 55)

Pero en este autor ya se expresa la necesidad de trascender un concepto de cultura unitario, es decir, trascender la idea de que la cultura es una entidad que dota homogéneamente de identidad a sus miembros, a diferencia de otro interculturalista como Franz Wimmer, quien con el término cultura designa "la respectiva unidad de forma de todas las manifestaciones vitales de un grupo de seres humanos". (Wimmer, 2000)

Salas considera necesario reconocer como momento fundamental la conflictividad y las contradicciones internas a cada cultura. En estos conceptos de cultura representativos de una corriente de la interculturalidad se va perfilando la tensión entre la cultura como unidad homogénea que no tiene conflictos internos y la conflictividad inherente a cada cultura. Las definiciones mencionadas tienden a conducirnos a la definición extrema de Geertz de cultura, que básicamente imposibilita pensar en que las culturas sufran conflictos y tensiones internas.

La tensión que se evidencia en los interculturalistas es que, por un lado, para criticar el universalismo, asumen una concepción de la cultura (heredada de la antropología) como un universo de significación que determina la identidad de sus elementos, pero al mismo tiempo se dan cuenta de que asumir dicha

concepción les lleva a una homogeneización extrema de la identidad de los miembros de una determinada cultura, así como al problema ya anteriormente explicado de la inconmensurabilidad.

La forma en que los interculturalistas creen resolver esta tensión pasa por el reconocimiento simultáneo de una “doble perspectiva, la estructuralista y la histórica, si admitimos que la sociedad se construye sobre un *modelo de interrelación*” (Vallescar, 2000: 78).

Es decir, para poder pensar que las culturas en tanto unidades estructurales pueden comunicarse, debemos concebir que dichas unidades están abiertas a la transformación interna a partir de su interacción con otras culturas. Fornet-Betancourt ve que la concepción de cultura como una unidad homogénea es un estorbo para el diálogo cultural e indica que:

El postulado de la afirmación de la pluralidad cultural se inscribe... en un proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos.

... todo universo cultural específico está agujereado originariamente por el escándalo de una subjetividad humana que no puede realizar su situación cultural sin singularizarla, sin rehacer el sentido que le transmite.

... queda siempre en ese universal singular que es el ser humano, un “**resto no culturalizado**”, que trasciende los respectivos universos culturales. (Fornet-Betancourt, 1998)

El planteamiento de un “resto no culturalizado” significa que la estructura no determina completamente al ser humano que pertenece a determinada cultura. Aquí se puede apreciar claramente la necesidad de romper con la lógica de la determinación estructural. Por lo tanto, se evidencia que para establecer un proyecto crítico se precisa poder pensar la libertad de los mismos al interior de sus propias culturas. Pero estas necesidades sólo se pueden mostrar como un deseo y una tensión insoluble mientras se siga teniendo como punto de partida a la cultura en tanto forma de “organizar, pensar, ver, sentir y reproducir todo lo que comprenden como su ‘mundo’” (Fornet-Betancourt, 1994). Lo que se precisa para salir de estos entrapamientos es no sólo romper con la lógica de la estructura sino con el concepto mismo de cultura. Como el propio Fornet-Betancourt precisa:

A partir de la problematización del concepto de cultura debería resultar, por consiguiente, una deconstrucción de nuestras ideas de cultura. (Fornet-Betancourt, 2009)

Nosotros consideramos necesario radicalizar este momento problematizador y deconstructivo⁷⁶ consideramos que no basta con enunciar que existe una conflictividad y un dinamismo al interior de cada cultura, sino que debemos analizar qué es lo que implica el uso del término cultura, como pasamos a mostrar.

Como señala Alejandro Grimson, si se supone que una persona adopta necesariamente valores y prácticas compartidos homogéneamente por la comunidad en la que crece, tiende a suponerse la uniformidad psíquica, intelectual, moral y conductual de una persona y una comunidad. El resultado de este proceso de homogeneización es el énfasis en la diferencia cultural:

Las diferencias construidas en situaciones de contraste específicas y en contextos políticos concretos pueden reificarse hasta el punto de que terminamos convencidos de lo radicalmente distintos que somos “nosotros” de “los otros”, sean ellos los “inmigrantes bolivianos”, los “indígenas”, los “gays” o los “talibán”. (Grimson, s.f.: 20)

El concepto de cultura serviría para resaltar las diferencias entre culturas, definir grupos segmentados y separarlos. La definición de cultura dada por el académico hindú Appadurai apunta a mostrar este proceso de diferenciación como esencial al uso del término cultura. Appadurai propone reservar estrictamente el uso del término cultura “al subconjunto de diferencias que fueron seleccionadas y movilizadas con el objetivo de articular las fronteras de la diferencia”. (Citado en Grimson, s.f.: 22)

La articulación de las fronteras de la diferencia es aquello que permite visibilizar a un grupo en tanto “otro”, es decir, en tanto radicalmente diferente. En este sentido, como observa Fredric Jameson, la cultura es el término empleado para designar lo ajeno y extraño. Esta designación de lo ajeno que se realiza bajo el término de cultura no es inocente sino que implica una uniformización y cosificación de lo ajeno. Jameson señala que:

...“cultura” es un conjunto de estigmas que tiene un grupo ante los ojos de otro (y viceversa). Pero dichas marcas son más a menudo proyectadas en la “mente ajena” bajo la forma de ese pensamiento-del-otro... (Jameson, 2008: 102)

⁷⁶ La deconstrucción muestra y desplaza las condiciones de posibilidad de las categorías o argumentos para mostrar que estos no están determinados por la lógica global de la estructura argumentativa, sino que son fruto de una decisión en cierto sentido arbitraria. (Laclau y Mouffe, 2006). Acorde a esta perspectiva, Fernet-Betancourt indica que los conceptos de cultura son resultado de decisiones tomadas en anteriores luchas de poder. (Fernet-Betancourt, 2009)

La cultura, vendría a ser, en su nacimiento, la manera en que nosotros nos diferenciamos de algún otro grupo, y para poder realizar dicha diferenciación debemos generar una imagen del otro grupo homogénea y unitaria, para de esta manera poder marcar límites claros. La preocupación que habría conducido a la adopción y elaboración del concepto de cultura en el campo de la antropología occidental habría sido: ¿cuál es el significado de las costumbres extrañas y aparentemente incomprensibles en sociedades diferentes a la nuestra?; lo que motivó el uso del término cultura fue la domesticación conceptual de aquello que no se ajustaba a lo que se consideraba el orden aceptado, es decir, que la cultura paso a ser la designación de lo extraño por oposición a lo normal.

Cuando usamos el concepto de cultura entendido más o menos como lo hemos ido definiendo, lleva implícita la carga de todos estos mecanismos de homogeneización y domesticación. Cuando hablamos de cultura lo que se hace es poner los límites y separar aquello que potencialmente puede subvertir el orden establecido. Como hipótesis planteamos que una manera de salir de estas formas de entender la realidad es sustituir el uso del término cultura por el de orden dominante. Lo que hace el orden dominante es mostrarse como cultura, disimulando así su dominación.

Jameson señala que nosotros asumimos que tenemos una cultura propia cuando recuperamos la visión que otro grupo ha hecho sobre nosotros (Jameson, 2008), es decir, cuando otro grupo nos ha diferenciado si mismo produciendo una imagen de nosotros en tanto unidad, y cuando nosotros asumimos dicha imagen podemos decir que tenemos cultura. Sólo puede haber cultura cuando hemos interiorizado la designación e identificación del otro, ya que no puede constituirse ninguna cultura por autoreferencia.

En el enfoque de Jameson la cultura se muestra como un concepto agresivo que sirve para distinguirse y homogeneizar a aquello de lo que queremos distinguirnos. Los interculturalistas se dan cuenta de este efecto perverso del término cultura, y afirman que la homogeneidad es una ilusión y que en realidad dentro de cada cultura existen conflictos y diferencias; sin embargo –como hemos mostrado– mantienen el concepto totalizador de cultura que conduce inevitablemente a los efectos perversos mencionados. La salida más consecuente pasaría por cuestionar directamente el uso generalizado del concepto de cultura:

Después de reconocer estos problemas teóricos y políticos se debe dejar de utilizar el concepto de cultura para referirse a colectivos humanos con ciertos valores, símbolos definidos, rituales característicos y un sistema integrado de lengua, religión y prácticas. (Grimson, s.f.: 20)

La interculturalidad en tanto proyecto crítico no puede tener como punto de partida un concepto (cultura) que implica por un lado, la homogeneización de lo extraño, y por otro, la afirmación del orden establecido:

Sea lo que sea la cultura (todo ese conjunto de cosas y procesos), es algo que se estudia fundamentalmente como algo externo a los sujetos y se interioriza cuando se es parte de la sociedad... [lo que importa son] sus mecanismos de interiorización y reproducción. (Viaña, 2008: 312)

La concepción de cultura como totalidad o universo de sentido que determina el accionar de sus miembros, pondría énfasis en la capacidad de la sociedad para modelar el comportamiento de los sujetos, y en ese sentido, sería un concepto derivado de la preocupación por la preservación del orden, y en la medida en que se asume que el término cultura designa la totalidad de las acciones, se eleva el orden establecido a cualidad esencial y límite de toda acción, en otras palabras se asume que toda acción se enmarca en el orden social con lo cual se encubre la posibilidad misma de trascender cualquier orden establecido. Por eso la coartada fundamental del pensamiento conservador para neutralizar pensamiento y prácticas críticas es hacernos sentir parte de una cultura. Si se es consecuente con el uso del término cultura, el sujeto queda reducido a un momento determinado por la totalidad estructural, es decir, se reduce a objeto. La cultura viene a ser un conjunto de:

...simples mecanismos externos al ser humano que determinan el comportamiento, formas de modelamiento del sujeto, casi como un fenómeno externo a los seres humanos que lo viven. El ser humano parece así más como un objeto de la cultura que como el sujeto que la crea. (Viaña, 2008: 314-315)

La cultura entendida como una unidad estructural, como un universo de sentido, como una totalidad determinante, como un organismo guiado por procesos casi naturales y extrahumanos, como puros mecanismos de funcionamiento imposibilita pensar cualquier intento de modificar trascendentalmente un estado de cosas actual. Como señala Max Horkheimer:

El organismo... no es precisamente un modelo para la sociedad, sino una sofocante forma de ser, de la cual debe emanciparse. (Horkheimer, 2003: 241)

Lo que da a entender Horkheimer con "organismo" es esta visión cerrada y totalizante que tendrían las visiones que creen que la sociedad es un macroorganismo. Como hemos mostrado, los interculturalistas parecerían

encontrarse en una tensión que no pueden resolver en la medida en que siguen utilizando el concepto de cultura. Aceptan por un lado el concepto de cultura tal como lo analizamos, pero intuyen los problemas a los cuales conduce dicho concepto y tratan de superar el problema reconociendo que se debe incorporar la conflictividad, permeabilidad y dinamismo en el análisis de cada cultura. Tal reconocimiento parecería inconsistente con la conceptualización de cultura, y es esa inconsistencia la que nos brinda puntos de partida para trascender tal concepto.

La forma principal de trascender dicho concepto es desplazando la idea de totalidad. Según los antropólogos posmodernos como James Clifford, cultura sería un término irremediabilmente ligado a la modernidad. El término cultura implica la idea de “totalidad coherente”, “todo complejo”, lo cual sería una proyección etnocéntrica de la “razón fuerte” de la modernidad occidental en su pretensión de lograr un conocimiento totalizante del “otro”, el cual siempre aparece por ello mismo como opaco e incognoscible (Giménez, 2005). Este análisis de la antropología posmoderna sintetiza muy bien todo el problema que hemos descrito párrafos arriba, con la ventaja de enfatizar que el problema principal proviene de la ligazón necesaria entre cultura y totalidad. Un interculturalista como Salas reconoce que:

Las categorías tales como la sociedad, la cultura, el Estado, etc., se ha forjado sobre las bases de la terminología provista por el positivismo y el cientificismo. Sabemos que estas grandes categorías omniabarcantes son propias de una práctica científica asociada al quehacer epistémico del siglo XIX. (Salas, 2006: 55)

Como podemos ver, la necesidad de trascender la visión totalizante del término cultura es palpable para los interculturalistas. El resultado final al que conduce una visión de las culturas como totalidad es a la conservadora tolerancia, es decir, termina minando el espacio en el cual la interculturalidad puede ser pensada como lucha contra las formas dominantes de determinado orden social. Bajo la visión de la totalidad la interculturalidad se convierte en quietismo y se decanta al relativismo. Al respecto es revelador lo que indica Catherine Walsh:

Dentro de la noción y del manejo de la diversidad en el Ecuador, “las culturas” aparecen como totalidades, cada una con su contenido, con su tradición y costumbres identificables, mantenidos en un tiempo mítico y utópico, bajo el supuesto actual de la tolerancia e igualdad. Pero, mientras que el Estado reconoce la diversidad étnica y otorga derechos específicos, el hecho de reducirlo a una salida sólo para los grupos étnicos limita la esfera

del cambio a la particularidad étnica (promoviendo así un cierto tipo de relativismo cultural)...(Walsh, 2002: 127)

Superar el peligro del quietismo de la noción de interculturalidad entendida como tolerancia y respeto, y superar la renuncia a la lucha por la hegemonía, pasa por el abandono necesario de la idea de totalidad como fundamento de la interculturalidad, es decir, pasa por la profunda problematización del concepto de cultura. Fornet-Betancourt ha esbozado lo que podría entenderse como un plan de acción para trascender esta visión totalizante; señala que existe una:

...necesidad de pasar de un modelo mental que opera con la categoría de la totalidad, y que fija y cierra la verdad en ella, a un modelo que se despidе de esa categoría y que prefiere trabajar con la idea de totalización dialéctica, para expresar con ese cambio categorial justo su cambio de actitud frente a la *verdad*: para este modelo la verdad no es ni condición ni situación, sino proceso.

[Entender la] totalización... en el sentido estricto de descentrada dinámica interrelacional. (Fornet-Betancourt, 1994: 21-22)

De la necesidad de desprenderse de la categoría de totalidad se derivan dos tareas fundamentales: un cambio de actitud frente a la verdad y un cambio de actitud frente a la estructura centrada. Mostraremos que un genuino cambio de actitud frente a la verdad implica asumir una postura que este libre del subjetivismo relativista, así como del objetivismo universalista; y que un genuino cambio de actitud frente a la estructura centrada significa problematizar el tema de la determinación estructural. A continuación exploraremos alternativas para acercarnos al tema de la verdad que nos conduzcan más allá del relativismo y el universalismo, así como alternativas teóricas que nos lleven más allá de la determinación estructural.

5. Más allá del relativismo y del universalismo

Uno de los problemas a los cuales nos conducía la concepción estructural implícita en el concepto de cultura era al tema de la incommensurabilidad. La crítica al universalismo asumió la forma de una diáspora de universos de sentido en los cuales, en cada uno de ellos, el significado de sus elementos estaba determinado por la totalidad que representaba cada uno de los universos. El resultado más consecuente con esta visión fue un multiculturalismo conservador con tintes relativistas. Los interculturalistas procuran ir más allá de este multiculturalismo, pero parecería que en la medida en que conciben a las culturas como unidades estructurales no lograrían superar consistentemente dicho multiculturalismo. El resultado más coherente con el concepto de cultura

asumido como punto de partida por los interculturalistas es el solipsismo comunitario (una variante del subjetivismo que postula la soledad cognitiva). En el solipsismo comunitario cada cultura o comunidad tiene su propia visión del mundo, es decir, tiene un mundo diferente al de otra comunidad y en ese sentido es como si habitaran mundos diferentes. La inercia y quietismo al que puede conducir esta concepción fue ya mostrada párrafos arriba, por ello consideramos tarea fundamental superar el solipsismo comunitario para que la interculturalidad se constituya en herramienta crítica para la subversión del orden establecido.

Ante el derrotero que nos conduciría a un solipsismo comunitario, consideramos importante explorar las posibilidades de una crítica a la universalidad que no nos conduzca al relativismo cultural. Por tanto, una alternativa real al universalismo (forma de objetivismo) que no recaiga en el relativismo cultural (forma de subjetivismo) debería atacar el fundamento mismo de ambas opciones, que en sí, no son más que los reversos de una misma medalla.

La veta que nos parece cumplir en cierta medida dicho propósito es aquella teoría de la verdad que suele asociarse al pragmatismo. Ahora presentaremos una lectura del pragmatismo que recoge aquellos elementos que nos parecen pertinentes para avizorar una crítica no relativista de la universalidad. No pretendemos exponer exhaustivamente lo que sería una teoría pragmatista de la verdad, sino sólo usarla como punto de partida para el propósito planteado, y por tanto, quizá lo que se exponga no sea completamente asimilable al pragmatismo tal como lo plantean sus propios impulsores⁷⁷.

Comenzaremos dando una definición de la verdad que nos dará pie para poder avanzar en la dirección deseada:

La verdad no existe por sí ni en sí misma. Es siempre una construcción que resulta del modo en que las creaciones del pensamiento responden efectivamente y en correspondencia con determinadas prácticas, a las interrogantes insolubles que anteriores construcciones racionales ya no pueden superar. (Gutierrez, 1996: 41)

En esta definición de la verdad reaparecen los términos de *construcción* y *correspondencia*: el primero se asocia más fácilmente a teorías de corte subjetivista donde cada comunidad construye su verdad, y el término correspondencia se asocia más al objetivismo donde los sujetos de distintas comunidades sólo

⁷⁷ El pragmatismo en su momento clásico ha estado asociado a los nombres de Pierce, James y Dewey, y en sus elaboraciones más contemporáneas a los nombres de Putnam, Davidson y Rorty.

tienen que representar una realidad que les es externa. La novedad de esta definición es que tales términos se encuentran subordinados a la idea de que la verdad es una *respuesta efectiva a determinadas prácticas*. Lo que aquí pasa a ser prioritario –y esto podría conducirnos a Marx- es la *práctica*: es en ella donde se genera la verdad como tal, y fuera de ella no es más que “un problema puramente *escolástico*” (Marx, 1981: 8).

Una de la más efectivas –y menos comprendidas- críticas a la idea de la verdad como correspondencia con una realidad externa es el pragmatismo. Su clara postura antimetafísica y su origen estadounidense le generó una aversión de parte de la filosofía continental europea, que confundió ambas características concibiendo a dicha postura antimetafísica como propiamente estadounidense y por tanto, banal, mercantil y hasta imperialista. Esta crítica superficial tuvo como consecuencia que la teoría pragmatista de la verdad no sea explotada en todas sus potencialidades.

La fuerza del pragmatismo no sólo radica en la efectividad de su separación de la teoría de la correspondencia⁷⁸, sino que también se aleja del relativismo, el cual es derrotero común de muchas otras críticas a la teoría de la correspondencia. En uno de los pragmatistas de principios del siglo XX, William James, se evidencian sus reservas hacia cualquier forma de relativismo cuando muestra que toda verdad esta enmarcada en las coacciones del mundo, y en un pragmatista de fines del siglo XX, Richard Rorty, se evidencia igual tipo de reservas cuando enfatiza que a los pragmatistas sólo se los puede acusar de etnocentristas y no de relativistas. Veamos en que consisten ambas afirmaciones.

James concibe la verdad como aquella propiedad de las ideas “*que podemos asimilar; hacer válidas, corroborar, y verificar*” (James, 1997: 27). Esta idea debe ser bien entendida: la verdad no se verifica, sino que el *proceso* mismo de verificación es lo que hace acontecer a la verdad, por tanto, la verdad *es el proceso* de verificación, la verdad *es* proceso. Para entender cabalmente esta afirmación, James nos indica que por verificación debemos entender determinadas consecuencias prácticas que tienen las ideas que se llevan a la práctica. Cuando explica la noción de verdad plantea que las ideas guían la acción, y cuando

78 “En la historia de la filosofía predominaron dos tipos de teorías de la verdad, por un lado las teorías de la correspondencia, y por otro las denominadas teorías formalistas o de la coherencia. Las primeras suponen que para todo enunciado existe un hecho que les es correspondiente, por tanto, asumen que le mundo esta poblado de dobles lingüísticos”. (Claros y Rios, 2009: 89) La teoría de la corresponde afirma que los enunciados describen una realidad externa, reflejan una cosa o estado de cosas, y es la adecuación del reflejo lo que mide el grado de validez de todo enunciado. (Claros, 2008: 173-174)

dicha acción es guiada sin generar conflictos ni contradicciones⁷⁹, podemos inferir que el curso de la acción que la idea ha guiado es correcto, por tanto la idea es verificada en dicho curso, y por ende, la verdad le acontece. Como se puede apreciar, la verdad de una idea radica en la generación de consecuencias prácticas favorables para el individuo que guía su acción mediante dicha idea, por tanto, la efectividad de una idea es un atributo equivalente a su verdad: toda idea verdadera es inmediatamente efectiva ya que en la medida en que funciona se la cataloga como verdadera.

Esta es la concepción general de la verdad que asume el pragmatismo, donde la verdad existe sólo en relación a las consecuencias de la acción, y no como representación de una realidad que esté más allá de toda intervención humana, o dicho en términos de Rorty: la objetividad –entendida como una relación con algo al margen de la actividad humana- debe reducirse a la solidaridad -entendida como los aportes a las practicas de los miembros de una comunidad humana-, y no al revés (Rorty, 1996). Para complementar esta noción de verdad inseparable de la práctica podemos citar a Marx, para que en una especie de punto equidistante entre estas dos nociones nos posicionemos en función a la idea clave sobre la verdad, la cual es que la verdad no tiene sentido fuera de la práctica concreta:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*. (Marx, 1981: 7-8)

La verdad esta intimamente ligada a las prácticas humanas, fuera de estas prácticas, al margen de sus consecuencias, hablar del término verdad nos conduce a una posición metafísica escolástica, la verdad sólo se da en el ámbito de prácticas específicas y, por tanto, no existe una verdad universal que funcione para todos. Esta afirmación no necesariamente conduce al relativismo.

La noción de verdad planteada líneas arriba basada en el pragmatismo y Marx no es un relativismo, esto debe resultar evidente si enfatizamos el hecho de que la verdad de una idea esta dada por su desenvolvimiento efectivo, y que

⁷⁹ James parte de la aceptación de que la verdad consiste en la adecuación de las ideas a la realidad, lo cual podría parecer una simple reafirmación de la teoría de la correspondencia, sin embargo, James explicita la resignificación del termino *adecuación* (e implícitamente resignifica el término *realidad*) diciéndonos que “adecuación significará exclusivamente el hecho negativo de que nada contradictorio del sector de esa realidad habrá de interferir el camino por el que nuestras ideas nos conduzcan” (James, 1997: 33)

dicha sensación de efectividad no depende de nuestra voluntad individual, sino de un entramado de situaciones en las que estamos insertos y que trascienden a nuestra individualidad. Dicho entramado está compuesto –según James– por todas aquellas cosas con las cuales nos enfrentamos en el mundo y que producen sobre nosotros determinadas sensaciones que se relacionan entre sí, ya sea de manera armónica o conflictiva:

Atenido el pragmatista más que ningún otro, a todo el cuerpo de verdades fundamentales acumuladas desde el pasado y a las coacciones que el mundo de los sentidos ejerce sobre él, ¿Quién tan bien como él siente la presión inmensa del control objetivo bajo el cual nuestras mentes realizan sus operaciones? (James, 1997: 42)

Esta especie de control objetivo producido por las consecuencias de nuestra acción dependientes de las circunstancias en las que se inscriben, no depende de una realidad trascendente a todo acontecer humano, sino del propio entramado de relaciones humanas en las que nuestras acciones se desempeñan.

Una creencia es buena en la medida en que funciona en una determinada práctica, en la medida en que es justificable ante un corpus de creencias comúnmente aceptado al interior de una comunidad; y en ese ámbito específico de prácticas y corpus de creencias aceptados, una creencia es mejor a otra: unas creencias son más efectivas, más justificables. Esto quiere decir, que –dada la existencia de comunidades bastante diferentes– la creencia de una *comunidad x* no es verdad en el ámbito de desenvolvimiento de la *comunidad z*, y por ende no puede ser puesta al mismo nivel que una creencia de la *comunidad z* que efectivamente funciona en la misma. Como se ve, no es que una creencia sea tan buena y verdadera como cualquier otra, ya que el valor de toda creencia sólo puede ser pensado en relación a un ámbito específico de prácticas, por tanto, a la hora de comparar creencias debemos necesariamente remitirlas a un ámbito determinado donde unas se revelaran más efectivas y justificables que otras, por tanto, mejores. Por eso podemos afirmar que esta noción de verdad no puede ser relativista. Pero una vez más, no debemos confundirnos, ya que esto no implica que exista un ámbito de prácticas privilegiado en función al cual deban remitirse todas las creencias de todas las comunidades: esto último sería etnocentrismo supercultural.

Concebir la existencia de la verdad como inseparable de la práctica puede darnos la clave para no circunscribir a la misma exclusivamente a una relación con una realidad objetiva, ni a una relación con una subjetividad que posee en su cabeza su propia visión de mundo. Como señala Davidson, el dualismo subjetivo/objetivo –que da lugar tanto al universalismo como al relativismo–

tiene “un origen común, a saber, un concepto de la mente como algo dotado de sus estados y objetos privados” (Davidson, 1992: 57). La concepción de la verdad como inseparable de la práctica, hace impensable la primacía del carácter privado del pensamiento. El pensamiento se revela en la práctica, en la interacción con otros sujetos, y por lo tanto, el pensamiento no podría ser atributo exclusivo de la subjetividad.

Cuando existe la identificación del comportamiento de una persona como efectivo en relación al objeto con el cual se enfrenta asumimos que su creencia puede tener validez de verdad, es decir, que existe conocimiento. De ahí que se pueda definir el conocer como “acción efectiva, efectividad operacional en el dominio de existencia del ser vivo” (Maturana y Varela, 1984: 15)⁸⁰, o dicho con mayor desarrollo:

Admitimos conocimiento cada vez que observamos una conducta efectiva (o adecuada) en un contexto señalado, es decir, en un dominio que definimos con una pregunta (explícita o implícita) que formulamos como observadores. (Maturana y Varela, 1984, 115)

Lo que se puede apreciar es que el conocimiento, y por tanto, la verdad se generan en un ámbito definido por la presencia ante un mismo evento de dos (o más) personas, donde el conocimiento, es decir, la creencia que se da mediante una acción efectiva, es la identificación de una respuesta “adecuada” por parte de un observador (otra persona) que comparte la escena de la acción de la persona observada. Se debe insistir en que

...el problema no consiste en verificar a qué objetos o eventos responde una criatura; el problema reside más bien en que, sin una segunda criatura que interactúe con la primera, no puede haber respuesta a esa pregunta. Y si no puede haber respuestas a la pregunta sobre aquello que una criatura quiere decir, desea, cree o pretende, no tiene sentido sostener que esa criatura tiene pensamientos. (Davidson, 1992: 159-160)

El espacio donde se identifica la existencia de pensamiento, de conocimiento, de la verdad, es el espacio común de una práctica donde interactúan dos o más personas en relación a un evento u objeto. Es esta relación la que marca el espacio de convergencia que define la posibilidad de la identificación de una creencia verdadera: “aún cuando no exista un Modo en que el Mundo Es, aun

⁸⁰ La teoría cognitiva desarrollada por Maturana y Varela se ha movido en franca oposición contra las teorías representacionistas; su teoría ha sido bautizada como teoría de la *ennacción*, y consistiría en que la cognición es “hacer emerger un mundo donde el único requisito es que la acción sea efectiva”. (Varela, 2002: 107)

cuando no existe la «naturaleza intrínseca de la realidad», existen presiones causales”(Rorty, 1997: 26). Lo interesante es hacer notar que esta propuesta si bien se distancia fuertemente del universalismo tampoco es un relativismo, porque la verdad sólo se da en la interacción práctica entre los sujetos.

El otro elemento inseparable del acontecer de una verdad es la dimensión lingüística. Las circunstancias en que se dice de ciertos enunciados que son verdaderas o falsos sólo pueden ser descritas mediante otros enunciados, por tanto, la relación que se establece entre estos es imprescindible. Es decir que los enunciados usados en cierta situación deben ser los convencionalmente elegidos para situaciones del tipo al que pertenece el acto de los enunciados usados. La elección de dichos enunciados depende de la interacción ante los mismos objetos o eventos. Aclaremos esto mediante un ejemplo: un niño aprende a usar ciertas palabras en la práctica, si desea un dulce, para acceder a ese objeto deseado empleara el término “dulce”, el cual será reconocido por su padre, quien también se acostumbró a usar esa palabra en presencia del objeto en cuestión, por tanto, cuando el niño diga “dulce” el padre comprenderá a que objeto se refiere y le alcanzará el objeto deseado, con lo cual el niño sabrá que la palabra “dulce” se aplica al objeto que quería obtener, ya que al emplear dicha palabra tuvo los resultados esperados, por tanto, sabrá que la palabra “dulce” describe correctamente al objeto en cuestión. Esta convergencia en la acción, hace que padre y niño se comuniquen: “La comunicación empieza allí donde convergen las causas: tu emisión significa lo mismo que la mía si la creencia en su verdad es causada sistemáticamente por los mismos eventos y objetos” (Davidson, 1992: 94).

Como se puede apreciar en el ejemplo, la verdad no corresponde a una representación privada en la mente de algún sujeto (o cultura), sino que acontece en el proceso de interacción entre los sujetos, fuera del proceso de interacción practica hablar de verdad carecería de sentido o, como dice Marx, se convierte en un problema puramente escolástico.

De todo lo dicho se infiere que la verdad es un acontecimiento circunstancial, podríamos decir que la verdad es concreta, y por tanto el adjetivo “verdadero” se aplica a ciertas creencias en relaciones concretas, prácticas. Buscar la verdad más allá de esta situación es obsesionarse con ella, hacer de ella un *mínimum* neto, un ideal ilusorio (Austin, 1997: 239). El relativismo y el universalismo se generan porque ambos se abstraen de la situación práctica en la cual la verdad acontece. Uno intenta situar la verdad más allá de la práctica: en el objeto; y el otro lo sitúa en el sujeto. Ambos se generan en su búsqueda de la verdad más allá de la acción en la cual se identifica una creencia como verdadera.

Una creencia se *hace* verdadera en una situación de acción, en ese sentido dos creencias opuestas necesariamente presentes en una situación dada no se revelarán igualmente válidas, sino que una se mostrará más eficaz que la otra. El relativismo entendido como “la concepción según la cual una creencia es tan buena como cualquier otra” (Rorty, 1996: 42) pierde sustento. Pero esta bancarrota del relativismo no da lugar a concepciones universalistas ya que la verdad no puede ser entendida como *verdad en general*, sino como sólo como *verdades específicas* que se dan en prácticas circunstanciales. Esta actitud frente a la verdad puede constituirse en fuente potencial para conducirnos hacia una crítica no relativista de la universalidad.

La verdad, bajo esta nueva actitud que la hace inseparable de la acción, no puede concebirse ni como representación de una totalidad ni como determinada por la totalidad. En la medida en que la verdad acontece en la práctica, en la interacción circunstancial, no puede ser reducida a expresión de una totalidad que trasciende y determina cada práctica. De esta manera una idea puede ser descartada por sus efectos e inconsecuencias, y no por representar inadecuadamente una realidad trascendente. Cabe resaltar que en la medida en que la verdad acontece en prácticas circunstanciales, ya no puede ser entendida como determinada al interior de una estructura global.

Hemos mostrado anteriormente que el interculturalismo que parte de la concepción estructural corre el peligro de caer en un relativismo cultural, como por ejemplo ocurre con el multiculturalismo que nos conduce a las consecuencias conservadoras explicadas párrafos arriba. También vimos que el interculturalismo es un proyecto urgente porque es crítico de la expansión universalista que siempre es colonial. Por ello aquí vimos necesario hacer la crítica al universalismo sin caer en el relativismo cultural. La verdad como inseparable de las *prácticas concretas* se convierte en una herramienta crítica fundamental para impulsar el proyecto de una interculturalidad como crítica de la superculturalidad.

Una vez mostrado cómo se puede ir más allá del relativismo y el universalismo, pasemos a ver como se puede ir más allá de la determinación estructural.

6. Más allá de la determinación estructural

Así como la propuesta epistemológica acerca de la verdad procuraba trascender el espacio donde se daba la posibilidad del universalismo y el relativismo, el desarrollo del denominado posmarxismo pretende “desconstruir ese mismo terreno que posibilita la alternativa modernidad/

posmodernidad”⁸¹ (Laclau, 1993). La modernidad se caracterizó justamente por la presencia de la noción de totalidad social, donde cada elemento de esta podía adquirir un significado preciso gracias a su posición en una totalidad claramente delimitada. La posmodernidad se caracterizó por la negación directa de la totalidad y de la dotación de significados precisos por la totalidad, es decir, mientras la modernidad afirmaba la existencia de la totalidad y sus implicaciones, la posmodernidad simplemente afirmaba la ausencia de dicha totalidad:

Así la negación de que existe un cimiento a partir del cual todo contenido social recibe un significado preciso puede ser fácilmente convertida en la aseveración de que la sociedad íntegra carece de significado.

...sostener que algo carece de significado es sostener una concepción muy clásica del significado, con el sólo añadido de que éste se halla ausente. (Laclau, 1993)

La manera en que se puede salir del modelo mental que operaba con la categoría de la totalidad, sin caer en la simple afirmación de su ausencia, es enfatizando el conflicto interno -que según algunos autores interculturalistas- existe en toda cultura o sociedad. Lo que aquí mostraremos es que el reconocimiento consecuente de dicha conflictividad conduce al quiebre mismo de la idea de totalidad.

Quebrar la concepción de la totalidad no es afirmar la ausencia de significado, sino mostrar las limitaciones de dicha concepción. Recordemos que se está argumentando aquí contra la idea de que exista una totalidad que determine a todos los elementos que la integran; una totalidad de este tipo es lo que se llama una *totalidad cerrada*, es decir, una estructura que tiene todas sus relaciones articuladas, de modo que ninguno de los elementos queda sin definirse por el conjunto de relaciones de la estructura. Es preciso argumentar contra esta concepción porque como enfatiza Paul Feyerabend⁸² se ha generalizado en diversas áreas, y porque -como hemos mostrado a lo largo de este ensayo- nos conduce a callejones sin salida y a visiones inocuas de la interculturalidad:

Una teoría que se ha hecho bastante popular supone que los lenguajes, las culturas y las etapas en el desarrollo de una profesión,

81 La filosofía moderna por lo menos iría desde Descartes, Bacon y Hobbes hasta Kant y Hegel. En relación a la posmodernidad, esta suele estar asociada a nombres como Lyotard, Baudrillard, Vattimo, Singer, etc.

82 En sus últimos diez años de vida, Feyerabend comenzó a criticar frontalmente posturas relativistas relacionadas a la inconmensurabilidad, categoría que el mismo habría impulsado en sus primeras obras.

una tribu o una nación son cerradas en el sentido de que ciertos eventos trascienden sus capacidades. Los lenguajes, por ejemplo, están restringidos por reglas. Las personas que violan las reglas no entran en un territorio nuevo; ellas abandonan el dominio del discurso coherente. (Feyerabend, 2003: 104)

Salir de esta popular concepción de la estructura cerrada que determina los significados precisos de cada uno de sus elementos, implica asumir una teoría de la verdad como inseparable de las prácticas concretas. Al respecto, el siguiente párrafo de Feyerabend es revelador y muestra como la crítica a la determinación estructural esta íntimamente ligada con la concepción de la verdad arriba esbozada:

Ahora, si abandonamos el artificio de los dominios cerrados, como aconseja el sentido común, también debemos abandonar el artificio de los significados precisos, puesto que las palabras, los enunciados, e incluso los principios, son ambiguos y cambian en función de las situaciones en que son usados. Las interacciones entre culturas, dominios lingüísticos y grupos profesionales se producen constantemente y, por lo tanto, es absurdo hablar tanto de objetividad como de significado relativo dentro de márgenes bien definidos. El objetivismo (y la idea de verdad que lo acompaña) y el relativismo suponen límites que no se encuentran en la práctica, y dan por supuesto que la gente comprometida en formas de colaboración interesantes, aunque a veces difíciles, está haciendo tonterías. El objetivismo y el relativismo son quimeras. (Feyerabend, 2003: 108-109)

Aquí se muestra que al romper la idea de dominios cerrados, el dilema del objetivismo y relativismo es superado. Ahora debemos analizar cómo es que se rompe con la idea de dominios cerrados, para ello retomamos el tema del conflicto mostrando que privilegiar dicho tema conduce al quiebre de la idea de totalidad estructural. El conflicto significa la presencia de dos elementos que lejos de mantener una relación de armonía entre sí, mantienen una relación en la cual uno de ellos se presenta como posible negación de los atributos del otro elemento, y por ende entran en una relación conflictiva. Este tipo de relación es lo que se denomina *antagonismo*. Lo que la presencia de antagonismos hace es quebrar la determinación estructural como pasaremos a mostrar a continuación.

Bajo la lógica de la determinación estructural, la totalidad determina el sentido de cada uno de sus elementos, y por ello la existencia de dichos elementos se presenta como necesaria desde la perspectiva de la totalidad estructural. Por contraposición a la *necesidad* de la existencia de cada elemento, el antagonismo

revela la *contingencia* de estos elementos. En el antagonismo la existencia de un elemento amenaza la existencia de otro, y por tanto, si la existencia de un elemento puede ser amenazada, significa que dicha *existencia no es necesaria*, ya que puede ser negada. Si un elemento puede ser negado, quiere decir que su identidad no está determinada necesariamente, y que por tanto dicha identidad es contingente. El resultado general de privilegiar el momento del antagonismo es la afirmación de la radical contingencia de toda identidad, y:

Lo que la contingencia implica, por lo tanto, no es un conjunto de relaciones meramente externas y aleatorias entre las identidades, sino la imposibilidad de fijar con precisión –es decir, en relación a una totalidad necesaria- tanto las relaciones como las identidades.

Lo que se da, por lo tanto, en este caso, es un campo de identidades puramente relacionales que –puesto que las relaciones no forman un sistema cerrado- no logran nunca constituirse plenamente. (Laclau, 2000: 37)

El antagonismo, al mostrar la contingencia de toda identidad, pone de manifiesto la inestabilidad y precariedad de cada identidad, y por ende, la imposibilidad de afirmar la presencia de una determinación estructural, es decir, de un acto que de forma necesaria dote de identidad a cada uno de los elementos de una totalidad. Pero reconozcamos que afirmar el carácter contingente de toda identidad no significa afirmar la simple ausencia de toda necesidad. Afirmar que una identidad puede no existir no significa afirmar que no existe, de hecho:

Para que el antagonismo pueda mostrar el carácter contingente de una identidad, esa identidad tiene que estar, en primer término, presente...

Sin la coexistencia de estos dos momentos –la plenitud de una objetividad y la imposibilidad de la misma- no existiría amenaza alguna. Y esta misma dualidad está presente si consideramos la amenaza desde el punto de vista de la fuerza antagonizante: no es posible amenazar la existencia de algo sin afirmar esa existencia al mismo tiempo. Es en este sentido que lo contingente subvierte lo necesario: la contingencia no es el reverso negativo de la necesidad sino el elemento de impureza que deforma e impide la constitución plena de esta última. (Laclau, 2000: 44-45)

Lo interesante del análisis de Laclau es que enfatiza en un quiebre de la posibilidad de pensar en totalidades cerradas que determinan necesariamente identidades. Muestra al mismo tiempo que el antagonismo implica la existencia

de identidades inestablemente determinadas. La existencia de una identidad ya no puede pensarse como dada por la totalidad, por tanto, debe ser resultado de algo que no se enmarca en dicha totalidad. En otras palabras, ya no puede pensarse que la totalidad decida la existencia de las identidades.

Como se puede ver, este enfoque no reduce el antagonismo a mera apariencia que se disiparía si conociéramos la forma de la totalidad que lo determina. El antagonismo muestra la radical contingencia de las identidades. Bajo este enfoque puede reutilizarse la concepción de estructura, pero ya no aquella concepción de totalidad cerrada contra la cual argumentamos anteriormente. Ahora estamos ante una estructura incapaz de determinar necesariamente cada uno de sus elementos, estamos ante una estructura en sí misma contingente, abierta y dislocada⁸³, es decir, una estructura que por la presencia del antagonismo en su interior no logra cerrar el conjunto de sus relaciones.

Estamos ante una estructura que se encuentra constantemente amenazada. Este tipo de estructura ya no se entiende como universo de sentido, sino que es una *estructura descentrada* (recordemos que Fornet-Betancourt deseaba arribar justamente a la idea de totalización descentrada). Esto significa, primero, que no existe una determinación total, un poder total al cual nada amenaza, y segundo, que existe una posible pluralidad de centros, en lucha entre sí:

Esto es lo que significa estructura descentrada: no la simple ausencia de un centro, sino la *práctica del descentramiento* a través de los antagonismos... puede haber centros sólo porque la estructura es descentrada. Si la estructura fuera totalmente cerrada, en tal caso cada uno de sus elementos constitutivos tendría una identidad puramente relacional con los otros y, por lo tanto ninguno de ellos podría asumir el carácter de un centro. Pero en la medida en que la estructura es dislocada, surge la posibilidad de *centros*: la respuesta a la dislocación de la estructura será la recomposición de la misma por parte de las diversas fuerzas antagónicas, en torno de puntos nodales de articulación precisos. (Laclau, 2000: 56-57)

A partir de esta concepción, la imposibilidad de pensar la libertad se disuelve, dicho en términos positivos: privilegiar el momento del antagonismo implica concebir una estructura descentrada, y en ella sí se puede pensar la

83 Laclau define la *dislocación* como la situación en que "ciertos elementos sólo logran obtener positividad (=objetividad) a expensas de la eliminación de otros elementos". (Laclau, 2000: 84). En todo espacio social donde existan conflictos se pone en evidencia el carácter dislocado de dicho espacio social, en toda sociedad donde existan antagonismos se revela que la estructura esta necesariamente dislocada.

libertad. En la medida en que la determinación estructural es quebrada la libertad es pensable:

...la dislocación es la forma misma de la libertad. Libertad es ausencia de determinación.

...la estructura no logra determinarme, pero no porque yo tenga una esencia al margen de la estructura, sino porque la estructura ha fracasado en el proceso de su constitución plena y, por consiguiente, también en el proceso de constituirme como sujeto. (Laclau, 2000: 59-60)

Lo útil de esta visión es que la ausencia de determinación no implica recaer en un nuevo esencialismo de las identidades, sino que implica que éstas no logran constituirse plenamente, por tanto, el segundo momento del análisis es: preguntarse cómo es que las identidades pueden constituirse parcial y precariamente. La libertad, justamente, consiste en la constitución de las identidades una vez desechada la determinación estructural:

Estoy condenado a ser libre... porque tengo una identidad estructural *fallida*. Esto significa que el sujeto parcialmente se autodetermina; pero como esta autodeterminación no es la expresión de algo que el sujeto *ya* es sino, al contrario, la consecuencia de su falta de ser, la autodeterminación sólo puede proceder a través de actos de *identificación*. (Laclau, 2000: 60)

Esta identificación, cabalmente, por no estar determinada estructuralmente, es un acto de decisión. Como dicho acto de decisión no puede estar determinado por la estructura, se presenta como algo en cierta medida externo a la estructura. Ese exterior desde el cual se realiza un acto de identificación viene a ser el lugar del sujeto. Veamos este punto en palabras de Laclau:

(1)...hay sujeto porque hay dislocaciones en la estructura. (2) La dislocación es la fuente de la libertad. Pero esta no es la libertad de un sujeto que tiene una identidad *positiva* –pues en tal caso sería tan sólo una posición estructural– sino la libertad derivada de una falla estructural, por lo que el sujeto sólo puede construirse una identidad a través de actos de identificación. (3) Pero como estos actos de identificación –o de decisión– tienen lugar en el terreno de una indecibilidad estructural radical, toda decisión presupone un acto de poder... (5) Tenemos así por un lado, la decisión –es decir, la identificación en tanto diferente de la identidad–; por el otro, las huellas de la decisión discernibles en la decisión –es decir, el poder. El conjunto de esas huellas no puede ser, por lo tanto, algo objetivo, tiene que ser el lugar de una ausencia. Ese

lugar es, exactamente, el lugar del sujeto. Sujeto = forma pura de la dislocación de la estructura, de su inerradicable distancia respecto de sí misma. (Laclau, 2000: 76)

La estructura dislocada, la estructura descentrada abre la posibilidad de pensar consistentemente la libertad y el sujeto, dos términos que se implican mutuamente. Esta concepción muestra cómo se supera el problema que esbozáramos anteriormente, el de la imposibilidad de pensar la libertad y la acción del sujeto. Esta concepción sustenta la afirmación de que: “El ser humano es siempre más de lo que pensamos y por eso siempre existe la posibilidad de la emancipación” (Viaña, 2008: 321). Así como el problema de la imposibilidad teórica de la traducción se superaba criticando la concepción estructural para trascender tanto el universalismo como el relativismo, de igual forma, el problema de la imposibilidad teórica del sujeto y la libertad se supera criticando el “modelo mental” de la totalidad para trascender la concepción de la determinación estructural.

Lo que debemos preguntarnos ahora es lo siguiente: una vez subvertida la idea de totalidad estructural que constituía la base del término cultura, ¿dónde queda la interculturalidad?, ¿qué es la interculturalidad una vez que se ha deconstruido el término cultura y ya no se pueden aceptar sus implicaciones?, ¿cómo entender la interculturalidad en este nuevo escenario? Son estas preguntas conflictivas las que procuraremos responder a continuación.

7. La interculturalidad como imaginario social: la lucha contrahegemónica

Para responder a las anteriores preguntas, una vez más, es muy útil partir de las reflexiones de los propios interculturalistas. Catherine Walsh brinda una definición de interculturalidad que tiene la potencialidad de trascender la concepción de verla como el diálogo simétrico entre culturas. Walsh nos dice:

Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro”, y de una sociedad “otra”; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política. (Walsh, 2002: 175)

Este espacio “otro” que se articula por contraposición a la modernidad/colonialidad es lo que se podría definir como imaginario social, el cual es la forma en que se puede pensar la interculturalidad una vez deconstruido el concepto de cultura. El imaginario social es un horizonte donde surge un espacio en el cual toda dislocación sería superada, es decir, es un lugar donde

la plenitud y la armonía que no existe en la estructura dislocada se realizarían, y por ello mismo, el imaginario sólo puede surgir a partir de la existencia de esta estructura dislocada. El imaginario sólo puede ser pensado por oposición y alternativa a la estructura dislocada dominante:

El milenio cristiano, la concepción iluminista/positivista del progreso, la sociedad comunista, son en tal sentido imaginarios: en tanto que modos de representación de la forma misma de la plenitud, se ubican más allá de la precariedad y las dislocaciones propias del mundo de los objetos. Esto podría aun formularse de otro modo: es porque solamente hay objetos “fallidos”, cuasi-objetos, que la forma misma de la objetividad debe emanciparse de toda entidad concreta y asumir el carácter de un horizonte. (Laclau, 2000: 80)

Es decir, en la medida en que la estructura es dislocada, descentrada, abierta, surge el impulso por cerrar la estructura, es decir, por constituir una estructura plena de sentido. Si el antagonismo es, como hemos indicado, aquella relación donde uno de los elementos amenaza la existencia del otro elemento, se entiende esta amenaza implique un impulso a eliminar al antagonista y por ende, eliminar el propio antagonismo, y de esta manera eliminar aquello que disloca la estructura. El antagonismo implica la dislocación de la estructura y también la búsqueda de su superación.

El imaginario es la forma que asume el momento en el cual las dislocaciones serían superadas, es decir, una cierta forma de pensar en una estructura plena. Lo que busca el imaginario es instaurar una nueva objetividad, una nueva estructura diferente y constituida por oposición a la estructura dislocada a partir de la cual surge el propio imaginario. En este sentido, la interculturalidad sería un proyecto donde se visualiza que las dislocaciones de la situación actual (el orden moderno/colonial) son superadas, por ello, la interculturalidad no es un diálogo de culturas, sino el espacio ideal donde todos los diálogos serían posibles. La interculturalidad es el espacio mítico que se opone a un orden actual en el cual el anhelado diálogo simétrico y todo lo que implica es imposible; la interculturalidad por ello no puede ser el simple llamado al diálogo, sino, es el espacio que se plantea como oposición y desestructuración del orden dominante para buscar la constitución de un espacio pleno más allá del orden actual en el que los diálogos si serían posibles. Es por todo esto que la interculturalidad en tanto imaginario social, es alternativa radical, este espacio mítico -que otros autores denominan proyecto utópico- es necesariamente crítico y subvertor del orden dominante:

Es... la crítica y sustitución de esta “forma” [dominante] la que caracteriza la operación mítica. El espacio mítico se presenta como alternativa frente a la forma lógica del discurso estructural dominante. (Laclau, 2000: 78)

La fundamentación de la interculturalidad como imaginario necesita justamente todo el argumento desarrollado sobre el descentramiento y dislocación de la estructura. Al margen de él carece de sentido. Si preserváramos la idea de cultura arriba criticada, el tema del imaginario se torna impensable:

...el espacio mítico no puede funcionar como alternativa crítica frente a otro espacio, si este otro es un espacio plenamente constituido y si de lo único de que se trata es de optar, simplemente, entre los dos. Entre dos espacios plenamente constituidos y carentes de fundamentos comunes no hay el menor criterio para una opción [inconmensurabilidad]. (Laclau, 2000: 78)

Una vez más, aquí se evidencia que la concepción de estructura cerrada no sólo imposibilita la noción de imaginario, sino que conduce además, inevitablemente, al tema de la inconmensurabilidad tal como lo mostramos anteriormente.

El espacio mítico que se opone como alternativa radical a la estructura dislocada dominante, sólo puede actuar resaltando las dislocaciones de la estructura y, por tanto, contribuyendo, a la desestructuración del orden dominante. En la medida en que el espacio mítico inscribe todas las dislocaciones de la estructura a la cual se opone, es decir, en cuanto puedan inscribirse todas las reivindicaciones sociales que el orden dominante no soluciona, en esa medida, el espacio mítico es justamente un imaginario social:

...el momento de representación de la forma misma de la plenitud domina a un punto tal, que se constituye en el horizonte ilimitado de inscripción de *toda* reivindicación y de *toda* dislocación posibles. Cuando esto último ocurre el *mito* se transforma en un *imaginario*. (Laclau, 2000: 79)

Esta posibilidad de que el imaginario pueda ser el espacio en el cual se pueda inscribir toda reivindicación muestra que la construcción de hegemonía es fundamental a la noción de imaginario. Portantiero en su obra *Los usos de Gramsci* define a la acción hegemónica de la siguiente manera:

Acción hegemónica sería aquella constelación de prácticas políticas y culturales desplegadas por una clase fundamental, a través de la cual logra articular bajo su dirección a otros grupos

sociales mediante la construcción de una voluntad colectiva que, sacrificándolos parcialmente, traduce sus intereses corporativos en universales. (Portantiero, 1987: 151)

Debemos matizar esta definición señalando que bajo la idea de estructura descentrada no se puede pensar que exista una clase fundamental (un centro necesario) desde la cual se realicen las articulaciones. Lo que sí resaltamos y retomamos de la definición citada es el tema de la articulación, que es esencial al concepto de hegemonía. En la medida en que no existe ninguna determinación estructural que conlleve de forma necesaria ciertas articulaciones, la constitución de las mismas es fruto de una acción, de una decisión. Esta decisión que articula reivindicaciones sociales es precisamente la acción hegemónica, la cual se revela de esta forma como consecuencia inevitable del concepto de imaginario social.

Mientras menos reivindicaciones encuentren en el espacio mítico el lugar de su posible solución, menos funcionará dicho espacio como horizonte. Para que toda reivindicación sea potencialmente inscrita en el espacio mítico, éste deberá ser ambiguo. Si se identificara con ciertas reivindicaciones concretas excluiría otras, por no poderse identificar simultáneamente con dicho contenido concreto. El espacio mítico que es imaginario, es ambiguo en su contenido, es decir, nunca se sabe concretamente como será ese espacio alternativo al orden actual. Quizá este sea el motivo implícito por el cual los interculturalistas siempre enfatizan que la interculturalidad es un proyecto y que no se puede definir concretamente. En lo que el imaginario no es ambiguo es en su crítica y enfrentamiento al orden dominante, ya que –como dijimos– el imaginario es la forma de la crítica a la estructura dislocada dominante:

La interculturalidad es simplemente la posibilidad de una vida, de un proyecto distinto. La posibilidad de un proyecto alternativo que cuestiona profundamente la lógica irracional instrumental del capitalismo que en este momento vivimos. (Walsh, 2002: 140)

La fuerza y potencialidad de dicha crítica radica justamente en la capacidad del imaginario para articular las diversas reivindicaciones sociales, esta capacidad es precisamente la lucha contrahegemónica:

La eficacia del mito es así esencialmente hegemónica: consiste en constituir una nueva objetividad a través de la rearticulación de los elementos dislocados. (Laclau, 2000: 77)

Laclau y Mouffe señalan que la lógica de la hegemonía es precisamente la que se opone a la lógica de la determinación estructural o la necesidad histórica (Laclau y Mouffe, 2006). La hegemonía es un proceso de articulación entre elementos que no están necesariamente articulados. En ese sentido

las articulaciones hegemónicas son contingentes. Bajo esta perspectiva la función y “esencia” del imaginario social radica en su capacidad de articular las reividincaciones surgidas de la estructura dislocada dominante para desestructurarla, en pocas palabras, el imaginario social consiste en la construcción de una nueva hegemonía que dispute la hegemonía del orden dominante. La constitución del imaginario es el momento de constitución de la lucha contrahegemónica. Porque la estructura es dislocada se abre la posibilidad de la lucha contrahegemónica.

La interculturalidad como construcción de un espacio “otro” tal como señala Walsh, es justamente pensar la interculturalidad como imaginario social y por tanto como lucha contrahegemónica. Esto sólo es posible una vez que se ha abandonado el modelo mental de la totalidad y la determinación estructural que implica. Sólo en este nuevo escenario, que hemos tratado de sustentar a lo largo de este ensayo, se torna posible pensar la interculturalidad como inevitablemente vinculada a: “la construcción del proyecto postcapitalista y postcolonial” (Viaña, 2008: 324). La interculturalidad en tanto imaginario social, es aquel espacio mítico que se opone y crítica al orden dominante, y en ese sentido se plantea como superación del mismo. La interculturalidad, más allá del concepto de cultura, sólo puede pensarse como lucha contrahegemónica, y por ende, como la inevitable construcción de un proyecto post-orden dominante, que en el caso de la interculturalidad es la construcción de un proyecto postcapitalista y postcolonial.

Fuera de este horizonte radicalmente crítico, la interculturalidad, o bien se establece como discurso conservador tendiente al multiculturalismo relativista, o bien cae en todas las inconsistencias teóricas mostradas en este ensayo.

Bibliografía

- Alexander, J.** (1997). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*. Barcelona: Gedisa.
- Austin, J.** (1997). “Verdad”. En: Nicolás y Frápolli (edit.). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- Boas, F.** (1964). *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural*. Buenos Aires: Solar-Hachette.
- Claros, L.** (2008). “Viabilidad de la filosofía intercultural. Un estudio a la luz del escollo de la inconmensurabilidad”. En: *Filosofía y poder. Una discusión multifacética*. La Paz: Muela del diablo.

- Claros, L.** (2008). "La discusión de los límites entre historia y literatura. Hayden White y la disolución de fronteras". En: *Anales de la XXI Reunión Anual de Etnología*. La Paz: MUSEF.
- Claros, L. y Rios, N.** (2009) "Un cuestionamiento al uso tradicional del término «verdad». John Austin y la teoría de los actos de habla". En: *Lup'ini-Pensaremos*, N° 5. La Paz: Muela del diablo.
- Davidson, D.** (1992). *Mente, mundo y acción*. Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B.
- De Sousa Santos, B.** (2008). *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: CLACSO, CIDES, Plural.
- Deleuze, G.** (1982). "¿En qué se reconoce el estructuralismo?". En: Chatelet, *Historia de la filosofía: Ideas, doctrinas*, T. IV. Madrid: Espasa-Calpe.
- Estermann, J.** (2006a). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Estermann, J.** (2006b). "La filosofía andina como alteridad que interpela. Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental". En: *Concordia. Revista internacional de filosofía*, N° 49. Alemania.
- Feyerabend, P.** (1989). *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona: Ariel.
- Feyerabend, P.** (2003). *Provocaciones filosóficas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fornet-Betancourt, R.** (1994). *Filosofía intercultural*. México D.F.: Universidad Pontificia de México.
- Fornet-Betancourt, R.** (1997). "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas". En: *Revista de Filosofía*, N° 90. México.
- Fornet-Betancourt, R.** (1998). "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural". Disponible en: <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm#s3-1>.
- Fornet-Betancourt, R.** (2003a). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Concordia, serie monografías, tomo 36. Aachen.
- Fornet-Betancourt, R.** (2003b). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R.** (2003c). "Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural". En: *Revista Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, N° 27. La Rioja.

- Fornet-Betancourt, R.** (2004). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Concordia, serie monografías, tomo 36. Aachen.
- Fornet-Betancourt, R.** (2009). "En torno a la cuestión del concepto de cultura: Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural". En: *Hacia una interculturalidad crítica*. La Paz: IIIEI-CAB.
- Geertz, C.** (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G.** (2005). "La concepción simbólica de la cultura". Disponible en: <http://www.pagin asprodigy.com/peimber/cultura.pdf>
- Grimson, A.** (s.f.). "Acercamiento al concepto de cultura". En: *Documento de trabajo del Postgrado Virtual en Políticas Culturales y Gestión Cultural* de la UAM de Iztapalapa.
- Gutiérrez, R.** (1996). "Dificultades, rupturas y búsquedas: una vez más, ¿qué hacemos?". En: *Las armas de la utopía*. La Paz: Punto Cero / CIDES.
- Harris, M.** (1999). *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.
- Horkheimer, M.** (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- James, W.** (1997). "Concepción de la verdad según el pragmatismo". En: Nicolás y Frápolli (edit.). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- Jameson, F.** (2008). "Sobre los 'Estudios Culturales'". En: Jameson y Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Kuhn, T.** (1989). *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Kuhn, T.** (2000). *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E.** (1993). "Poder y representación". Disponible en: <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Poder%20y%20representacion.pdf>
- Laclau, E.** (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. y Mouffe, C.** (2006). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Malo, C.** (s.f.). "Cultura e interculturalidad". Disponible en: <http://www.uasb.edu.ec/padh>
- Marx, K.** (1981). "Tesis sobre Feuerbach". En: Marx y Engels. *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo I. Moscú: Progreso.

- Maturana, H. y Varela, F.** (1984). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Nicolau, A. y Vachon, R.** (1996) "Etnicidad y derecho: un enfoque diatópico y dialogal del estudio y la enseñanza del pluralismo jurídico". En: *Etnicidad y derecho. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*. México D.F.: UNAM.
- Panikkar, R.** (2000). "Religión, filosofía y cultura". En: *Polylog: Foro para filosofía intercultural 1*. En: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>
- Panikkar, R.** (2006). "Decálogo: cultura e interculturalidad". En: Cuadernos interculturales, Año 4, N° 6. Viña del Mar.
- Portantiero, J.** (1987). *Los usos de Gramsci*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Rorty, R.** (1993). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R.** (1997). *¿Esperanza o conocimiento?. Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Salas, R.** (2006). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos*. Quito: Abya-Yala.
- Taylor, E.** (1999). "La ciencia de la cultura". En: Kahn, J. S. (comp.). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
- Vallescar, D.** (2008). *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: Perpetuo Socorro.
- Varela, F.** (2002). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas*. Barcelona: Gedisa.
- Viaña, J.** (2008). "Reconceptualizando la interculturalidad". En: *Investigar y transformar. Reflexiones sociocríticas para pensar la educación*. La Paz: III-CAB.
- Wallerstein, I.** (coord.) (1997). *Abrir las ciencias sociales*. México D.F.: Siglo XXI
- Walsh, C.** (2002). "(De)construir la interculturalidad". En: *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima.
- Williams, R.** (1990). "Cultura". Disponible en: <http://www.lapaginadelprofe.cl/cultura/rwilliams.htm>
- Wimmer, F.** (2000). "Tesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente". Disponible en: <http://www.polylog.org/1/fes-es.htm>

La descolonización intra-intercultural de la filosofía en Latinoamérica

Víctor Hugo Quintanilla Coro

Cultura Quechua-Norte de Potosí, Bolivia

(...) el filósofo se ocupa de problemas internos al ámbito de la propia cultura y, de ese modo, le da mayor alcance y profundidad: es decir, se mueve en una dimensión intracultural. Sin embargo, el filósofo auténtico dialoga siempre. La soledad del filósofo no es el aislamiento del individuo encerrado en sí mismo. El filósofo conversa con el otro, otro que, en cierto sentido, representa otro mundo o al menos otro punto de vista.

Raimon Panikkar

Introducción: filosofía, interculturalidad y descolonización

Los siguientes recorridos tienen la orientación de explicitar, desde una perspectiva intracultural, los problemas que deberían ser abordados para elucidar filosofías interculturales en Latinoamérica. La tesis implícita, en cada uno de los tramos, es que la llamada filosofía latinoamericana se habría desarrollado con un sesgo monocultural, que fue -y es aún- el efecto de la directa influencia de la filosofía occidental. Naturalmente, está también el otro aspecto de que eso no hubiera sido posible, desde el siglo XIX, América Latina se constituyó como independiente de los regímenes europeos, -sin renunciar a su concepción de religión, educación, economía y política, creyendo que sólo había un mundo y que todas las culturas estaban necesariamente destinadas

a sentir, pensar, decir o hacer algo sobre ese “mundo”- que se presentaba a sí mismo como él único.⁸⁴ Como es por todos sabido, pero particularmente resaltado por la filosofía de la liberación, ese tipo de “independencia” trajo consigo la negación e ignorancia de las culturas indígenas y la institución de una cultura, de un mundo, de un centro.

Proponemos una segunda visión de la “Modernidad” –argumenta Dussel-, en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del “Sistema-mundo”). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el “lugar” de “una sola” Historia Mundial (Magallanes-Elcano dan la vuelta de circunvalación a la tierra en 1521). (Dussel, 1993)

Cuando se habla de la filosofía latinoamericana, lo que justifica su falta de autenticidad y más todavía, la ausencia ya no sólo de interculturalidad, sino de intraculturalidad; tiene que ver con esa extraña actitud de creer que más allá de la razón, del concepto y la escritura alfabética en castellano o portugués, sólo existe la vacuidad de los indígenas que hay que disipar, que hay que convocar a la “única” educación que se puede tener. Fue así como en la filosofía latinoamericana de los proyectos filosóficos de cada estado-nación, hablar y escuchar entre culturas nunca llegó a concretarse en acontecimientos reales. ¿Por qué? Porque el hablar de los intelectuales y/o pensadores occidentalizados -que casi siempre eran mestizos- se denigraba a sí mismo calificándose de estar dando una lección, donde los oyentes indígenas y los pobres iletrados de las masas populares debían olvidar que tenían una boca para expresar su racionalidad o los saberes y prácticas de una memoria ancestral, anterior al deseo de fundar repúblicas “libres” del yugo de las coronas europeas.

Sin embargo, en lo que va del proceso de este nuevo siglo XXI, las culturas indígenas parecerían asistir a su reivindicación intra-pluri-intercultural. Las condiciones de posibilidad de que, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, estuvieran dadas por tres factores de suma importancia: la paulatina intensidad de los movimientos indígenas a nivel internacional,⁸⁵ la redefinición de las

84 Para corroborar esta apreciación sugiero revisar el acápite “Por qué no podemos no ser modernos” del colonial científico social Alberto Melucci (2001:25-27).

85 “(...) los pueblos indígenas han surgido como comunidades diferenciadas dentro de sus tierras

políticas educativas en términos interculturales y la emergencia, por primera vez en la toda la historia de América Latina, del primer Estado Plurinacional de tendencia descolonial, en Bolivia. Sin olvidar estos marcos histórico-sociales, y recordando los argumentos que han aportado dichos aspectos es que, a continuación, se hace necesario contribuir a la descolonización intracultural del conocimiento filosófico y a la configuración de una interculturalidad que permita, en primer lugar, reconstituir los saberes y prácticas de las diferentes culturas y, en segundo lugar, comprender la racionalidad filosófica que dichos saberes y prácticas presuponen.

Todo comienza por una afirmación. La negación de la negación es el segundo momento. ¿Cómo podrá negarse el desprecio de lo propio sino iniciando el camino con el autodescubrimiento del propio valor? Las culturas poscoloniales deben efectivamente descolonizarse, para ello deben autovalorarse. (Dussel, 2006: 50).

Entonces llegará el día en que se deje de hablar de “una” filosofía latinoamericana, para más bien aceptar el hecho de que a cada cultura indígena-originaria subyace un mundo, desde el cual argumentar en favor de una autenticidad filosofía que debemos dejar de buscar en el horizonte occidental-moderno.

1. Latinoamérica como proyecto occidental

Existe el entendido colonial de que cuando se habla de Latinoamericana, este contexto es restringido sólo al ámbito de las repúblicas o de los estados nacionales, que son el efecto de la guerra que los comerciantes mestizos y criollos promovieran y financiaran contra la corona española, para liberarse de los gravámenes que ésta les imponía.

Durante el siglo XIX y un buen tramo del XX –corroborada por García Canclini-, cada persona pertenecía a una nación y desde allí imaginaba sus relaciones con los otros. La nación servía de contenedor para la ciudadanía y como mediación para interactuar más allá de las fronteras. Los latinoamericanos sabíamos que nos unían dos idiomas (español y portugués) y en vastas regiones eran casi secretas las lenguas indígenas (salvo en Bolivia, Paraguay, Perú, Guatemala y México). En las escuelas del

ancestrales, luchando contra las desigualdades endémicas derivadas de las pautas históricas de colonización. La resistencia armada, la diplomacia y el derecho han sido instrumentos en esta lucha por la supervivencia. Sobre todo a partir de los últimos años, y paralelamente a otros esfuerzos al interior de los países en los que viven, los pueblos indígenas han apelado a la comunidad internacional y han puesto sus ojos en el derecho internacional como un instrumento susceptible de apoyar su causa.” (Anaya, 2005: 26).

continente nos enseñaban una historia más o menos compartida, y algunos sectores sentían que también los unificaba la religión católica. (García Canclini, 2002: 23)

Ya en el plano filosófico, cabe preguntarse si dicha comprensión de Latinoamérica es suficiente y pertinente y si -al presuponer dicha identidad fundada en el mestizo y sus pulsiones "(in)dependentistas"-, no se está cayendo en el error de negar e ignorar la relevancia de las culturas indígenas del continente, a la hora de plantear el proyecto de un pensar filosófico auténtico, que es la brega de pensadores como Francisco Miro Quesada (1974), Leopoldo Zea (1969; 1972) o Augusto Salazar Bondy (1968), entre varios otros. Naturalmente, entender Latinoamérica, restringida a los Estados-naciones de carácter monocultural y a los criollos y mestizos como sujetos fundacionales de dicha identidad, trae consigo dos tipos de exclusiones: la negación de las culturas indígenas como raíz de la verdadera identidad "latinoamericana" y la exclusión de sus racionalidades como fuentes de entendimiento y, por lo tanto, ya no sólo de una filosofía, sino de proyectos filosóficos diferenciados y de ciencias sociales a su imagen y semejanza. Entonces, el proyecto latinoamericano de "una" identidad nunca fue un proyecto de identidad *auténtico*,⁸⁶ mucho menos indígena en sentido descolonial.⁸⁷

En el trabajo de constituir filosofías en Latinoamérica, nos enfrentamos con el grave problema de bregar con un latinoamericanismo, que es parte de la carrera que el mundo occidental iniciara en el siglo XVI, un latinoamericanismo que no se funda en su diversidad cultural, sino en lineamientos religiosos, educativos, económicos y políticos foráneos, que no pueden ni deben ser vistos como propios. El argumento viene de Fanon:

Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida "aventura espiritual" ahoga a casi toda la humanidad. (Fanon, 1977: 287-288)

86 "(...) no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado." Simón Bolívar: "Discurso de Angostura. (Discurso pronunciado por el Libertador ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819, día de su instalación. Cursivas del autor.

87 Indígena es el sujeto que está dentro de su cultura o en el medio de origen de su conducta histórico-social. Naturalmente, esto no descarta que dicha conducta haya incorporado contenidos provenientes de otras culturas. Lo relevante es que esta articulación se realiza en y desde una identidad originada en el medio donde ha nacido.

Uno de los argumentos en los que se funda América Latina, pensada y sentida como un contexto que se erige a pesar de las diferencias indígenas, es el discurso del mestizaje, sincretismo, heterogeneidad e hibridez culturales. Pensadores como Zea o Serge Gruzinski (1999) confirman ello cuando aseguran que la autenticidad de Latinoamérica no reside en las culturas indígenas, sino en su mestizaje (Zea, 1981). ¿Ante qué desafío nos sitúa esta percepción occidental de Latinoamérica? Es preciso que América Latina deje de ser moderna, en el sentido filosófico de la palabra.

Para que esto suceda, la “otra cara” negada y victimizada de la modernidad -la periferia colonial, la india, el esclavo, la mujer, el niño, las culturas populares subalternas- deben, en primer lugar, descubrirse a sí mismas como inocentes, como la “víctima inocente” de un sacrificio ritual, el cual, en el proceso de descubrirse a sí misma como inocente debe ahora juzgar a la modernidad como culpable de una violencia originaria, constitutiva e irracional. (Dussel, 2001: 70)

El presupuesto de esta posibilidad es la autoconciencia, más allá de las restricciones impuestas en Latinoamérica por los estados-naciones monoculturales, que actualmente se ven políticamente obligados a reconocer a las culturas originarias y, en lo ético, a promover su tolerancia. En lo económico pareciera aún imposible desplazar el capitalismo y generar otro tipo de economía fundada en la preservación de la vida de la Naturaleza o Pachamama, que es la fuente de la vida de todo ser humano. Dicha autoconciencia llevaría a poner en crisis la comprensión occidental de Latinoamérica y generar otra, que ya no se limite a ir sólo del siglo XIX para adelante, sino a rearticular las historias anteriores a la invasión de los europeos, para reconfigurar una identidad intra-pluri-intercultural “verdadera”, en base a la cual sea posible también estructurar proyectos filosóficos auténticos.

2. Filosofía sin negación cultural

Ya no es resistible el planteamiento de que a todas las culturas no occidentales subyació, subyace y seguirá subyaciendo una filosofía. No hablamos de la filosofía como un constructo estático o meramente teórico, sino como la práctica cotidiana de cierta racionalidad en, con y por la vida. Siendo así, la pretensión por desplegar *un* filosofar latinoamericano, no puede tener el precio de ignorar o negar la posibilidad de formalizar o traducir a términos filosóficos lo que las culturas indígenas ya contienen desde hace siglos, incluso desde tiempos anteriores a la tradición greco-latina. Una tradición de mayor despliegue histórico no puede ser meramente complementaria⁸⁸ de

88 “El movimiento recuperativo vernacular es, en este sentido, un movimiento de mero complemento, una tendencia paramétrica, con una significación propia y completamente distinta del gran movimiento recuperativo occidental.” (Miro Quesada, 1974: 41).

otro proyecto que, al no tener fundamentos lingüísticos y culturales propios, pretende levantarse como efecto de la comprensión de una tradición filosófica ajena, que es el caso de lo que se viene llamando filosofía latinoamericana, exceptuando el meritorio trabajo de Enrique Dussel.⁸⁹ Esta perspectiva es corroborada por Miro Quesada:

Hacer filosofía auténtica, es decir, hacer filosofía a la europea significa llegar a pensar por sí mismo los grandes temas de la filosofía occidental, como resultado de un re-pensar, que signifique un comprender que trascienda el contenido comprendido. O sea que filosofar auténticamente significa llegar a la creatividad a través de la total asunción del pensamiento ajeno". (Miro Quesada, 1974: 56)

Obviamente, tampoco es aceptable la vía paternal, y por eso mismo colonial, del reconocimiento o de la inclusión de los indígenas en un proyecto filosófico que no han concebido ellos. Subordinar diferentes imaginarios culturales a un proyecto filosófico, supondría reafirmar que existe un mundo, sólo uno, acerca del cual serían posibles diferentes formas de comprensión.

Esta concepción es falsa –dice Panikkar–; hay mundos diversos, universos diferentes. Este conflicto de *kosmologías* es la causa última de la crisis actual. Con una sola *kosmología*, una sola concepción del universo, y por lo tanto del hombre, no se puede hacer frente a los desafíos actuales, no porque mi concepción del hombre (la esencia hombre, una vez más, la abstracción Platónica) sea falsa, sino porque la realidad, en sí misma, es todavía más real. Y por el hecho de ser real yo no la puedo captar. Si pudiera captarla debería situarme fuera de la realidad que implica al sujeto que la conoce, es un fenómeno extraordinario, pero que también tiene una repercusión política inmediata. Si no nos damos cuenta de este conflicto de *kosmologías*, por el que *no hay* ni siquiera *una* realidad humana que luego cada uno ve a su manera, no creo que podamos tomar en serio la interculturalidad. (Panikkar, 1999: 29-30)

El problema, por lo tanto, no es el acceso de los indígenas al reino de la filosofía. Como diría Heidegger:

...no estamos en absoluto fuera de la filosofía, y ello no porque acaso contemos ya con ciertos conocimientos de filosofía. Aun cuando no sepamos nada de filosofía, estamos ya en la filosofía,

89 "(...) la filosofía latinoamericana comenzó desde cero después de la conquista, ya que la tradición del pensamiento indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía latinoamericana." (Miranda Regina, 1997-1998: 29-44)

porque la filosofía está en nosotros y nos pertenece y, por cierto, en el sentido de que filosofamos ya siempre. Filosofamos incluso cuando no tenemos idea de ello, incluso cuando “no hacemos” filosofía. No es que filosofemos en este momento o aquél, sino que filosofamos constantemente y necesariamente en cuanto que existimos como hombres. Existir como hombres, ser ahí como hombres, *da sein* como hombres, significa filosofar. (Heidegger, 1999:19)

Una concepción de filosofía, entonces, ya no puede seguir negando otras, porque está claro que la filosofía es consustancial al hombre por el hecho de estar vivo, pero mucho más, por el hecho de que no existe vida al margen de determinaciones culturales. En este plano, se encuentra también la apreciación de que tampoco se trata de que las filosofías que subyacen a las culturas indígenas del continente terminen siendo lo que los desarraigados culturales (intelectuales mestizos u occidentales) digan que es. La libertad de la razón del “yo-académico de racionalidad moderna” debe terminar ahí donde empieza la libertad de la razón comunitaria del “nosotros” de las culturas indígena-originarias. ¿Por qué? Es muy simple: las verdades de sistemas filosóficos individuales no pueden ser representativas de las verdades de las filosofías que subyacen a las diferentes identidades. Esto, claro, considerando que dichos sistemas no posean prerrogativas culturales y se definan más bien por su pretensión de ser trascendentales, es decir, sin un contenido histórico-cultural específico.

3. Filosofía con fundamento cultural

¿Es posible prescindir de las culturas indígenas del continente, a la hora de pensar en el proyecto de una filosofía auténticamente latinoamericana, más aún si sabemos que la misma filosofía europea no puede ser pensable al margen de sus propias prerrogativas? La respuesta es, naturalmente, negativa. La razón de ser de una filosofía proviene de un mundo de vida culturalmente legítimo.

En cada momento de nuestra existencia se da una relación entre nuestra propia vida y el mundo, el cual nos rodea como un todo que se ofrece a nuestra vista. Nos sentimos, sentimos el valor de vida, el valor vital, de cada momento particular, y sentimos también el valor de efecto de las cosas sobre nosotros, pero esto último en relación con el mundo objetivo. Al progresar la reflexión se mantiene esta conexión entre experiencia de la vida y desarrollo de la imagen del mundo. (Dilthey citado en Heidegger, 1999: 249-250)

La filosofía no puede existir al margen de dos comprensiones de vida: primero, de la vida personal que tiene la condición de generar cierta reflexión, pensamiento o imaginario y; segundo, ninguna reflexión filosófica es auténtica, o sea, intracultural, si no está determinada por el mundo de vida donde se encuentra dicho filosofar. “(...) el filósofo -enseña Panikkar- se ocupa de problemas internos al ámbito de la propia cultura y, de ese modo, le da mayor alcance y profundidad: es decir, se mueve en una dimensión intracultural.” (Panikkar, 2006: 25-26) Esto permite explicitar un hecho: hasta ahora ha sido posible cierta filosofía latinoamericana, pero debido a que sus promotores no tuvieron ni tienen aún un *locus* cultural específico, sus proyectos filosóficos tampoco pueden tenerlos, más que en lo que corresponde a los referentes griego-latino-germánico-occidentales que, obviamente, no pueden ser asumidos como políticamente propios, más que por quienes son tributarios del universalismo y de la secularización de los saberes y prácticas.

La llamada filosofía latinoamericana, de este modo, deviene apócrifa, porque no es representativa de la racionalidad de las culturas indígenas. El quehacer filosófico latinoamericano es un permanente modo de fortalecer la ruptura entre filosofía y cultura, considerando, obviamente, que cada vez que se hace filosofía la distancia con las culturas del contexto se va radicalizando cada vez más, y más, y más. Lo paradójico es que dicho distanciamiento tampoco termina por unir a la filosofía latinoamericana a la cultura de occidente, muy a pesar de los ejemplos verdaderamente representativos de la racionalidad europea en Latinoamérica. Lo concreto de esta crítica apunta al hecho de que, efectivamente, pueden haber filosofías nacionales que alimenten el proyecto general de una filosofía latinoamericana, pero lo que no pudo haber hasta el momento son filosofías en Latinoamérica con prerrogativas culturales. Hubo y hay aún filosofías de autor, pero no existen filosofías comunitarias formalizadas con las se sientan identificados, por ejemplo, los quechuas o los guaraníes. Al recordar una vez más la pregunta: ¿es posible prescindir de la comprensión de las culturas indígenas del continente, a la hora de pensar en el proyecto de filosofías intraculturales en Latinoamérica?, encontramos que el proyecto filosófico del proyecto occidental llamado Latinoamérica sigue siendo negativo. Es decir: si hasta ahora ha sido posible una filosofía latinoamericana, ella ha sido únicamente posible al margen de las culturas del continente, o a pesar de ellas, pero paradójicamente, sólo posible por esa extraña actitud meramente mimética de muchos “filósofos” que no les permite comprender su contexto histórico-social, obviamente, no el que fue posible a imagen y semejanza de occidente, sino el contexto cultural que preexiste a dichos efectos coloniales.⁹⁰

90 “(El filósofo aculturado) No tiene conexiones teóricas con la realidad. Este filósofo, probablemente cultivado, no alcanza a dar fundamentaciones materiales a su visión del mundo. En esta situación

El planteamiento tampoco consiste en descolonizar la ausencia de identidad cultural en la filosofía cayendo en lo que sería el fundamentalismo, o sea, en una actitud meramente apologética, purista y tradicionalista de las culturas. Lo que estamos proponiendo es abandonar ese filosofar que, para ser tal, tiene que dejar al margen los saberes y prácticas de las culturas, para más bien hacer posible un filosofar que sea filosófico, porque “necesariamente” se debe basar en la comprensión existencial de los saberes y prácticas de las diferencias indígenas. La categoría de comprensión, aquí, debe ser entendida básicamente como el efecto de una educación intracultural, para sortear el error liberal y posmoderno que las ciencias sociales continúan cometiendo al describir o explicar las culturas sin pertenecer a ellas o sin la necesidad de haber sido educadas en la racionalidad de dichas identidades. “La única manera de poder crecer desde la propia tradición es efectuar una crítica desde los supuestos de la propia cultura”, (Dussel, 2006: 52) pero más aún: la intraculturalidad -que debe ser vista necesariamente como una instancia previa a la interculturalidad- es el único modo de establecer cualquier tipo de relación con otras culturas. ¿Por qué? Es muy simple: todavía no es posible dialogar con otras culturas desde ninguna parte. Todo diálogo, toda comprensión, necesariamente se fundan en una identidad, en una diferencia cultural. Esta es la especificidad del planteamiento de una filosofía con fundamento cultural.

4. De la filosofía a las filosofías

La categoría de “filosofía” tiene el sentido ya consabido de amor (*phyllos*) a la sabiduría (*sophia*), y desde que Sócrates descubriera el concepto, dicho amor fue siempre comprendido como esa extraña inclinación hacia el conocimiento conceptual, fundado en la razón y expresado a través del lenguaje escrito. Nuestra segunda interrogante es: dado el interés por un filosofar auténticamente latinoamericano, se podría *deponer* la mencionada definición de filosofía o cuando menos explicitar otra comprensión, para ver en qué medida sería una filosofía, pero ya no necesariamente en términos conceptuales, sino en otros, por ejemplo, estéticos, sensibles. El presupuesto para esta interrogante es que ninguna filosofía puede ser filosófica si su razón de ser se reduce, en este caso, al amor por el conocimiento conceptual. Ver más allá de esta comprensión canónica de la filosofía, implica aceptar que la noción de filosofía puede llegar a tener diferentes contenidos, conforme se vaya comprendiendo -no describiendo ni explicando, sino comprendiendo- diferentes mundos de vida. Lo contrario seguiría condenando a las distintas identidades histórico-sociales a tratar los

será incapaz de participar en el movimiento de transformación de la realidad, de ruptura de las tutelas, de los que depende el nacimiento de una auténtica filosofía americana y por tanto de su yo filosófico.” (Montiel, s/f)

problemas de una cultura como si fueran los problemas de todas las demás. Este planteamiento comporta una paradoja: explicitar y referir mediante el concepto realidades que no se explicitan ni refieren conceptualmente. ¿Cómo resolver esta encrucijada?

A todas y cada una de las culturas del planeta subyace una filosofía que puede ser comprendida como la racionalidad que se encuentra por detrás de sus conductas, saberes y prácticas cotidianas. Negarlo es suponer que dichas culturas no tienen filosofía, pero, desde el punto de vista de lo que occidente comprende por *philosophiae* (amor al conocimiento conceptual). El despliegue conceptual que en primera instancia defiende esta perspectiva y aun avanza en la descripción, explicación o interpretación del mundo de vida que lo contiene, es una filosofía claramente occidental-moderna. Una filosofía que tienda a explicitar otro tipo de realidades muy distintas a la occidental, llega a ser evidentemente conceptual, pero ya no necesariamente occidental-moderna, pues se encuentra antecedita por la convicción de que no existe sólo un mundo de vida, sino que cada mundo de vida, más allá de la modernidad, se articula en base a múltiples fundamentos. Esto puede ser mejor comprendido si consideramos que toda filosofía es tal sólo si es la *philosophiae* de un mundo de vida culturalmente legitimado. Así, ya no existe criterio alguno según el cual no se pueda aceptar que la filosofía (aunque es necesariamente conceptual), pueda ser la particular filosofía conceptual de un mundo de vida que no es conceptual.

La particularidad de la filosofía occidental moderna consiste en ser la filosofía conceptual de un mundo que también es conceptual, por el tipo de despliegue del conocimiento que todos sus sujetos están obligados a enseñar y aprender. Para descolonizar la filosofía latinoamericana y hacer efectivamente una filosofía con pertinencia e identidad culturales, es preciso avanzar más allá de la filosofía definida como amor por el conocimiento. La filosofía comprendida como amor a la vida de las culturas andinas, es uno de los derroteros que se puede seguir. Una de las consecuencias de este horizonte tiene que ver con otra concepción de conocimiento y/o saber filosófico que aquí es el saber o conocimiento estético o sensible. Se trata de un conocimiento filosófico en el que se funda, por ejemplo, la ética comunitaria (reciprocidad y complementariedad) de las culturas andinas. A la vez, este tipo de filosofía no se despliega como respuesta a una serie de problemas o interrogantes, sino más bien como el efecto inmediato de estar vivos, o sea, de comprender el mundo de vida al que se pertenece, un mundo que no se puede concebir sin que la naturaleza tenga estatuto de sujeto y sea también miembro integrante de una comunidad.

5. Del concepto de la razón a la comprensión narrativa

Durante siglos, muchas culturas originarias desplegaron una filosofía cuyo lenguaje no fue el conceptual, sino el narrativo. “Narraciones (...), donde lo vivido por cada uno es llevado, en la comunicación, al conocimiento y al reconocimiento del otro,” (Ferry, 2001: 41) lo cual significa que la narración contiene mayores posibilidades de ser comprendido -o sea, aceptado- por la subjetividad de otro ser humano, incluso si es ajeno a la cultura de la que proviene dicha narración. El caso del argumento conceptual de la filosofía occidental no es éste, porque el pensar y/o la abstracción acontece como un hecho esencialmente conceptual e individual. El origen de este tipo de despliegue es la razón que se plantea a sí misma un problema, acerca de cualquier momento de la realidad, como condición de posibilidad de conocimiento, es decir, de respuesta al problema concebido. En las culturas indígenas, en cambio, el “origen” de su despliegue narrativo o “saber” tiene origen en la permanente actualización de la memoria. No es que el conocimiento o saber narrativo de la memoria excluya la abstracción. Su particularidad radica en que el concepto no es su medio de expresión privilegiado, como ocurre la abstracción de la filosofía occidental-moderna. Desde este punto de vista, el saber o conocimiento termina poseyendo distintos caracteres: el conocimiento filosófico moderno es necesariamente sintético -en el sentido kantiano de la noción- y el conocimiento de las culturas indígenas, es sensible, narrativo o re-presentativo (presentación reiterada de la misma realidad). Otra diferencia que se debe considerar es el modo en que el conocimiento conceptual de la filosofía moderna tiende a ser cada vez menos metafísico o religioso; el conocimiento estético-narrativo de los indígenas puede ser conocimiento sólo si presupone una espiritualidad que instituye a la naturaleza como un sujeto de una comunidad real de comunicación.

Pero hay otro aspecto aun más relevante: a diferencia del carácter del conocimiento occidental, la comprensión narrativa, que es una dimensión básicamente sensible, queda éticamente legitimada en el acontecimiento de la oralidad: hablar, o ser, exclusivamente para los otros seres.

Al poner las experiencias en forma de relato, la narración confiere a la identidad personal un asidero y un espesor históricos, orientando la ética hacia un ideal substancial de la vida buena. (Ferry, 2001: 9)

Entonces no es posible comprender, saber o conocer algo si otros sujetos no están involucrados oralmente. La comprensión se suscita como hecho siempre comunitario (léase intersubjetivo). Si la comprensión trae consigo conocimiento narrativo, ello se debe sólo a que dicha intersubjetividad ofrece la realidad así como se la ha percibido, es decir, siempre con un contenido históricamente

sancionado. Éste es el sentido que tiene toda narración originaria que se presenta bajo el ropaje de la oralidad comunitaria, y no bajo la modalidad de la escritura del yo de una razón individual(ista). En lugar de ello, se encuentra la memoria del devenir cultural que precisamente es una de las condiciones para comprender, narrar y, en consecuencia, contribuir al desarrollo de una filosofía en, con y por la vida, en el sentido cosmológico de la categoría: naturaleza y cultura.

La filosofía de la razón ha llegado a describir y explicar -junto con las ciencias sociales- ese tipo de despliegues de las identidades culturales “otras”, pero no ha logrado comprenderlas.

Conocemos “algo” cuando hemos comprendido su contenido intencional. “Comprender” significa justamente abarcar lo conocido; pero para “abarcar” es necesario todavía previamente situar lo que pretendemos conocer dentro de ciertos límites, es decir, debemos delimitarlo. (Dussel, 2006: 73)

De esta suerte arribamos a la conclusión de que la descripción y explicación filosóficas de las culturas de América constituiría un modo más de colonización, porque todas ellas terminan “siempre” siendo lo que dichas descripciones y explicaciones decían que eran esas identidades. La descripción y la explicación conceptuales de la filosofía latinoamericana, entonces, no llegaron a ser jamás interculturales con la comprensión narrativa de las filosofías de las culturas del continente. Desde los primeros escritos de carácter filosófico del siglo XIX, hasta los pensamientos más elaborados de la denominada filosofía latinoamericana en el siglo XX, no ha sido otra la característica de la filosofía que ha dicho algo “sobre” las culturas indígenas. De tal modo, se entiende a nivel epistemológico, que ninguno de los filósofos mestizos o criollos de la América Latina mestiza o criolla se hayan percatado de que la comprensión es una instancia anterior al conocimiento conceptual de la razón, porque ella -la comprensión- presupone sensibilidad y esta presupone *necesariamente* estar vivos en una determinada cultura.

6. Del yo individual al nosotros intra-intercultural

Una de las condiciones de posibilidad de la filosofía europea tiene que ver con la entronización del sujeto, del yo, del individuo moderno con derechos y obligaciones, como principal y quizás esencial modo y condición para producir conocimiento conceptual.

En Occidente, existe una suerte de figura ideal del individuo, según la cual se lo supone dueño y señor de sí mismo. Esta

representación reinstala y prolonga los principios de una ética que atraviesa a lo largo de los siglos, las épocas y las clases sociales. (Martuccelli, 2007: 38)

Esto implica una concepción liberal o neoliberal de sociedad, en directa correspondencia al modo de producción del capitalismo y su economía de mercado de tendencia global. Cabe preguntarse si lo que podrían ser las filosofías auténticas e intraculturales en Latinoamérica deben asumir ese modelo de sociedad con el fundamento de su “yo individual”, también como condición de posibilidad para hacer filosofía o, por el contrario, asumir que la racionalidad del “nosotros” comunitario es una condición de mayor relevancia y mayor pertinencia, ya no sólo cultural, sino también epistemológica para filosofar. Apropiándonos de una apreciación de Khatibi, el pensamiento del yo individual es un “encadenamiento histórico que trama el ser y que el ser trama –al margen de la metafísica-.”⁹¹ En las sociedades de rasgos occidentales, la comunidad tiene como destino la educación de individuos (lismos).

Se considera que el individuo, luego de una disolución de lo colectivo, se constituiría como ser independiente, y, por lo tanto, obligado, a la vez, a darse personalmente su propia ley, a legitimar por su acuerdo el orden colectivo, a singularizarse, gracias a su dominio de sí, haciendo frente a todos los demás, lo cual sería un medio implícito para llegar a expresarse. (Martuccelli, 2007: 38-39)

En las culturas indígenas, por el contrario, todos nacen siendo individuos para llegar a ser, por vía de una educación que se funda en la naturaleza (o *Pachamama*), sujetos con conciencia comunitaria, o sea, *Jaqis* (en aymara) o *Runas* (en quechua). Una de las expresiones más representativas, al respecto, es el hombre-mujer (*Jaqi* o *Runa*), muy diferente a la noción de hombre de cualquiera de los humanismos occidentales. No cabe duda, toda filosofía que pretenda ser auténtica en Latinoamérica, o sea intracultural antes que sólo intercultural, debe considerar que sus contenidos son el efecto de la memoria de una comunidad, antes que únicamente la expresión de una subjetividad individual. Es por eso que una filosofía basada en la condición del sujeto individual, no aporta autenticidad frente a la filosofía occidental, porque ésta basa parte de su autenticidad en dicho presupuesto, que es propio del proceso griego-latino-germánico occidental. Pero no sólo eso: existe una gran variedad de filosofías de autor o filosofías individuales sin valor cosmológico. Nuestra tesis al respecto

91 “Entendamos la metafísica como la representación de los dioses devenidos hombres, representación de la idea de Dios encarnada en la del hombre. Y en la metafísica, el hombre siempre ha sido un hombre “blanco” y portador de la luz y de sus conceptos solares. No podemos merecer nuestra vida y nuestra muerte sin hacer el duelo de la metafísica. Este duelo nos incita a plantear de otro modo la cuestión de las tradiciones rechazadas”. (Khatibi, 2001: 77).

es que ninguna de las verdades individuales de esas filosofías puede pretender tener mayor relevancia o trascendencia que la verdad cultural contenida en las cosmologías indígenas. Éstas se caracterizan por ser intraculturales, aquellas por estar deslocalizadas, lo cual quiere decir que si la filosofía va a tender a ser seriamente intercultural, debe ser antes intracultural, pero aun más allá de esta condición, debe ser necesariamente comunitaria. La interculturalidad jamás será posible si no presupone representación cultural, factor que excluye al yo individual como fuente de saber cultural y reivindica una y otra vez al nosotros comunitario como condición de posibilidad epistemológica, pero también política, para sustentar una filosofía intra-intercultural.

7. Filosofía sin complejo de inferioridad

La conquista y colonización de América supuso la segregación de las culturas indígenas, pero una vez que los Estados naciones “independientes” se constituyeron, emergió el complejo de inferioridad: la América Latina de los Estados naciones bregaba por ser filosóficamente moderna y para ello no sólo estaba dispuesta a aprender de los maestros occidentales, sino a negar e ignorar los saberes y prácticas de las culturas originarias.

(...) hay corrientes filosóficas en América Latina que no tienen identidad y que ni se dan cuenta de la existencia de este problema. Esta clase de filósofos funcionan por un proceso de pura y simple asimilación intelectual. No problematizan sus realidades sino que “prestan” a las metrópolis sus problemáticas para “reproblematizarlas”. Estos “filósofos” son extremadamente sensibles a las modas teóricas. Este fenómeno constituye un estado de inconsciencia histórica, de falta de un yo cultural. Inconsciencia, en la medida que este intelectual no ha racionalizado e integrado en su conciencia los antecedentes histórico-culturales de su medio. En estas condiciones su producción teórica no tiene especificidad, es amorfa y generalista. (Montiel, S.d.)

Queda claro que no fueron las culturas indígenas las que se supieron inferiores respecto a la filosofía europea o la cultura occidental. Mientras la América Latina de los mestizos y criollos se esforzaba por ser cada vez más moderna, las culturas indígenas, aun hasta el presente, luchaban por reconstituirse, ya no sólo en el plano de la filosofía, sino en el de la espiritualidad, la educación, la economía y la política.

El complejo de inferioridad, por lo tanto, no es efecto del paulatino proceso de identificación de las culturas, sino del desarraigo cultural promovido por ese extraño deseo de hacer filosofía en el marco de los valores de una fría razón

monocultural que pareciera siempre decir: “ni filosofía os doy, ni filosofía os dejo.” La des-localización cultural en que la modernidad queda abandonada al deseo de filosofía latinoamericana es efecto de una distinción ontológica y epistemológica (Said, 1990: 21) que la misma modernidad se ha encargado de fortalecer. Esta diferencia es la que, en el fondo, constituye el *leit motiv* de un quehacer filosófico que, durante todo el siglo XX, y a excepción de la filosofía de la liberación, desea ser moderna precisamente tratando de superar o desplazar lo mismo que hace posible su despliegue. La modernidad se encargó de darle luz a Latinoamérica, pero más tarde ella misma se la quitó, sólo para hacerse luego maestra de una ignorancia filosófica que ella misma había suscitado. Así se fundamenta la constatación de que el proyecto de filosofía latinoamericana es un proyecto apócrifo, es decir, auto-despojado de una propia realidad histórica. Irónicamente existen culturas y naciones indígenas que todavía no poseen una filosofía formalizada, y al mismo tiempo, existe la condición más importante para poder instituir la: una realidad que es infinitamente más rica que todo lo que hasta ahora han dicho los investigadores que se han formado en la traición occidental, en las instituciones educativas de la modernidad. Desde este punto de vista, el complejo de inferioridad latinoamericano ya no sólo debe comprenderse en relación a la modernidad, sino básicamente en relación a las culturas indígenas, cuya superioridad no es la consecuencia de un deseo, sino de un proceso histórico-social de preservación y reproducción de sus identidades.

8. Filosofía con orientación intra-intercultural

Existen dos actitudes ético-morales desde las que es posible pensar la filosofía en América Latina: la primera es monocultural y la segunda intra-intercultural. La actitud monocultural piensa la filosofía europea como un modelo que se “debe” exclusivamente imitar, porque hay el presupuesto de que no habría o no sería posible otro mejor, o aun más: no debe haberlo. Este posicionamiento presupone una concepción marcadamente antropocéntrica de cultura que remonta al siglo XIX, cuando la naturaleza es “definitivamente” separada de la cultura, gracias al avance de la ciencia y el modo de producción capitalista.

Se introduce entonces la distinción, no sólo entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, sino también entre naturaleza, espíritu, historia y cultura: naturaleza es lo que se explica, espíritu -historia y cultura- lo que se comprende. Naturaleza es, en definitiva, lo que no es historia ni cultura. (Anónimo, S.d.)

Una de las características de esta concepción es su tendencioso universalismo y su presencia directa o indirecta en casi la totalidad de las filosofías occidentales

y, obviamente, en la filosofía latinoamericana que hasta ahora no ha dejado de ser occidental. La actitud intra-intercultural, en cambio, implica como primera condición *estar educado en* una identidad espiritual, lingüística, educativa, ética-económica y política históricamente validadas, a partir de las cuales poder constituir una filosofía atingente a una cultura específica, aceptando el supuesto de que toda labor filosófica que no es colonial, debe contribuir al fortalecimiento y desarrollo de la identidad cultural en y desde la que se fundamenta fácticamente.

Una segunda condición, tiene que ver con la predisposición para comprender el mundo cultural y cuyo idioma no se habla. En este caso, la descripción y explicación de una cultura por parte de alguien que pertenece a otra, debe terminar ahí donde es posible la auto-comprensión de la cultura descrita o explicada por otra. Ninguna descripción o explicación “ajena” se puede superponer a la comprensión existencial de la “propia” realidad o mundo. Las diferentes culturas del planeta no pueden terminar siendo sólo lo que una de ellas dice que son las otras. Las épocas del sujeto que coloniza al objeto, y que pretende para producir un conocimiento que se constituya en la fuente de la identidad del mismo objeto estudiado, deben ser canceladas. La tercera condición de la actitud intra-intercultural para hacer filosofía en América Latina, como consecuencia de las dos anteriores, consiste en realizar y promover el diálogo, orientado por el fundamento último e insuperable de la vida (naturaleza y cultura); y ya no fundado en la razón, sino en las predisposiciones éticas de hablar para escuchar y escuchar para hablar, predisposiciones propias del origen de todas las morales: la reciprocidad. Fuera de esto, cualquier diálogo intercultural se reduciría a ser una fricción entre concepciones de verdad, fundadas en razones que bregan por superponerse la una sobre la otra y viceversa.

El diálogo intercultural del que hablamos tiene carácter epifánico, porque da lugar a la comprensión del otro que es distinto a mí, pero siempre en el entendido de que ninguna comprensión de la diferencia será posible si antes no está presupuesta una identidad o posicionamiento cultural desde el cual comprender algo o a alguien. No es posible comprender desde ninguna parte. En el caso de la interculturalidad, se comprende “siempre” desde la racionalidad de una cultura. ¿Ante qué problema filosófico nos sitúa este dictamen? Uno de los problemas que debería ser resuelto con anterioridad para promover el despliegue de una filosofía intra-intercultural, tiene que ver con la concepción de “cultura” que subyace a una y otra identidad cultural. En la mayor parte de las culturas indígenas de América esta concepción de cultura es muy distinta de

la concepción occidental-moderna.⁹² La naturaleza o Pachamama en el caso de los quechuas y aymaras, por ejemplo, es miembro de la comunidad. En grado tal que, no puede haber cultura ni vida sin naturaleza. De hecho, toda búsqueda de saber o conocimiento filosófico en esta cosmovisión no puede darse sin ella, pero no sólo eso: todo saber o conocimiento es saber y /o conocimiento sólo *en* la espiritualidad de la naturaleza que comprendemos como Pachamama. Una cultura, una filosofía, sin la consideración de la naturaleza como sujeto, carece de sentido cosmogónico y cosmológico. Es estas culturas no existe separación entre naturaleza y cultura, sino más bien una continuidad.

La cosmovisión de las culturas andinas está determinada y fundada por esa continuidad o devenir naturaleza-cultura, cultura-naturaleza. Siendo así, ¿hasta qué punto es posible avanzar en interculturalidad, siendo que en el fondo jamás pudieron -y quizás no puedan- dialogar las diferentes concepciones de cultura, la concepción antropocéntrica de occidente y la concepción cosmológica del mundo andino? Nuestra tesis es que este tipo de diálogo intercultural aún no ha sido posible, porque ha sido llevado a cabo bajo las condiciones de la perspectiva occidental-moderna del reconocimiento, de la tolerancia y del multiculturalismo. Parecía ser que ese modo de concebir la interculturalidad tendría la ventaja de ser supracultural y, por ello, se debía estar formalmente dispuesta llegar al diálogo despojados de toda cosmovisión cultural, política o económica. Así, la principal víctima del progreso de una de las culturas del planeta, era impedida de asistir al diálogo, porque su presencia supondría poner directamente en duda el modo de producción de la cultura más “fuerte”, que precisamente sería la promotora del diálogo intercultural con fundamento en la razón del capitalismo y del mercado, y no en base al criterio de la vida. Hinkelammert es incisivo al respecto:

Desde el punto de vista del capital no existe ninguna crisis. La crisis es de los circuitos de reproducción de la vida humana y de la naturaleza. Sin embargo, las tasas de ganancia suben, ellas no indican la crisis. La industria mundial se ha transformado en una

92 “La actitud occidental ante la naturaleza tiene su origen en el libro del Génesis donde se dice que Dios le concedió al hombre dominio sobre toda la naturaleza. Esta actitud ha permanecido desde los tiempos bíblicos y el desarrollo de la ciencia y la tecnología en Occidente ha sido guiada por la idea de lograr el dominio sobre la naturaleza. La naturaleza es el regalo de Dios más grande y es fuente de la materia prima a partir de la cual el hombre puede conformar varios productos para su consumo ilimitado y su disfrute. (...). Esta idea de la naturaleza como un mecanismo sin alma ha dado una nueva vida al pensamiento de Descartes, quien es universalmente considerado como el fundador de la filosofía occidental moderna. La naturaleza está ahí para ser usada y hasta abusada, para servir los propósitos y metas del ser humano y si hubiera alguna llamada a la conservación es sólo para asegurar que esta fuente sin límite de materia prima no disminuya, no se contamine demasiado a causa del error humano, y, por tanto, pueda amenazar con ello la supervivencia de la raza humana.” (Rao, 2003: 57-58).

isla o un archipiélago, una especie de enclave que se desarrolla tanto mejor, cuanto peor le va a los otros. La destrucción de los hombres y de la naturaleza coincide con altas ganancias. En la actualidad es mucho más visible el hecho de que las tasas de ganancia suben, en el grado en el cual el futuro de la humanidad es destruido. Destruir la naturaleza, destruir el desarrollo del Tercer Mundo, da ganancias más altas que cuidarlos. Las tasas de ganancia y la sobrevivencia de la humanidad entran siempre más visiblemente en contradicción. El camino de la maximización de las ganancias resulta un camino a la muerte de la humanidad. (Hinkelammert, S.d.)

Así, quedan expuestas dos concepciones de interculturalidad: una que articula cotidianamente naturaleza y cultura, y otra que segrega permanentemente la naturaleza de la cultura: la primera es una interculturalidad cosmológica y la segunda una interculturalidad meramente antropocéntrica. A una de las perspectivas más serias de filosofía intercultural en Latinoamérica (Fornet Betancourt, 2001), aún subyace una comprensión cultural con la que no se identifican los pueblos indígenas. Esta muestra que aún no podemos avanzar en la configuración de una filosofía intra-intercultural que supondría resolver antes el problema de las concepciones de cultura. ¿Qué hacer frente a esta interculturalidad que va en desmedro de las diferentes perspectivas culturales de las diferencias indígenas de América Latina? Terminemos sugiriendo algunas salidas:

Primero: Se hace necesario poner en crisis las formas de comprensión de la interculturalidad y multiculturalidad, puesto que su tendencia colonial asume como natural que se convoque una sola cultura a reconocer o tolerar a todas las demás, o asume la deconstrucción de las identidades en términos de mestizaje, heterogeneidad, sincretismo o hibridez. En este lineamiento, está implícita la tesis de que el mestizaje o la hibridez no pueden ser definidos como eventos interculturales, porque actualizan una concepción monocultural de cultura y realizan una racionalidad individualista. Ser mestizo o híbrido no es ser intercultural.

Segundo: Toda filosofía intercultural debe presuponer una perspectiva específicamente intracultural. De otro modo, se estaría aceptando hacer filosofía al margen de una identidad cultural indígena (dentro y desde el origen), y dejando de lado todo lo que dicha identidad traería consigo, desde el mundo de lo fáctico, a la instancia del conocimiento o saber, que es el plano destinado a dialogar con otros saberes y conocimientos, conmensurables con otro mundo de vida fáctico. Sin diferencia no puede haber interculturalidad.

Tercero: Ningún diálogo intercultural, con presupuestos intraculturales, puede ser *inter-cultural* si una de las culturas continúa “subordinando” a todas las demás a su economía de mercado capitalista. El despliegue de la filosofía en América, entonces, debe asumir que no puede ser intercultural si continua fundándose implícitamente en un modo de producción que no es -ni fue nunca ni debe serlo- el modo de producción económico de las culturas indígena-originarias de América Latina. Nada ni nadie puede ser intercultural consigo mismo. Queda claro, por lo tanto, que la filosofía debe educarse en la espiritualidad y racionalidad de las identidades culturales del continente, para constituir una filosofía y, consiguientemente, poder ser intercultural con cualquier otra filosofía, que seguramente presupone, también, determinada espiritualidad y racionalidad culturales.

Bibliografía

- Anaya, J.** (2005). *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Madrid: Trotta.
- Anónimo (S.d.)**. *Antropogénesis, Naturaleza, cultura*.
- Bolívar, S.** “Discurso de Angostura. (Discurso pronunciado por el Libertador ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819, día de su instalación.
- Dussel, E.** (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, E.** (2001). “Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt.” En: Walter Mignolo (Comp.): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Argentina: Ediciones del Signo.
- Dussel, E.** (1993). *Europa, modernidad y eurocentrismo*. Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa (UAM-I).
- Fanon, F.** (1977). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Ferry, J-M.** (2001). *La ética reconstructiva*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia-Embajada de Francia-Siglo de Hombre Editores.
- Fornet Betancourt, R.** (2001). *La transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticas de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée Brouwer.

- Fornet Betancourt, R.** (1998) "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural". [Publicado originalmente en alemán en *Polylog* (Viena) 1 (1998): 45-86.]. Versión electrónica de © José Luis Gómez-Martínez.
- García Canclini, N.** (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Argentina: Paidós SAICF.
- Gruzinski, S.** (1999). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M.**(1999). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Hinkelammert, F-J.** (S.d.). *La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación*. http://www.pensamientocritico.info/ver_articulos.php?id=462.
- Khatibi, A.** (2001). "Maghreb plural." En: Walter Mignolo (Comp). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Argentina: Ediciones del Signo.
- Martuccelli, D.** (2007). *Gramáticas del individuo*. España: Losada.
- Melucci, A.** (2001). *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*. Madrid: Trotta.
- Miranda Regina, J-E.** (S.d.). "Filosofía Latinoamericana". Publicado originalmente en *Boletín de Filosofía* 9.1 (1997-1998): Disponible en: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/miranda.htm>
- Miro Quesada, F.** (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE.
- Montiel, E.** (s/f). *Aculturación e identidad en la filosofía latinoamericana*. Disponible en: <http://www.robertexto.com/archivo12/aculturacion.htm>.
- Panikkar, R.** (1999). *Espíritu de la política. Homo politicus*. Barcelona: Ediciones Península.
- Panikkar, R.** (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder.
- Rao, S.** (2003). "Las perspectivas filosóficas de la asimetría cultural y los retos de la globalización." En: Raúl Fornet Betancourt (Ed.): *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Said, E-W.** (1990). *Orientalismo*. España: Al Quibla.

Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

Zea, L. (1972). *América como conciencia.* México: UNAM, 1972 y

Zea, L. (1969). *Filosofía Latinoamericana como filosofía sin más.* México: Siglo XXI, 1969.

Zea, L. (1981). "América Latina: largo viaje hacia sí misma." En: *Filosofía de la Cultura Latinoamericana.* Bogotá: El Buho, 1981.

Educación, política y descolonización en Eduardo Leandro Nina Quispe⁹³

Esteban Ticona Alejo⁹⁴

A pesar de los trabajos pioneros de Roberto Choque (1985, 1986, 1992 y 1996), Carlos Mamani (1991), además de los míos (1992 y 2005), la rica experiencia y propuesta educativa y política indígena de fines de los años veinte y principios de los treinta del siglo XX del aymara Eduardo Leandro Nina Quispe, resultan, en cierta medida, extrañas a Bolivia. Lo que presentamos es otro avance en la tarea de indagar en el legado descolonizador de Nina Quispe.

1. Breve aproximación a la personalidad de Eduardo L. Nina Quispe

Con este trabajo queremos aproximarnos a la experiencia del intelectual y educador aymara Eduardo Leandro Nina Quispe, buscando sistematizar los contenidos ideológico-políticos y programático-didácticos que impartía en la tarea de educación que se propuso realizar hacia fines de la década de 1920. Nina Quispe nació en el ayllu Ch'iwu del cantón Santa Rosa de Taraqu, (prov. Ingavi) el 9 de marzo de 1882, hijo de Santiago F. Quispe y Paula Nina de Quispe, oriundos de las provincias Ingavi y Pacajes de La Paz, respectivamente (Nina Quispe 1932: 1).

93 Las primeras versiones se publicaron bajo el título de Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Qhispi. En Choque y otros (1992:99-108) y La educación y la política en el pensamiento de Eduardo Leandro Nina Quispe. En Ticona 2005:101-116).

94 Es aymara boliviano. Docente en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, tiene varios libros publicados sobre temas indígenas y campesinos. Es candidato a doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar con sede en Ecuador.

Las informaciones documentales que existen sobre Nina Quispe se encuentran, en su mayoría, en los fondos de expedientes de la Prefectura y de la Corte Superior de Distrito del Archivo de La Paz, y se refieren principalmente a la consolidación y accionar de la “Sociedad República del Kollasuyo” o “Centro Educativo Kollasuyo”, institución que tenía como uno de sus principales objetivos fundar escuelas en ayllus, comunidades y haciendas rurales para todos los indígenas del país. Nina Quispe fue uno de los gestores y directores de este centro en 1930 (Choque 1985 y 1996).

Sobre el tema específico de la propuesta educativa sólo contamos con referencias orales, en el testimonio de don Leandro Condori Chura, quien otrora fue uno de los principales “escribanos” de los “caciques apoderados”. En un texto autobiográfico escrito conjuntamente con el autor, Condori Chura relata:

Lo conocí en 1925. Vivía en la casa de mí tío, donde yo también vivía, era su arrendatario. Ahí pues diría a los indios. Hablamos bien porque era indio de Taraqu. Había sido siervo de Montes, indio de hacienda, esclavo de la hacienda. Por este motivo se hizo Apoderado, para defenderse. Ya era de edad, yo jovencito... (Condori y Ticona 1992:118).

Este testimonio no coincide con informaciones documentales según las cuales la hacienda Ch’iwu fue en realidad propiedad de Benedicto Goitia. Sin embargo, tanto Montes como Goitia compartían un dominio casi absoluto en Taraqu y fueron no sólo los más grandes hacendados del altiplano, sino también políticos correligionarios y hombres de Estado. Don Leandro, oriundo de Tiwanaku, compartía con Nina Quispe la condición de indio expulsado por los terratenientes y víctima de la usurpación territorial. Según recuerda, Leandro Nina Quispe había tenido que huir de su comunidad forzado por un juicio de desahucio contra su familia:

Yo estoy en contacto con las autoridades, estoy continuando la lucha, carajo. Los patrones me han expulsado, me han echado”, me dijo. Había estado expulsado Nina Qhispi de su estancia. Eso por los años veinte, uno, dos, tres; esos años expulsaban indios en todas partes. Esos le habían expulsado (Condori y Ticona 1992:118).

Según la documentación revisada en el Archivo de La Paz, la década de 1920 representa la culminación del conflicto territorial entre haciendas y comunidades, y fue escenario de un alzamiento general que afectó principalmente a las áreas próximas al lago Titicaca. Como ejemplo se puede

citar la rebelión de Taraqu, Waqi y Tiwanaku, en el período 1920-1922, y la de Jesús de Machaqa, en 1921 (Mamani 1991; Choque y Ticona 1996).

Por su parte, los expoliadores de tierras buscaron el respaldo del Poder Judicial instaurando juicios de desahucio contra sus “colonos”. Estos juicios les servirían a los patrones para justificar sus agresiones y resarcirse de los supuestos daños y perjuicios ocasionados por los indios, que se resistían a prestar servicios gratuitos en las haciendas. La usurpación de tierras indias por parte de la oligarquía minero-feudal estuvo ligada a un proyecto de educación indígenal que:

...consistía en civilizar y culturizar al indígena desde su etnocentrismo cultural occidental-criollo, para integrarlo a la “nacionalidad boliviana” como eficiente productor, mas para esto, las tierras no debían estar en poder del “indígena ignorante y atrasado”, sino en manos de emprendedores criollos (Claure 1986:37).

Este es el contexto general en el cual Eduardo Nina Quispe resultó expulsado de su ayllu y estableció su residencia en la ciudad de La Paz. Acerca de este período, Condori recuerda algunos rasgos de la personalidad y el estilo de trabajo de Nina Quispe:

Vivía en Ch’ijini (Hoy denominada Zona Gran Poder), por eso lo visitaba libremente. Por las razones dichas había migrado a la ciudad. En ese entonces yo era joven y no comprendía por lo que luchaba, además el patrón estaba destruyendo las estancias y muchos indios migraban. Cuando lo conocí aún era joven, apenas tendría unos cuarenta (años). Era de baja estatura, como yo; sin embargo era hablador, hablaba harto y hablaba bien de todo, hablaba como mujer... Era hablador, pequeño y flaco (...), inteligente y hablador, por eso también tenía ese cargo, por los dotes señaladas.

Él hablaba español, aunque no muy bien; quiero decir que no sabía correctamente. También sabía escribir; quiero decir que no lo hacía perfectamente (Condori y Ticona 1992:118-119).

La descripción de este personaje pone de relieve algunas peculiaridades de su personalidad, en las que estaba asentado su liderazgo: lo que más llamaba la atención a Leandro Condori era la condición de “hablador” de Nina Quispe. Si, por un lado, este rasgo lo asemeja con las mujeres, por otro lado, es la condición imprescindible para el papel que le tocó jugar como representante y mediador ante el mundo mestizo-criollo dominante. Respecto a la infancia y parte de la juventud de Nina Quispe, sólo se tiene una pequeña referencia, en

la que se refleja su extraordinaria voluntad y capacidad de conocer el mundo criollo a través del aprendizaje por cuenta propia del abecedario castellano. Al respecto, una periodista le consultó: “¿En qué escuela aprendió a leer?” y Nina Quispe respondió:

Desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios y darse cuenta por ello, de todo lo que sucedía: entonces pensé en aprender a leer mediante un abecedario que me obsequiaron, noche tras noche comencé a conocer las primeras letras; mi tenacidad hizo que pronto pudiera tener entre mis manos un libro y saber lo que encerraba (El Norte, 28-X-1928).

2. Educación del indio: primera etapa de lucha

Comprender la lucha emprendida por Eduardo Nina Quispe para que el indio tenga acceso a la educación (alfabetización), es comenzar a recuperar en nuestras propias raíces culturales el intento de realizar una experiencia educativa. Pero también significa la comprensión de una sacrificada lucha de aymaras, quechuas y otros pueblos nativos en busca del acceso a la escuela. Como señala Claire:

Ninguno de estos precursores de la educación indigenal se libró de castigos, cárcel, amenazas, burlas y a veces la muerte (Claire 1986:21).

A partir de la segunda mitad de la década de 1920 y principios de la de 1930, Eduardo L. Nina Quispe comenzó a plantear que la liberación de los aymaras, quechuas, tupi-guaraníes, moxeños y otros pueblos originarios de esta parte del continente americano, sería posible a partir de una genuina educación y alfabetización, con contenidos programáticos propios. Es en este entendido que Nina Quispe empezó a desarrollar su labor educativa en la ciudad de La Paz.

Sobre la base de los antiguos ayllus asentados en los suburbios de la ciudad, se creó, desde tiempos coloniales, una serie de gremios indios. Estos gremios se vieron fortalecidos con la migración aymara, que se intensificó en las décadas de 1910-1920 a raíz de la represión terrateniente. Así surgieron poderosas organizaciones gremiales indígenas, como las de albañiles, lecheras, picapedreros, carniceros o matarifes, etc. Fue precisamente en el gremio de matarifes donde Nina Quispe estableció la base principal para la organización de la “Sociedad República del Kollasuyo” o “Centro Educativo Kollasuyo”, en su primera etapa de creación, entre los años 1928 y 1930.

Paralelamente, el gobierno y la iglesia católica de entonces, asesorados por intelectuales social-darwinistas, intentaban implementar políticas indigenistas

de educación del indio mediante la Gran Cruzada Nacional Pro-indio, que pretendía “civilizar” al indio y borrar su identidad cultural propia. Según un documento de la iglesia católica, se afirmaba:

...el indio por el momento y por muchísimo tiempo, y tal vez casi nunca, podrá escalar a la altura de los hombres civilizados, que tienen el concepto claramente formado del estado de adelanto del siglo en el que viven, casi hasta definirlo, si es posible el estado del ambiente religioso, político, social, comercial, industrial, etc., del mundo entero (Un incógnito 1926: 7).

El gobierno boliviano del presidente Hernando Siles, mediante el Ministerio de Instrucción Pública, publicitaba la supuesta convicción de redimir al indio. A Gehain que fungía de Director General de Instrucción Pública, se le atribuía aportar decisivamente hacia “una nueva evolución en la educación cultural”, que no era otra cosa que la castellanización del indio. Abel Retamoso difusor de estas ideas decía:

Constituida la colonia administrativa, civil y militar, sería labor primordial e indispensable la enseñanza del castellano, ya que toda la cultura y civilización tiene que difundirse en este idioma; de otro modo, esa civilización, tendría que someterse o al idioma aymara o al idioma quechua, lo que haría mucho más difícil nuestros propósitos (Retamoso 1927:44).

La prioridad estaba puesta en la castellanización como una manera de “preparar al indio para su alfabetización” (Claire 1986:36). Eduardo L. Nina Quispe, pese a recibir la influencia de la Cruzada Nacional Pro-indio –en la tarea de alfabetizar–, comenzó a forjar una escuela aymara en su propio domicilio, a la que asistían en su gran mayoría los hijos de los matarifes. Esta experiencia es recordada por él mismo de la siguiente manera:

Cuando se inició la Gran Cruzada Nacional Pro-indio, leía los comentarios en los diarios; en las calles me detenía frente a los cartelitos y entonces pensé: ¿Por qué no puedo secundar esta obra? Yo, que íntimamente conozco la tristeza del indio macilento y vencido; yo, que he sentido sollozar en mi corazón el grito de una raza vejada, visité varias casas de mis compañeros, haciéndoles comprender el beneficio que nos aportaría salir de los caminos ásperos de la esclavitud. Pasó el tiempo, mi humilde rancho era el sitio de reunión del gremio de carniceros; éstos acordaron enviarme sus hijos para que les enseñara a leer (El Norte, 28/X/1928).

La experiencia no tardó en ser recibida con simpatía por importantes autoridades de gobierno e intelectuales progresistas. Los primeros suponían

que estaban en tareas coincidentes y comunes, mientras que los últimos encontraban una respuesta indígena a los planteamientos del gobierno sobre la problemática de la alfabetización y educación indígena. De esta manera, Eduardo L. Nina Quispe se fue convirtiendo en portavoz y líder de los ayllus y comunidades de distintas zonas del país, con amplias facultades para representar a aymaras, quechuas y tupi-guaraníes ante los gobiernos de turno. Su constante preocupación en bien de sus hermanos le permitió abrir otros espacios de enseñanza. Este hecho fue relatado por él mismo en los siguientes términos:

Mi casita era ya pequeña, y entonces pensé en solicitar a la municipalidad un local más apropiado para dictar mis clases. Personalmente hice gestiones; muchas veces me detenía un buen rato en las puertas, porque temía ser arrojado ya que mi condición social no me permitía hablar un poco fuerte; sentía que mis pupilas se humedecieran, y este mismo me daba impulsos para seguir adelante (El Norte, 28/X/1928).

Sus gestiones se vieron coronadas con éxito al serle concedida un aula de una de las escuelas municipales para que pueda continuar su labor:

Al fin conseguí que me cedieran una clase en la escuela nocturna de la calle Yanacocha No. 150. Lleno de alegría les comuniqué la buena nueva a mis alumnos, y antes de que tomara posesión de la clase hicimos la “challa” para que la buena suerte nos ayudara, y así fue como día a día crecía el número de mis discípulos. El inspector, señor Beltrán, me obsequió algunos cuadernos, libros y pequeño material de enseñanza. He ahí cómo a los siete meses pude lograr que mis alumnos tomaran parte en la exposición junto con otras escuelas (El Norte, 28/X/1928).

Al finalizar la primera gestión, el resultado de esta experiencia escolar con niños aymaras fue haber contado con 57 alumnos como asistentes regulares. Al culminar la tarea escolar de 1928, los educandos que pasaron por las aulas de su escuela no sólo comenzaron a surgir como buenos alumnos, sino que estuvieron en la capacidad de competir con los alumnos regulares de otros establecimientos municipales. Un certificado otorgado por el Inspector Técnico de Instrucción Municipal señala:

En el mes de octubre del año 1928, presentó en el local del Teatro Municipal, conjuntamente con los planteles educacionales municipales, una exposición de los trabajos ejecutados por los alumnos de la escuela de su cargo, habiendo merecido el aplauso de la prensa, de los HH. Concejales y del público (cit. en Nina Quispe, 1933:1).

Estas acciones se lograron sin el apoyo de ninguna subvención económica oficial, pues su labor gratuita como maestro se alternaba con el trabajo cotidiano para obtener su subsistencia:

En el día trabajo en una panadería y en la noche me dedico a mis alumnos juntamente con mi hijo Mariano, que tiene grandes condiciones para ser más tarde un hombre de bien (El Norte, 28-X-1928).

Los resultados de su trabajo encontraron eco en el presidente de entonces, Hernando Siles (1926-1930), con quien se entrevistó personalmente, ganándose la simpatía y el respaldo oficial:

...uno de mis recuerdos más gratos es la visita que hice al señor Presidente de la República. Tímidamente ingresé a palacio, pero luego que conversé con el caballero Siles desapareció mi temor. Le expuse mis propósitos y me felicitó por mi obra, prometiéndome ayudar en todo. Al despedirme me abrazó cariñosamente. Sus palabras me alentaron tanto, que gozoso les conté a mis alumnos de mi entrevista, haciéndoles ver cómo la primera autoridad era ya para nosotros un gran apoyo (El Norte, 28-X-1928).

La experiencia educativa con niños aymaras y sus buenas relaciones con las principales autoridades, intelectuales y dirigentes comunales contribuyeron a la maduración del pensamiento de Nina Quispe, quien ya tenía en 1928 el proyecto de crear la “Sociedad República del Kollasuyo” o “Centro Educativo Kollasuyo”. También maduraba la forma de implementar las tareas de alfabetización, de modo que quienes protagonizaran la acción fueran los propios aymaras analfabetos, que debían educarse de acuerdo con su propia realidad nacional y cultural. En la entrevista citada se refirió a sus proyectos de la siguiente manera:

Pienso formar un Centro Cultural de indios y pedir a los intelectuales que semanalmente nos ilustren con su palabra. Quisiera hacer también una gira de propaganda por el altiplano y reunir a todos los analfabetos. A principio del año entrante lanzaré un manifiesto por la prensa para que vengan a mí todos los indios que desean aprender a leer, así tendré la satisfacción de transmitirles mis pequeños conocimientos (El Norte, 28-X-1928).

3. Conceptualización de educación y alfabetización

“*Jach’a jaqirus, jisk’a jaqirus jaqirjamaw uñjañaxa*”, profesa un proverbio aymara, que traducido literalmente al castellano quiere decir: “Tanto a las personas grandes, como a las pequeñas, hay que mirar como gente”. Es decir,

que sin distinción de edad o posición social, es necesario el respeto mutuo entre personas. Este dicho constituye uno de los principios éticos de la cultura aymara, por lo que en todas las instancias de relación social se halla garantizada una comunicación respetuosa.

Consideramos que Eduardo Nina Quispe aplicó este principio ético aymara en la enseñanza a los niños y en la tarea de alfabetización, convirtiéndolo en la base ideológica de su propuesta de educación. Al respecto, dice:

Lo primero que enseñé es el respeto a los demás. Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios (El Norte, 28-X-1928).

Esta propuesta muestra que Nina Quispe no sólo estaba preocupada por la educación, sino también por una formación integral de sus educandos dentro de los principios éticos e ideológicos de su cultura. Por eso buscaba que de sus enseñanzas surja la toma de conciencia del indio respecto a su realidad de opresión e injusticia. En este entendido, planteaba una especie de “educación liberadora”, aunque con un contenido de descolonización. Por eso se centraba en el tema de la “justicia”, que era una idea avanzada y peligrosa para su época, ya que sus enemigos *q'aras* o criollos sólo veían en su escuela el foco de formación “comunista” y de rebelión india.

Su lucha contra la opresión y explotación latifundista se hizo explícita en sus memoriales ante los poderes públicos. Así la plantearon en una solicitud dirigida a la Cámara de Senadores por él y los preceptores indígenas Pedro Castillo, Adolfo Ticona, Feliciano Nina y Carlos Laura:

En nuestra calidad de preceptores indígenas que hace tiempo hemos dedicado nuestros esfuerzos a desanalfabetizar a nuestros congéneres, ocurrimos ante el H. Senado Nacional para pedirle respetuosamente se sirvan dictar leyes y resoluciones legislativas en amparo de nuestra desgradada raza... de la explotación inicua de que es objeto de parte de propietarios latifundistas que no ven sino el provecho propio sin que les importe el nuestro (26-VIII-1929, cit. en Nina Quispe, 1933:4).

El marco de agudo racismo que existía, y que aún subsiste por parte de la oligarquía criolla con respecto a las sociedades indígenas, nos lleva a deducir el difícil contexto en el que luchó y propugnó sus ideas. En este ámbito surgió, el 23 de septiembre de 1929, la Sociedad de Educación Indígena Kollasuyo, que tenía como principal objetivo la difusión de estos mensajes de liberación,

enmarcados dentro de una tarea de alfabetización y educación del indio por los propios indios.

Al principio, la creación de la Sociedad tuvo el respaldo de varias esferas sociales dominantes, como es el caso del presbítero Dr. Tomás de los Lagos Molina, quien fue nombrado presidente honorario de esta Sociedad. La información periodística resalta que la sede de fundación de la Sociedad era la escuela sostenida por la parroquia de San Sebastián:

Ayer fue inaugurado solemnemente el Centro de Educación Indígenal en el local antiguo del Liceo San Sebastián, habiendo asistido a esta ceremonia los representantes indígenas de los diferentes cantones (El Norte, 24-IX-1929).

A partir de este Centro de Educación Indígenal, Eduardo Nina Quispe plantea que la solución al problema de la educación se dará a partir de la toma de conciencia de los propios indios y su participación activa en el proceso de educación. La crónica periodística resalta el discurso de Nina Quispe en esa ocasión:

...abrió la sesión el maestro Eduardo Nina Quispe expresando que siendo un anhelo de todo patriota indígena preparar la instrucción y educación entre todos los indígenas de la República se había resuelto proceder a la formación del Centro de Acción Educativa que tenga por miras la difusión más amplia de la alfabetización del indio y a cuyo efecto cada cantón tenga su representante... Terminadas las palabras de Nina Quispe, los demás representantes abundaron en iguales expresiones (El Norte, 24-IX-1929).

El principal planteamiento metodológico de esta Sociedad, que auspició la fundación de innumerables escuelas en todos los confines del país, consistió en la participación activa de los propios aymaras, quechuas y guaraníes (izoceños y ava) en el proceso de educación, como un modo de garantizar que sus contenidos no se desliguen de la realidad cultural de las comunidades y permitan fortalecer sus reivindicaciones sociales y territoriales colectivas. Los miembros de la Sociedad –que incluía a caciques de las provincias Cordillera de Santa Cruz, y Gran Chaco de Tarija– se vincularon con el fortalecimiento de la organización y la lucha legal de las comunidades, ayllus y cabildos para lograr la ansiada justicia propugnada en sus documentos y en los contenidos de la educación impartida.

En este entendido, y a fin de sistematizar mejor las ideas de los preceptores indígenas, Nina Quispe propuso la realización del congreso de maestros y

representantes indios de diferentes comunidades del altiplano, valle y oriente del país para el mes de julio de 1930. La crónica periodística relata el importante acontecimiento de la siguiente manera:

El infatigable Eduardo Nina Quispe, dirigente del movimiento indigenal, ha visitado nuestra redacción en compañía de los representantes de los diferentes cantones y “ayllus” que en breve iniciarán el congreso de maestros indios. Nuestros visitantes, llegados de apartadas regiones, nos han manifestado el deseo que tienen, porque de una vez por todas los indios se alfabeticen y para ello están empeñados en organizar un Congreso que debe reunirse en las próximas fiestas julias (El Norte, 11-V-1930).

El Centro Educacional Indigenal tenía respaldada su acción mediante un decreto gubernamental de 1926, en el que se sentaban las bases y programas para la educación de indios en comunidades y haciendas del país. Como parte de su temario, el congreso de maestros y indígenas iba a considerar:

...La petición que llevaran al Supremo Gobierno pidiendo que la Dirección General de Instrucción Pública dé cumplimiento al Decreto de 1926, en el sentido de que se sienten las bases y programas para la educación de la raza indígena, asimismo pedirán que se asigne en el Presupuesto una partida especial para crear escuelas libres. Otro de los puntos a considerarse es la supresión del pongueaje inculcando a la vez el respeto que debe el agricultor al patrón y hasta dónde debe colaborar, tratando por todos los medios posibles que los propietarios sean los que establezcan en sus fundos escuelas (El Norte, 11-V-1930)

4. Sobre la entrevista de Tornero a Nina Quispe⁹⁵

La periodista Ana Rosa Tornero, antes de su entrevista a Nina Quispe, parecía estar convencida de que éste tenía estudios formales en alguna escuela y por ello su incursión en la enseñanza a los niños; sin embargo -al parecer- fue grande su sorpresa al darse cuenta que Nina Quispe no fue a ninguna escuela, y su formación obedecía a convicciones autodidactas, como testimonia la entrevista.

En Tornero se nota cierta actitud de soberbia con su entrevistado, como decir que “le sometí a un interrogatorio” o a una especie de confesión; a la vez siente alguna compasión por él, sobre todo por su condición de indio. También en la entrevista se muestra una especie de levantamiento etnográfico,

⁹⁵ Incluimos la entrevista in extenso titulada *Una entrevista a Nina Quispe. el maestro indio que sostiene una escuela a costa de sus propios recursos* de Ana Rosa Tornero, publicada en El Norte el 28 de octubre de 1928, pp. 1-4. La Paz.

al narrarnos actitudes de Nina Quispe en el momento de la entrevista, como criterios subjetivos de la periodista. Queda claro, que pese a los avances en la investigación sobre Nina Quispe (Choque 1986 y 1992, Mamani 1996 y Ticona 2005), aún queda pendiente la indagación sobre la propuesta pedagógica de Nina Quispe.

También se evidencia algunas contradicciones en Nina Quispe, entre lo que hacía y lo que pensaba. Como se evidencia en el tema de la importancia del uso de la ropa típica indígena de la época, como el poncho, mencionando que debiera ser desterrado. En la misma entrevista cuenta haber *ch'allado* los nuevos ambientes de la escuela que dirigía, lo cual es una muestra de su convicción de las prácticas andinas muy arraigadas en la formación de los niños.

Pero lo más extraordinario es la respuesta de Nina Quispe a la pregunta de Torno:ero:

“¿Cual es su plan de estudios?”, “Lo primero que enseñó es el respeto a los demás. Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios”. Esta es una pregunta concomitante después de saber que Nina Quispe no había asistido a ninguna escuela, y es como decir ¿qué puede enseñar alguien que no sido educado en la escuela formal?

Resulta difícil creer que alguien que sufrió la humillación colonial, que fué expoliado de sus tierras de origen y que, además, fué desarraigado de su hogar, no haya perdido los grandes valores del ser humano, como ser el respeto a lo demás. Pero, enseñar la palabra justicia en tiempos de injusticia, resulta paradójico y a la vez extraordinario, pero cobra sentido porque existía la convicción de que en algún momento el país tendría que cambiar.

En definitiva, la entrevista nos muestra las profundas convicciones de cambiar el país, sobre todo desde el punto de vista de la ética y los valores humanos. En alguno de los boletines que publicaba (Nina Quispe, 1932) este convencimiento del valor de la mudanza está expresado en la idea de la “Renovación de Bolivia”, que no es otra cosa que construir otra sociedad a partir de los ejes aymaras, quechuas y mestizos, que para Nina Quispe son hermanos y por consecuencia expresa que todos somos bolivianos.

5. La Sociedad República del Kollasuyo

La Sociedad República del Kollasuyo fue fundada en Chuqiyapu Marka, el 8 de agosto de 1930, por Eduardo Nina Quispe. Esta institución se constituyó en centro generador de ideas, capaz de luchar contra el sistema imperante.

Mientras las autoridades educativas se esforzaban por establecer escuelas normales rurales en los Andes –especialmente en Caquiaviri y Warisata– o las iglesias católica y evangélica pensaban darles “algún oficio” y adoctrinamiento religioso; los propios indígenas, como Nina Quispe o su paralelo Centro Educativo de Aborígenes Bartolomé de las Casas, pensaban en cómo la “educación del indio” podía coadyuvar a la enseñanza, defensa y restitución de los territorios de los ayllus, amenazados o convertidos en haciendas.

A partir de su fundación, la Sociedad o Centro Educativo Kollasuyo tuvo múltiples actividades. A los pocos días de su inauguración, Nina Quispe expresó la siguiente impresión en el semanario Claridad (1930:4):

Por la grandeza del Kollasuyo, dedicándole todas sus atenciones y energías, para su resurgimiento... El Centro Educativo Kollasuyo era una institución comunitaria de ayllus y markas, y su dinámica se había extendido a varios departamentos de la República, como Potosí, Oruro, Cochabamba y Chuquisaca; y en la época de la guerra del Chaco a Santa Cruz, Beni y Tarija. Lo más llamativo de este Centro era su constitución, estaba integrado por todos los jilaqatas y representantes de los distintos ayllus. Por ejemplo, en el departamento de La Paz lo conformaban las provincias Murillo, Omasuyos, Larecaja, Muñecas, Camacho, Caupolicán, Loayza, Sicasica, Pacajes, Nor Yungas, Sur Yungas e Inquisivi.

6. La guerra del Chaco y la prisión

Una vez que estalló la guerra del Chaco (1932), Eduardo Nina Quispe, al conocer las asechanzas de los enemigos del gobierno, cursó una nota de apoyo al presidente de la República de entonces, Dr. Daniel Salamanca, manifestándole que estaba preocupado:

Por la incomprensión momentánea de parte de algunos elementos impresionables que han llegado al punto de faltar a la autoridad cometiendo un desacato (Nina Quispe 5/X/1932).

La respuesta del presidente Salamanca no se dejó esperar, él le manifestó:

Tengo grato manifestarle que quedo muy agradecido de su voz de protesta, ya que ella está inspirada por un desinteresado patriotismo.

A pesar de las buenas relaciones que había cultivado con importantes personalidades políticas y culturales de la época, como Arturo Posnansky; Nina Quispe y la Sociedad República del Kollasuyo fueron duramente combatidos por elementos políticos de seguridad nacional, como la logia Legión Cívica.

En un informe, el comandante de esta agrupación, Justiniano Zegarrundo, acusaba a Nina Quispe ante la Prefectura en los siguientes términos:

La Legión Cívica, que inicia una laboriosa campaña contra los comunistas, delantándose a la última sublevación indígenal, ha tomado medidas contra uno que se titula nada menos que Presidente de la República Kollasuyo, llamado Eduardo Nina Quispe, indígena que valiéndose de su condición de fundador de escuelas rurales, consiguió imponerse sobre la enorme raza indígena, tejiendo, indudablemente, una vasta organización subversiva. Este indígena y sus secuaces, contra quienes hemos realizado una activa investigación, se encuentran actualmente en el panóptico con pruebas suficientes (ALPEP,1934).

Está claro que el papel de la logia Legión Cívica, especializada en la represión a los indígenas, estaba destinado a liquidar en el “frente interno” a cualquiera que se oponga a la “seguridad nacional”, en evidente amparo a los intereses de los latifundistas y de los sectores reaccionarios del gobierno. La situación de la guerra con Paraguay coadyuvó para que acusaciones como la citada tuvieran el éxito deseado: acallar la tarea educativa y la protesta, y encarcelar a los cabecillas de las organizaciones indígenas.

7. La propuesta política de renovación o refundación de Bolivia: la República del Kollasuyo

Eduardo Nina Quispe, en uno de sus documentos más importantes, titulado *De los títulos de composición de la Corona de España*, plantea la propuesta de la renovación de Bolivia. En una compleja interpretación, parte de los títulos coloniales, instrumento más contundente del movimiento indígena en sus movilizaciones para la defensa y restitución de los ayllus andinos. Nina Quispe, en una carta fechada el 14 de septiembre de 1931, dirigida al presidente Salamanca, solicitaba lo siguiente:

La sociedad que me honro presidir solicita respetuosamente que en cumplimiento de disposiciones legales vigentes cuya copia acompaño, se sirva disponer se proceda a la posesión administrativa de las tierras que los títulos coloniales adquiridos mediante composición de la Corona de España reconocen en favor de los indígenas, ya que casi la totalidad de esas tierras han sido expropiadas violentamente de sus poseedores (p. 5).

Aquí queda claro que los territorios de los ayllus, legalizados mediante títulos coloniales, por haber sido adquiridos en oro y compensados con trabajos de mit'a en Potosí, otorgaban pleno derecho propietario a los ayllus

y marcas de la época. Este era el argumento central del movimiento indígena para exigir al gobierno la inmediata posesión (en algunos documentos aparece como deslinde) administrativa en favor de los ayllus, a pesar de que muchas de estas tierras estaban en poder de los expropiadores a partir de la Revisita de 1881.

7.1. ¿Cómo renovar o refundar Bolivia?

En *De los títulos de composición de la Corona de España*, Eduardo Nina Quispe añadió el conocimiento del país en la década de los treinta, su territorio y división administrativa. Para él y para el movimiento indígena, el interés y el cuidado del patrimonio territorial e histórico no involucraba sólo lo referente al ayllu y a la marka andina, sino la totalidad del territorio nacional, por ejemplo, dice:

En las comunidades de la República, linderos o mojones se encuentra el Centro Educativo Kollasuyo de la América. Nuestro territorio nacional tiene sus fronteras por límite al Norte los Estados Unidos del Brasil... etc. Equiparado con los mandatarios del mundo y reconocido en su trabajo educativo por la grandeza de los pueblos indígenas, no cabe duda de que Nina Quispe, a partir de su labor educativa y la defensa del territorio de los ayllus y marcas, avanzó en la idea de la refundación de Bolivia sobre el propio territorio.

Por eso decía:

Todos los bolivianos obedecemos para conservar la libertad. Los idiomas aimará y quechua habla la raza indígena, el castellano lo hablan las razas blanca y mestiza. Todos son nuestros hermanos (p.5).

Queda claro que pensaba que Bolivia tendría un mejor destino si partía del reconocimiento de los pueblos indígenas, pero también de los no indígenas. Esto es lo que hoy se denomina la búsqueda de la convivencia intercultural.

8. Relación con los pueblos indígenas de la amazonía, el oriente y el chaco

En 1934, Eduardo Nina Quispe, como presidente de la Sociedad Centro Educativo Kollasuyo, incorporó en su solicitud de deslinde general de territorios andinos a los pueblos indígenas guaraní, mojeño y chiquitano de los departamentos de Santa Cruz, Tarija y Beni. Entre los nombres que acompañan estas solicitudes figuran Casiano Barrientos, capitán grande del Izozog, Saipurú y Parapetí de la provincia Cordillera, de Santa Cruz; Guardino

Candeyo, Tiburcio Zapadengo y Manuel Taco, de Tarija; José Felipe Nava, Sixto Salazar de Rocha, del Beni.

Lo más interesante en el pensamiento de Eduardo Nina Quispe es el reencuentro de los pueblos andinos y los amazónicos. Una reciente publicación de la investigación de Isabelle Combes sobre los Isoso nos confirma la relación de Nina Quispe con el capitán grande Casiano Barrientos (Combes 2005: 282-290). Aquí queda pendiente investigar cuáles fueron las bases de esa alianza.

Reflexiones finales

La historia oficial de la educación boliviana reconoce las experiencias de Elizardo Pérez y hasta cierto punto de Avelino Siñani, en Warisata (1931), pero hasta el momento desconoce otras experiencias, como la de Eduardo Nina Quispe. Para una revalorización de estas experiencias, es necesario profundizar la investigación sobre distintos aspectos de la lucha educativa de los pueblos nativos a lo largo de la historia. La tarea educativa de Nina Quispe se enmarca en un proceso de toma de conciencia de los propios analfabetos acerca de sus derechos y de la necesidad de su activa participación en la solución de sus problemas.

Las escuelas indígenas impulsadas por Nina Quispe, así como la Sociedad Centro Educativo Kollasuyo, representan una instancia más de la resistencia del pueblo aymara contra la opresión criolla. En esas escuelas siempre estuvo presente la conexión entre la instrucción y la lucha por la reivindicación territorial y cultural de los pueblos nativos. Por lo que nos ha sido posible averiguar acerca de sus contenidos educativos, estuvo presente en ellas el interés en fortalecer las formas tradicionales de organización y autoridad, el fortalecimiento de la identidad cultural indígena y la revalorización del pensamiento aymara.

El pensamiento de Nina Quispe no se detuvo en lo meramente educativo, sino que adquirió un trasfondo político, no es otra cosa su propuesta de renovación o refundación de Bolivia. La coyuntura actual ubica a Eduardo Nina Quispe como uno de los visionarios aymaras más extraordinarios del siglo XX.

Bibliografía

Combes, I. (2005). *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (Siglos XVI a XX)*. La Paz: IFEA-PIEB.

- Condori, L. y Ticona, E.** (1992). *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan, puriranakan qillqiripa*. La Paz: Hisbol/Thoa.
- Choque, R.** (1985). "Sociedad República del Collasuyo". En: *Boletín Chitakolla* 25, La Paz.
- Choque, R.** (1986). *La masacre de Jesús de Machaca*. La Paz: Chitakolla.
- Choque, R.** (1992). "La escuela indigenal. La Paz (1905-1938)", En: Choque, Roberto *et al.*, *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiyiri.
- Choque, R. y otros** (1992). *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiyiri.
- Choque, R. y Ticona, E.** (1996). *Jesús de Machaca: la marca rebelde. Sublevación y masacre de 1921*, vol. 2, La Paz: CIPCA/CEDOIN.
- Claire, K.** (1986). *Las escuelas indígenas: otra forma de resistencia comunaria*. La Paz: Hisbol.
- Mamani, C.** (1991). *Taraq 1886 1935: Masacre, guerra y "Renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiyiri.
- Nina Quispe, E.** (1932). *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la extensión revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la corona de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777 y 1925*. s.p.i. La Paz.
- Retamoso, A.** (1927). *Civilización y cultura indígena*. La Paz: Talleres gráficos "La Prensa".
- THOA** (1984). *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. La Paz: Taller de Historia Oral Andina (THOA)-UMSA.
- Ticona, E.** (1986). "Algunos antecedentes de organización y participación india en la Revolución Federal: Los apoderados generales, 1880-1890", En: *Revista Temas Sociales No 14, Carrera de Sociología*. La Paz: UMSA.
- Ticona, E.** (1992). "Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Quispe". En: Choque, R. *et al.*, *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiyiri.

Un Incógnito. (1926). *“La Cruzada Nacional Pro-Indio”*. La Paz: Escuela tipográfica Salesiana.

Documentos

ALP-EP, Archivo de La Paz-expedientes de la Prefectura.

Periódicos

El Norte, 28/X/1928.

La Claridad, 1930.

ANEXO⁹⁶

UNA ENTREVISTA A NINA QUISPE. EL MAESTRO INDIO QUE SOSTIENE UNA ESCUELA A COSTA DE SUS PROPIOS RECURSOS⁹⁷

Al visitar la Exposición de las Escuelas Municipales, me llamó la atención la presencia de un indio junto a una colección de trabajos. Me detuve frente a él, y éste, con un ademán quejumbroso, propio del que sufre, comenzó a explicarme el significado que encerraba cada cuadro y la satisfacción que había experimentado al recoger el fruto de sus esfuerzos. A poco me di cuenta que era el maestro, quien celoso por el mejoramiento de su raza, había formado una escuela para indígenas a costa de su propia iniciativa y sin recibir ninguna remuneración pecuniaria.

Interesada por conocer de cerca la labor de Nina Quispe, horas más tarde lo busqué en su domicilio. Grata fue mi sorpresa al encontrarlo a mi interlocutor que afanosamente leía los diarios de la localidad. Sonrió al verme y después de expresarle el motivo de mi visita lo sometí a un interrogatorio.

-¿En qué escuela aprendió a leer?

-Desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios y darse cuenta por ellos, de todo lo que sucedía; entonces pensé en aprender a leer mediante un abecedario que me obsequiaron, noche tras noche comencé a conocer las primeras letras; mi tenacidad hizo que pronto pudiera tener entre mis manos un libro y saber lo que el encerraba. Y sigue diciendo: considero que toda obra es a manera de una señora que relata con paciencia el porqué de las cosas, haciéndonos el camino de la justicia y de la verdad. Yo quiero a mis libros como a mis propios hijos.

⁹⁶ La ortografía y puntuación del original se han respetado (Nota de la Editora).

⁹⁷ Entrevista de Ana Rosa Tornero, publicada en El Norte el 28 de octubre de 1928, pp.1-4. La Paz.

-¿Quién le sugirió la idea de formar una escuela?

Cuando se inició la Gran Cruzada Nacional "Pro Indio" leía los comentarios en los diarios; en las calles me detenía frente a los "cartelitos" y entonces pensé: Por que no puedo secundar en esta obra? Yo que íntimamente conozco la tristeza del indio macilento y vencido; yo que he sentido sollozar en mi corazón el grito de una raza vejada. Visité varias casas de mis compañeros, haciéndoles comprender el beneficio que nos aportaría salir del camino áspero de la esclavitud. Pasó el tiempo y mi humilde rancho era el sitio de reunión del gremio de carniceros; estos acordaron enviarme sus hijos para que les enseñara a leer. Mi casita era ya pequeña, y entonces pensé en solicitar a la Municipalidad un local más apropiado para dictar mis clases. Personalmente hice las gestiones; muchas veces me detenía un buen rato en las puertas, porque temía ser arrojado, ya que mi condición social no me permitía hablar un poco fuerte; sentía que mis pupilas se humedecían, y este mismo me da impulsos para seguir adelante. Al fin conseguí que cedieran una clase en la escuela nocturna de la calle Yanacocha No. 150. Lleno de alegría les comuniqué la buena nueva a mis alumnos, y antes de tomar posesión de la clase hicimos la "challa" para que buena suerte nos ayudara, y así fue como día a día crecía el número de mis discípulos. El inspector señor Beltrán me obsequió algunos cuadernos, libros y pequeño material de enseñanza. He ahí como a los siete meses pude lograr que mis alumnos tomaran parte en la Exposición junto con otras escuelas.

-¿Cual es su plan de estudios?

-Lo primero que enseñé es el respeto a los demás. Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios. En cuanto a las clases de lectura, empleo un método sencillo: comienzo por escribir el abecedario en el pizarrón, y cada letra la hago repetir hasta que se grabe en la memoria de los pequeños indios.

-¿Cuántos alumnos tiene?

-En el último mes recontaba 57 alumnos, siendo la asistencia regular.

La conversación sigue amena, entre aimará y castellano. Eduardo Nina Quispe hace desfilar ante mi vista los cuadernos de sus alumnos. En una de las páginas aparece el dibujo de una mujer enlutada junto a las montañas. Le digo me explique el significado del grabado, y con la voz cada vez más viva, me dice: Esa es Bolivia que reclama un puerto. Nina Quispe es un versado a su modo en Historia y Geografía, conoce los territorios que en otra hora nos pertenecieron.

-¿Ha encontrado usted estímulo de parte de las autoridades?

-Uno de mis recuerdos más gratos es la visita que hice al señor Presidente de la República. Tímidamente ingresé a palacio, pero luego que conversé con el caballero Siles, desapareció mi temor. Le expuse mis propósitos y me felicitó por mi obra, prometiéndome ayudar en todo. Al despedirme me abrazó cariñosamente. Sus palabras me alentaron tanto, que gozoso les conté a mis alumnos de esta entrevista, haciéndoles ver cómo la primera autoridad era ya para nosotros un gran apoyo.

Con motivo de la Exposición, también he recibido palabras de felicitación de muchos profesores, pero he visto con pena cómo algunos señores me miraban despectivamente y decían: “es de indios” y pasaban por alto. A estas personas hubiera querido atraerlos con mi mirada para que se den cuenta de mis esfuerzos.

-¿Qué proyectos tiene para el futuro?

-Pienso formar un centro cultural de indios y pedir a los intelectuales que semanalmente nos ilustren con su palabra. Quisiera hacer también una jira de propaganda por el altiplano y reunir a todos los Analfabetos. A principios del año entrante lanzaré un manifiesto por la prensa, para que vengan a mi todos los indios que deseen aprender a leer, así tendré la satisfacción de transmitirles mis pequeños conocimientos.

-¿Recibe usted alguna subvención de la Municipalidad?

-Ninguna. En el día trabajo en una panadería y en la noche me dedico a mis alumnos juntamente con mi hijo Mariano, que tiene grandes condiciones para ser mas tarde un hombre de bien.

Le hago una última pregunta:

-¿Qué piensa usted del traje típico?

-Sería mejor que desterráramos el poncho. Nuestro traje hace que los extranjeros nos miren con recelo y nos coloquen de inmediato la máquina fotográfica; además, la diferencia de nuestro vestuario da lugar a que nos cataloguen en el plano de la bestias humanas.

Íntimamente complacida me despedí de Eduardo Nina Quispe, pidiéndolo antes sus fotografía, la que rubrica con mano firme. Sería plausible que nuestras autoridades premiaran la obra de este indígena, asignándole un sueldo como premio a su labor y constancia. Acaso cada uno de nosotros no sentimos

compasión por esos seres herméticos y errantes que vagan por las pampas,
agazapados, mascullando el dolor y miseria de sus raza?

Ana Rosa Tornero A.

De la importancia de la filosofía intercultural para la concepción y el desarrollo de nuevas políticas educativas en América Latina

Raúl Fornet-Betancourt

1. La filosofía, ¿es importante todavía?

Puede resultar un tanto extraño o sorprendente, y quizás incluso desconcertante, que una conferencia⁹⁸, como su mismo título anuncia, se propone argumentar a favor de la vigencia del significado de la reflexión filosófica, particularmente en su orientación intercultural; para afrontar los desafíos educativos que se plantean en las sociedades latinoamericanas de hoy, comience tratando una pregunta cuyo problema parece apuntar a una situación crítica de la filosofía en nuestro tiempo, que contradice o al menos, cuestiona la afirmación central que quiere defender con su argumentación.

Pues se pensará, y con razón, que si nos proponemos hablar de la importancia de la filosofía intercultural para una nueva educación en América Latina y en el mundo contemporáneo en general, es porque de hecho estamos convencidos de que la filosofía sigue teniendo importancia todavía para la existencia humana o, dicho con más rigor, para discernir la calidad de la existencia que queremos protagonizar, así como para aprender a intervenir en el curso de la historia, en el mundo histórico que constituye la situación contextual mayor

⁹⁸ Texto revisado y ampliado de la conferencia presentada en el II Foro Latinoamericano de Educación, Ciudadanía, Migración e Interculturalidad, celebrado en Cutzalan del Progreso, Puebla (México) del 1 al 3 de diciembre de 2005.

de nuestras existencias. Pero, justamente, si estamos convencidos de ello, ¿por qué, entonces, empezar con una pregunta que parece quitarle fundamento al propio discurso, al sugerir que nos encontramos en una época para la cual la filosofía ha dejado de ser un referente teórico-práctico con significación? Vista desde ese convencimiento nuestro, pareciera, por tanto, que la pregunta de si la filosofía es importante todavía, no pudiese tener más sentido que el de una función retórica en el desarrollo de nuestra argumentación. Mas no es así.

La pregunta no es meramente retórica. Es cierto que para nosotros su respuesta no es una cuestión abierta: Sabemos, y reconocemos, que buena parte de la filosofía que se produce hoy en las instituciones acreditadas para ello, se ha alejado de la vida de la gente y da vueltas sobre sí misma (Fornet-Betancourt, 2001a; 2004a), convirtiéndose en algo de lo que se puede prescindir, con excepción acaso de alguna exigencia curricular. Pero, a pesar de ello, mantenemos que la filosofía es aún importante; y que, por eso, esta pregunta no es una figura retórica en nuestro discurso.

Comenzar con esta pregunta nos permite contrastar nuestro convencimiento y repuesta con un proceso de desarrollo socio-político cuya dinámica de expansión global resta importancia real a la filosofía en cuanto que, en el mejor de los casos, le deja en lugar fijo y acomodado en su sistema de funcionamiento. De esta suerte, comenzar por esta pregunta nos abre la posibilidad – y tal es la razón por la que comenzamos con ella – de preguntar a su vez si esa supuesta pérdida de importancia de la filosofía tiene su explicación sólo en la filosofía misma en tanto que ésta, por ocuparse de sí misma, ha olvidado la realidad humana y se ha bloqueado para estar a la altura de los tiempos, o si tiene también su razón en los intereses propios de un modelo de civilización y de desarrollo humano que ve en la filosofía una fuerza de resistencia y de innovación alternativa que debe ser neutralizada o marginalizada.

Por lo que anotábamos antes, a propósito de la filosofía de las instituciones oficiales, se comprende que para nosotros la respuesta a la pregunta por las razones de la supuesta pérdida de relevancia de la filosofía en nuestros días, debe considerar ambos aspectos. En el marco de este trabajo no podemos detenernos en un análisis detallado de esas dos posibles explicaciones. De hecho todo el proyecto de rehacer y redimensionar la reflexión filosófica desde un horizonte intercultural es un intento concreto de reaccionar ante las consecuencias que se desprenden del análisis de esas dos explicaciones de la supuesta pérdida de importancia de la filosofía.⁹⁹

⁹⁹ Para una visión de conjunto de la labor que se está realizando en este campo nos permitimos remitir a la documentación de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural: (Fornet-Betancourt, 1996); (Fornet-Betancourt, 1998); (Fornet-Betancourt, 2001b); (Fornet-Betancourt, 2003); (Fornet-Betancourt, 2004b); (Fornet-Betancourt, 2006).

Teniendo en cuenta los límites de este trabajo y dando además por aceptado ese remitir a los esfuerzos ya realizados por el movimiento de la filosofía intercultural, se nos permitirá pues que resaltemos ahora únicamente el segundo de los aspectos mencionados, reteniendo lo siguiente.

Comenzamos nuestra argumentación preguntando si la filosofía es importante todavía porque, de cara a defender su relevancia para afrontar los desafíos de una educación alternativa, nos parece fundamental subrayar sobre todo que afirmamos la relevancia de la filosofía como resultado de un análisis de crítica ideológica que nos hace ver precisamente que, además de las ya reconocidas razones que son responsabilidad de la filosofía misma, su pérdida de importancia, supuesta o real, proviene del movimiento que hacemos en el contexto mayor de un proceso social y científico-tecnológico que tiene un interés específico fuerte en declarar que la filosofía es un saber obsoleto, en difamarla como una sabiduría inútil o como un residuo de cultura anticuada, que ya no tiene relevancia alguna ni en el plano social ni en el ámbito personal humano, argumentando que el saber de la filosofía ya no es necesario para el manejo en y de las sociedades modernas ni tampoco para la formación de los seres humanos que se requiere para el buen funcionamiento de dicho tipo de sociedades.

Para decirlo claramente: en el contexto de lo que se ha denominado “el asalto al poder mundial” (Hinkelammert, 2003) por la expansión totalitaria de políticas financieras, económicas, militares, culturales, etc. para globalizar el espíritu neoliberal y su mundo, constatamos por parte del proyecto civilizatorio hegemónico y su consiguiente modelo de desarrollo social, un claro interés ideológico en expulsar la filosofía de la realidad de nuestros mundos, si es que ésta, resignándose y claudicando ante la fuerza de las cosas, no acepta su domesticación y se retira al lugar previsto para ella.

En ese mundo programado como globalización del neoliberalismo, la filosofía, en efecto, no tiene un lugar propio. Su tarea parece superflua y pierde importancia. Pero, reparemos en el hecho de que no es el mundo ni la humanidad ni nuestra época como tales que manifiestan esa supuesta pérdida de importancia de la filosofía, sino más bien el proyecto de mundo y de humanidad que hoy afirma su hegemonía. Son la defensa y la consolidación de la hegemonía de dicho proyecto los que propagan que la filosofía es irrelevante. Por eso hablábamos de un interés ideológico.

Mas, ¿de dónde viene este interés ideológico en domesticar o, en su defecto, en marginalizar la filosofía? Tratemos de apuntar una respuesta en la brevedad debida.

Ese interés ideológico del sistema hegemónico por silenciar la filosofía encuentra su explicación, por una parte, en el tipo antropológico que necesita promover la globalización del neoliberalismo como garantía elemental de su predominio; un tipo antropológico que agudiza la inversión efectuada por la modernidad europea capitalista en la manera en que el ser humano entiende sus relaciones consigo mismo, con la naturaleza, con sus semejantes o la trascendencia, al cortar todo nexo con la comunidad y la tradición que de hecho lo sostienen, y proyectarse como un centro indeterminado de acelerada eficacia en función de la globalización de *sus* posibilidades de apropiación.¹⁰⁰

Y, por otra parte, se debe también a la inversión cosmológica que, como complemento de la antropológica, conlleva el proyecto civilizatorio hegemónico al que nos estamos refiriendo. Se trata, en síntesis, de la substitución de la idea del mundo como un cosmos que puede sentirse universal porque refleja el equilibrio de los elementos diversos que lo componen, es decir, de la idea del mundo como armonía de diversidades, por la idea de un mundo global en el que el crecimiento de lo global es directamente proporcional con la pérdida de diversidad y de armonía o, si se prefiere, con el aumento de la monotonía del único ritmo que se admite para marcar el compás de la historia de la humanidad, a saber, el de la cosmovisión neoliberal.

Ahora bien, la defensa de ambos supuestos como pilares necesarios para la realización del mundo y de la humanidad que quiere el neoliberalismo, implica justamente que el sistema hegemónico tenga que declarar obsoleto el saber que transmite la filosofía. ¿Por qué? Porque la filosofía, a pesar de las complicidades de que se ha hecho culpable a lo largo de toda su historia, y de haber jugado en particular un papel nada despreciable en la justificación teórica de la ideología del eurocentrismo, ha sabido con todo, conservar y transmitir en muchas historias paralelas su carácter de sabiduría subversiva que nos recuerda siempre que no hay que hacer las paces con la constelación dada de lo real porque lo que es real pudo haberlo sido de otra manera. Y es que la filosofía narra y alienta a la vez la memoria de la búsqueda de la verdad y la justicia en los seres humanos y en los pueblos.

Es sabiduría memorial de ese recuerdo que nos impulsa a no contentarnos con el llamado *estado de cosas* porque sabe que es racional esperar lo mejor para la humanidad, y lo sabe justo porque tiene memoria de los muchos caminos por los que la humanidad ha buscado y busca alcanzar la real humanización de cada ser humano.

100 Ver sobre las consecuencias antropológicas de la globalización, el análisis y la bibliografía que ofrecemos en los capítulos X ("La globalización como universalización de políticas neoliberales: Apuntes para una crítica filosófica") y XI ("Para una crítica a la crítica del sujeto en los años 60-70s") de nuestro libro (Fornet-Betancourt, 2001a: 309-348; 349-370 respectivamente).

Como sabiduría memorial de caminos subversivos, la filosofía recuerda, pues, frente a un sistema hegemónico que fragmenta a los seres humanos y reduce su subjetividad a un punto egoísta, que lo primero es la relación y que el principio *comunidad* es irremontable e insustituible. Pero por eso mismo la filosofía no olvida que el ser humano necesita contextualidad y vecindad, que necesita referencias identitarias concretas para apoyar su búsqueda de universalidad, es decir, para no extraviarse por el camino o quedar suspendido en el aire como un fantasma.

Con esta memoria antropológica la filosofía contradice el tipo de ser humano que el sistema hegemónico necesita promover como condición para su funcionamiento. Nada tiene de extraño, por tanto, que se predique la irrelevancia de la filosofía y que se pretenda dar por demostrado lo obsoleto de su memoria. Ésta tendencia se ve reforzada en su interés ideológico porque la memoria de la filosofía contradice igualmente el curso de la inversión cosmológica que conlleva la globalización del proyecto neoliberal. La filosofía recuerda, en efecto, que el mundo no puede ser reducido a un mercado mundial sometido a la dictadura del ritmo único que marca la aceleración de la ganancia de dinero, porque es memoria cosmológica de una humanidad plural que habita el mundo en muchas casas, y memoria que cultiva además la conciencia de la sabiduría de que la casa en que habitamos el mundo, sea ésta una cultura, una religión, una epistemología o una ética, son precisamente eso, moradas en el mundo, y no *la* casa del mundo, y que nos dan una óptica para ver el universo y empezar a caminar por sus dimensiones.

De esta forma, como decíamos, la filosofía también contradice la uniformidad, la monología y la monotonía de un mundo global en el que su globalidad es la trampa de la expansión desmedida de una sola de las posibilidades humanas de habitar el mundo.

Resumiendo, podemos retener que vista desde el proyecto antropológico y cosmológico que subyace en las políticas neoliberales para hacer un mundo a su medida, la filosofía representa en *ese* tiempo y lugar ocupados por el espíritu del neoliberalismo una sabiduría *intempestiva*, una sabiduría que está literalmente fuera de tiempo y lugar.¹⁰¹ Con razón entonces, el saber que ocupa hoy los tiempos y lugares de la humanidad por su globalización, tiene que decretar la irrelevancia de la filosofía. Pero justamente en ese carácter intempestivo que tiene su memoria para el mundo y la humanidad que programa el sistema capitalista occidental con su actual hegemonía, radica la vigencia de la filosofía,

101 El adjetivo "intempestivo" lo usamos aquí inspirándonos en el uso que hace de él filósofos como Nietzsche y Heidegger. (Nietzsche, 1962); (Heidegger, 1953: 6 y sgs.).

en tanto que memoria subversiva que no se acomoda, que no baila al ritmo de la música de moda, sino que más bien interfiere e interrumpe el compás impuesto al mantener vivo, precisamente, el recuerdo de la diversidad y la esperanza de vivir en un mundo pluriverso que armoniza tiempos y espacios diferentes sin tener que someterlos a un ritmo único.

Sobre el trasfondo de estas reflexiones tratemos ahora de concretizar la importancia intempestiva de la filosofía mostrando cómo especialmente la corriente que se caracteriza por su orientación intercultural es una filosofía que *importa* hoy, que nos *conviene*, y ello no para estar a la altura del tiempo acelerado que impone el orden hegemónico, sino justo para recuperar y reactivar la memoria subversiva de los tiempos no sometidos a la cronología occidental (Sartre, 1947: 65 y sgs.) y que nos recuerdan, por consiguiente, proyectos alternativos de humanización del ser humano y de universalización de nuestros tiempos y mundos contextuales. Pero la explicación de esta *importancia* de la filosofía intercultural es el asunto que queremos tratar en nuestro segundo punto. Pasemos a él.

2. Sí, la filosofía intercultural tiene importancia para lo que todavía podemos ser y hacer en el mundo de hoy

Por el objetivo que nos hemos propuesto en este trabajo, que está anunciado en el título del mismo, se comprende que nos limitaremos a esbozar la importancia de la filosofía intercultural para la concepción y el desarrollo de nuevas políticas educativas en América Latina. Esa es en concreto la aportación que deseamos proponer. Y por las reflexiones avanzadas en el punto anterior se ve además que enmarcamos esa aportación en el contexto del proyecto antropológico y cosmológico, que implica a nuestro juicio, la globalización del neoliberalismo. Esto significa que el foco de nuestra explicación de la importancia de la filosofía intercultural para una nueva educación en América Latina se concentrará en el intento de aclarar las posibilidades subversivas que abre la reflexión intercultural en vistas al desarrollo de prácticas educativas antropológica y cosmológicamente alternativas. O sea, dicho en breve, buscamos perspectivas de educación que sirvan de contrapeso al modelo antropológico y cosmológico que se impone con la hegemonía del espíritu neoliberal.

Este enfoque supone, evidentemente, una fuerte limitación del discurso que se podría desarrollar sobre el tema que nos ocupa. Somos conscientes de ello, pero pensamos que tocamos un ámbito fundamental para toda política educativa alternativa en nuestra actualidad: el campo antropológico-cosmológico. En el fondo lo que decide sobre el carácter y la calidad de la realidad que cada día hacemos real o que ayudamos a continuar en su realidad, es la respuesta que

damos a la pregunta por la calidad del tipo humano que queremos ser y por la configuración del mundo en que deseamos habitar.

En el cuadro del enfoque escogido, cabe señalar que la importancia de la filosofía intercultural para un proceso educativo al servicio, no de la globalización, pero sí de la universalización real de los seres humanos se expresaría, en un primer momento, en el reclamo de recuperar la diversidad temporal de la humanidad y de reactivar su memoria como eje central de procesos de formación personal y de aprendizaje local.

Para comprender el alcance de este primer aspecto conviene tener en cuenta lo siguiente. En la óptica pluralista de la filosofía intercultural la diversidad cultural no representa un residuo que espera su eliminación ni es tampoco un monumento para la simple contemplación.¹⁰² Su afirmación de la diversidad cultural de la humanidad es, por el contrario, reconocimiento de una memoria que confirma su vigencia en la historicidad corporal de la gente y en los contextos de la vida cotidiana de los pueblos. Así, educar desde esa memoria significa activar, tanto los diferentes tiempos biográficos que van marcando la vida de las personas, como los ritmos que generan los mundos locales en sus prácticas de compartir la vida.

De aquí que este primer momento se concrete en una pedagogía que combate el analfabetismo biográfico, tanto a nivel personal como comunitario. Se trata, pues, de enseñar que la vida de la gente y de los pueblos tiene sus propios tiempos y que hay que aprender a leer sus biografías, con sus tradiciones y sus saberes, desde su propia historia. Es, en otras palabras, educación para la recuperación del calendario; para poder fijar los recuerdos que dan fecha a nuestras diferencias, eso es, marcar los momentos memorables que dan sentido a lo que somos y que nos orientan en lo que hacemos.

En este sentido la filosofía intercultural opone, a la cronología del calendario global, la diversidad temporal de la historicidad concreta de la vida personal que tiene su tiempo y de la memoria comunitaria que conoce sólo el ritmo del recuerdo.

Educar para recuperar la autonomía en el uso del tiempo requiere como complemento indispensable: la recuperación del espacio. Por eso, en un segundo momento, la filosofía intercultural propone que una educación para la capacitación de los seres humanos a ser universales tiene que contemplar prácticas que enseñen competencias contextuales. La lucha contra el analfabetismo biográfico que incapacita para generar un tiempo con ritmo

102 Sobre la diferencia entre “residuo” y “monumento” ver: (Sartre, 1949: 93 y sgs.)

propio, debe complementarse así con una pedagogía contra el analfabetismo contextual que es el olvido de los saberes situados que se generan justo como la manera de saber vivir y convivir en un espacio o lugar determinado. La interculturalidad insiste, en consecuencia, en la necesidad de promover una pedagogía que, en lugar de despreciar los llamados saberes tradicionales generados en y para los diversos mundos de vida de la humanidad recupere esos saberes contextuales como parte indispensable de la diversidad cognitiva que debemos seguir fomentando de cara a la universalización de la humanidad.

Hagamos un alto para intercalar la observación de que estos dos momentos que hemos señalado hasta ahora para mostrar la importancia de la filosofía intercultural en este ámbito, no son en realidad nada nuevo. Recordemos, por ejemplo, que ya José Martí a finales del siglo XIX había insistido en la necesidad de reajustar la educación en América Latina a partir de los tiempos de sus pueblos y de las necesidades contextuales de su realidad específica. Así reclamaba como hilo conductor de la enseñanza para América Latina:

El premio de los certámenes no ha de ser para la mejor oda, sino para el mejor estudio de los factores del país en que se vive. En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del país... La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. (Martí, 1975: 18).

Y, como se ve por el final de la cita de José Martí, esa pedagogía de la recuperación de la propia historia y de la propia contextualidad nada tiene que ver con el fomento de nacionalismos provincianos o de regionalismos fragmentarizantes que condenarían a la humanidad a vivir en islotes supuestamente autosuficientes. Esta contextualización tiene la finalidad de capacitar para la comunicación y el intercambio. Al otro no se le ofrece lo banal ni lo global, que ya lo tiene, sino lo memorable; la memoria de lo que nos ha hecho diferente y que por eso es justamente memorable, es decir, como testimonio y documento de la diversidad. El intercambio de esas memorias es lo que enriquece y hace universales. Pero la condición de posibilidad para ese intercambio es precisamente la memoria. Pero sigamos.

Sobre la base de los dos aspectos anteriores propone la filosofía intercultural una tercera pista para la renovación de las políticas educativas en América

Latina, a saber, desquiciar los programas educativos actuales, tanto en cuanto éstos tengan su quicio en los intereses económicos, sociales, políticos, culturales o científicos del sistema hegemónico y contribuyan por consiguiente a consolidar la arrogancia y la soberbia del proyecto civilizatorio hegemónico. En este sentido *desquiciar la educación dominante quiere decir buscar otros centros de gravitación para los procesos educativos que se ofrecen, ajustándolos a la diversidad cultural y a la pluriperspectividad que ésta conlleva.*

La educación, tanto en la escuela como en la universidad, tiene que dejar de ser un instrumento al servicio del fortalecimiento de la asimetría epistemológica que reina en el mundo actual. Si tomamos en serio la diversidad cultural, tenemos que pluralizar epistemológicamente la educación para que ésta sea un servicio a favor del equilibrio de los saberes. La educación misma debe convertirse en crisol de diversidad, ser gestora de pluralidad epistemológica enseñando a reaprender lo que sabemos con el saber del otro. Esto supone sin embargo que se desarrollen políticas educativas que no expandan una epistemología, sino que narren las biografías de las diversas epistemologías que explican lo que la humanidad sabe y cómo lo sabe, de manera que en el proceso de educación se aprenda también la contingencia e inseguridad de nuestros mundos epistémicos, y no sólo las supuestas certezas duras de los saberes duros.

Promover en la educación una formación epistemológicamente pluralista es, además, importante porque sin una verdadera integración del diálogo entre diversas epistemologías en los programas educativos no hay base sólida para el replanteamiento del ideal del conocimiento. Mas éste sería ya un cuarto aspecto en el que se muestra la importancia intempestiva de la filosofía intercultural para los procesos educativos en la sociedad actual. Lo explicamos brevemente.

Apostando por el equilibrio epistemológico en el mundo como condición indispensable para que la diversidad cultural pueda encarnarse en los procesos cognitivos y de innovación, que deciden en el fondo sobre la manera en que se hace realidad y se planea la configuración futura del mundo, la filosofía intercultural considera necesario discutir con la participación de todas las tradiciones cognitivas de la humanidad, la cuestión que en la memoria de la humanidad se conoce con el nombre de ideal del conocimiento, a saber, la cuestión no sólo del para qué realmente queremos saber lo que sabemos o se trasmite como lo que hay que saber hoy, sino también de la prioridad en la transmisión del saber que a la humanidad le importa conocer. Esta cuestión debe ser, por tanto, renegociada interculturalmente y los programas educativos creemos que son el medio adecuado para hacerlo, a condición, naturalmente,

de que busquen su referencia en la diversidad de las cosmovisiones del género humano, y no en el proyecto civilizatorio hegemónico. De esta forma los programas educativos serían el espacio en el que se efectúe el diálogo con muchos saberes y se aprenda a sopesar el lugar que les corresponde en nuestras vidas y en el mundo que queremos habitar. Con esto, dicho sea de paso, contradice la interculturalidad el aserto tradicional que dice que “el saber no ocupa lugar”.

El saber sí ocupa lugar, y requiere además tiempo. Tener presente esto es interculturalmente de importancia decisiva porque el caso es que hoy en los programas educativos, sobre todo a nivel de formación profesional o de las carreras universitarias, *no hay lugar* para los saberes alternativos, contextuales, o de tradiciones orales. Y es que la educación hegemónica capacita para un tipo de profesional que no tiene tiempo para esos saberes, porque en definitiva capacita para un mundo que no tiene lugar para los mismos y que los arrincona en los museos regionales. El saber occidental dominante, es decir, sobre todo el que se produce a la sombra de la “empresa” y de la lógica del capital (Bockelmann, 2004); (Böhme, 1993); (Mignolo, 2001); (North, 1994) y (Zibel, 1976), ocupa los tiempos y los lugares fundamentales de los programas educativos actuales porque tiene el mundo ocupado. Por eso la interculturalidad contradice la ideología del aserto de que “el saber no ocupa lugar” y reivindica el tiempo y el lugar que le corresponde a cada tradición de saber, tanto en la vida de las personas como en los mundos sociales en que ellas viven.

Hay que reclamar, por consiguiente, que los saberes tengan sus tiempos y lugares reales en el mundo. Éste es un requisito necesario para el diálogo simétrico de las epistemologías y para que los programas educativos en concreto puedan ser espacios de participación en los que se discierna interculturalmente lo que *debemos* saber y transmitir para la universalización humanizadora de cada ser humano.

Proponer que en la educación los programas se hagan cargo del replanteamiento de la cuestión del ideal del conocimiento es, sin duda, denunciar las políticas educativas que propagan una “educación embudo” que filtra y estrecha el horizontes de producción y trasmisión del saber.

Sin embargo, la interculturalidad no se opone únicamente a esa “educación embudo” que, confundiendo la globalización de conocimientos o valores seleccionados con el lento proceso de la univervalización participativa, se ha convertido en uno de los pilares básicos de la creciente exclusión social y epistemológica que caracteriza al mundo contemporáneo. Como consecuencia de ello la interculturalidad se opone también a la expansión de una cultura

científica de y para expertos. La desautorización cognitiva de la humanidad y sus culturas es interculturalmente intolerable porque no se concilia con el reconocimiento de la diversidad cultural. De aquí que en un quinto momento se nos muestre la importancia de la filosofía intercultural para una renovación de las políticas educativas en la contribución que hace a la fundamentación de la reivindicación de la *autoridad* contextual y cultural en los procesos de conocimientos de la gente y sus prácticas comunitarias. Es, en el mejor sentido de la palabra, la reivindicación de la *democratización* y de la *comunitarización* del saber y sus dinámicas de producción y trasmisión. Evidentemente este aspecto implica la pluralización de la forma en que se organiza la educación, o sea, una reforma de las instituciones y de los criterios de acreditación que haga justicia a la diversidad cultural de la humanidad.¹⁰³

Por último mencionemos un sexto paso que ayuda a ver la pertinencia de integrar la perspectiva de la filosofía intercultural en la educación de hoy. Nos referimos a que por su opción a favor de saberes contextuales que se complementen y nos impulsen a visiones cada vez más universales, la filosofía intercultural ofrece un apoyo importante para una educación que obedece al ritmo de los cuerpos y de los lugares de la tierra, que carga con la pesadez de lo contextual y que, lejos de desrealizar lo real o de sustituir su *experiencia* por el espectáculo medático, se articula como un medio para realizar realidades, que quiere decir que es educación que contribuye al crecimiento real de la realidad; o sea, a la universalización por la capacitación para participar con el otro en y de su real diferencia.

3. Nota final

Se habrá notado que en nuestra argumentación para mostrar o ilustrar la importancia de la filosofía intercultural en nuestro mundo de hoy, hemos recurrido a momentos que podrían parecer arcaicos. Y se habrá notado bien, si es así. Pues hemos querido subrayar que la actualidad intempestiva de la filosofía viene precisamente de que es una sabiduría *obligada* (conciente de la relación) por la memoria de lo originario, de aquello que, como la lucha por la justicia y la igualdad o por la *vida buena* para todas y todos, no debe caer en el olvido en ningún tiempo y lugar, si es que no queremos extraviar el camino.

Bibliografía

Bockelmann, E. (2004). *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*. Springe.

¹⁰³ Ver sobre este punto nuestras propuestas en: (Fornet-Betancourt, 2004c)

- Böhme, G.** (1993). *Alternativen der Wissenschaft*. Frankfurt /M.
- Fornet-Betancourt, R.** (Ed.) (1996). *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Concordia Reihe Monographien*, tomo 19, Aachen.
- Fornet-Betancourt, R.** (1998). *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, tomo 4, Frankfurt /M.
- Fornet-Betancourt, R.** (2001a). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao.
- Fornet-Betancourt, R.** (2001b). *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, tomo 11. Frankfurt /M.
- Fornet-Betancourt, R.** (2003). *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Documentación del IV. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*, Bilbao.
- Fornet-Betancourt, R.** (2004a). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen.
- Fornet-Betancourt, R.** (2004b). *Interculturality, Gender and Education. Interkulturalität, Gender und Bildung. Interculturalidad, Género y Educación. Interculturalité, Genre et Éducation. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, tomo 19. Frankfurt /M.
- Fornet-Betancourt, R.** (2004c). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid.
- Fornet-Betancourt, R.** (2006). *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität. Dominance of Cultures and Interculturality. El dominio de las culturas y la interculturalidad. Hégémonie culturelle et interculturalité. Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, tomo 23, Frankfurt /M.(en prensa)
- Nietzsche, F.** (1962). *Consideraciones intempestivas*, en *Obras Completas*, tomo I. Madrid.
- Heidegger, M.** (1953). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen

Hinkelammert, F-J. (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José: DEI.

Mignolo, W. (Comp.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires.

Martí, J. (1975). "Nuestra América", En: *Obras Completas*, tomo 6. La Habana.

North, M. (1994). *Das Geld und seine Geschichte*. München.

Sartre, J-P. (1947). "La temporalité chez Faulkner". En: *Situations, I*, París.

Sartre, J-P. (1949). "Villes d'Amérique". En : *Situations, III*, París.

Zibel, E. (1976). *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*. Frankfurt /M.

