

Enseñanzas de la independencia para los desafíos globales de hoy

Repensando el cambio para Nuestra América

IX ENCUENTRO DEL CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONOSUR

Una tarea intercultural en el ámbito de la intelectualidad y la educación

Abstract

Un balance del bicentenario de la independencia de casi todos los países de “nuestra América” ante los desafíos globales del mundo contemporáneo, nos hace pensar en la urgencia de cumplimiento de una tarea que ya avizoraban claramente los Libertadores, pero que sin embargo se fue empañando en el curso de los avatares de nuestra historia, como es la de acudir a los propios recursos sabiendo reconocerlos y desplegarlos en reunión de esfuerzos y proyectos comunes, para poder enfrentar adecuadamente los desafíos propios y mundiales. Aludían tanto a los recursos naturales, de que están ricamente dotados nuestros países, como a los incomparables recursos humanos que ofrece nuestro mestizaje de pueblos y culturas. Pero en buena parte no hemos sino prolongado la colonización. Cabe entonces reorientarse hacia estas fuentes y reemprender una tarea de despliegue que no puede ser sino intercultural, conforme a nuestra identidad, en todos los ámbitos.

Nos referiremos sobre todo a los de la intelectualidad y la educación, en tanto esta tarea y la crítica situación contemporánea del orden global imponen repensar cuestiones esenciales, socio-político-económicas y culturales, desde nuestra propia experiencia histórica y en relación con el bien común, construyendo una inteligibilidad y racionalidad correspondientes; es preciso, además, que ello se refleje en la educación en todos los niveles, a fin de que los ciudadanos crezcan en el autoreconocimiento y se orienten a su despliegue, en lugar del desconocimiento en buena parte institucionalmente establecido de la propia identidad e historia y consiguiente anulación de la mismas. Los actuales intentos en varios países de América Latina de nuevas formas de democracia que respondan a las exigencias de sus comunidades históricas en el espacio de juego internacional son un claro ejemplo de sensibilidad a esta demanda. Pero se trata también del gran rol y desafío actual de los así llamados países periféricos con respecto a los detentadores del orden global, de aportar justamente desde el estratégico lugar de sus propias experiencias replanteos para la reforma que éste requiere en sus diversos aspectos, que en parte están gestionando los mismos organismos internacionales en respuesta a múltiples reclamos.

Dina V. Picotti C.
Univ.Nac.de Gral.Sarmiento
Argentina

UNA TAREA INTERCULTURAL EN EL ÁMBITO DE LA INTELLECTUALIDAD Y DE LA EDUCACIÓN

Un balance del bicentenario de la independencia de casi todos los países de “nuestra América” tanto en relación con sí mismos como ante los desafíos globales del mundo contemporáneo, nos hace pensar en la urgencia de cumplimiento de una tarea que ya avizoraban

claramente los Libertadores y tantas otras figuras que pensaron auténticamente desde las exigencias de nuestra propia realidad pero fueron siendo ignoradas, se fue empañando en el curso de los avatares de nuestra historia, como es la de acudir a los propios recursos que detenta su identidad histórico-cultural, sabiendo reconocerlos y desplegarlos en reunión de esfuerzos y proyectos comunes, para poder enfrentar adecuadamente los desafíos propios y mundiales. Aludían tanto a los recursos naturales, de que están ricamente dotados nuestros países, como a los incomparables recursos humanos que ofrece nuestro mestizaje de pueblos y culturas. Pero en buena parte no hemos sino prolongado la colonización. Cabe entonces reorientarse hacia estas fuentes y reemprender una tarea de despliegue que no puede ser sino intercultural, conforme a esa constitución de nuestra identidad, en todos los ámbitos.

Nos referiremos sobre todo a los de la intelectualidad y la educación, en tanto esta tarea y la crítica situación contemporánea del orden global imponen repensar cuestiones esenciales, socio-político-económicas y culturales, desde nuestra propia experiencia histórica y en relación con el bien común, construyendo una inteligibilidad y racionalidad correspondientes; es preciso, además, que ello se refleje en la educación en todos los niveles, a fin de que los ciudadanos crezcan en el autoreconocimiento y se orienten a su despliegue, en lugar del desconocimiento en buena parte institucionalmente establecido de la propia identidad e historia y consiguiente anulación de la mismas. Los actuales intentos en varios países de América Latina de nuevas formas de democracia que respondan a las exigencias de sus comunidades históricas en el espacio de juego internacional son un claro ejemplo de sensibilidad a esta demanda. Pero se trata también del gran rol y desafío actual de los así llamados países periféricos con respecto a los detentadores del orden global, de aportar justamente desde el estratégico lugar de sus propias experiencias replanteos para la reforma que éste requiere en sus diversos aspectos, que en parte están gestionando los mismos organismos internacionales en respuesta a múltiples reclamos.

La crisis planetaria y los recursos de las identidades culturales

Si por una parte el proceso de globalización extendió a todos los logros de la racionalidad filosófico-científico-técnica, por otra también sus límites, un sistema socio-político-económico excluyente y la progresiva instrumentación de los hombres y las cosas, con pérdida de ser y sentido. M.Heidegger ¹lo calificaba de ‘oscurecimiento del mundo’, una crisis que afecta a la ‘civilización occidental’ y las culturas. Solo desde una profunda transformación de la actitud vigente parece posible una superación.

Se trata de una crisis que afecta al habitar humano, por lo tanto no sólo a las dimensiones funcionales, de comportamiento de los hombres en su ubicación concreta, sino al ámbito originario del despliegue de la existencia en el mundo, al modo propio como el hombre es en él habitándolo y la articulación concreta de ese habitar que es la cultura, circunscribiendo un lugar frente al vacío ilimitado, recogiendo y aguardando la madurez (*Zeitigung*) frente a la sucesión infinita de los días, coordinando un espacio-tiempo propios del hombre². Esa hondura existencial es la que está a punto de fractura. Heidegger se refería a un oscurecimiento en sentido no sólo extensivo sino intensivo; no significa mera decadencia –la decadencia de occidente-, sino que el sentido unificante propio del habitar no consigue retener en su esencial configuración a los hombres en su estancia sobre la tierra, bajo el cielo, ante los dioses y con los otros hombres, que esta cuádruple articulación de mundo ha perdido su función unificante liberándonos a la intemperie de la civilización actual; los acontecimientos esenciales de tal oscurecimiento mundial aparecen como la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre y el predominio del término medio, es decir, la des-configuración del habitar.

La ‘destrucción de la tierra’ no se refiere a una reivindicación ecológica, porque no se trata sólo de la restauración del equilibrio natural, suponiendo un concepto de naturaleza como

¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. y *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ..

² Como bien lo explicitaba Luis J. Adúriz en el artículo *Crisis de la cultura y civilización mundial*, década del 90, Buenos Aires, escritos inéditos. En homenaje a este fecundo pensador, fallecido tempranamente, recogemos y comentamos en este acápite sus reflexiones.

medio ambiente, suministrador de alimentos y subsistencia, satisfaciente de necesidades, y pensando al hombre en la escala animal, inscripto en la cadena alimentaria, que buscaría en medio de sus conductas depredatorias recuperar un originario equilibrio de total adaptación a su entorno. Tierra significa otra cosa, vista fenomenológicamente mienta lo que está debajo soportando y sosteniendo, sobre lo cual se levanta la existencia; es sorda opacidad de lo que se cierra sobre sí, es en sí misma toda tensión hacia lo bajo, hacia la profunda sustracción para quedar debajo, pero posibilitando apoyo y sostén; es fondo-suelo, fundamento oculto, el *Grund*, para que sobre ella se instaure la existencia; por ello no debe ser confundida con la naturaleza, ni pensada al modo griego de la *fu'Siç* como lo que se presenta desde sí en mudables variaciones, ni en el sentido romántico de la instintiva espontaneidad vital, ni en el moderno urbanístico del espacio verde; tierra es el secreto raigal de toda raíz; desierto y selva, bosque y estepa, no son más que formas ulteriores instaladas, fundamentadas, de este previo estar bajo toda derivación. Pero la civilización actual ha operado la destrucción de la tierra al convertirla en material disponible y resolverla en materia cuantificada, al serle sustraídos sus prestigios esenciales de oculto sostén y fundamento; se habla de áreas cultivables, de recursos naturales, aprovechamiento hídrico, extracción y explotación, etc., en un lenguaje de dominio, apropiación, producción y consumo; la tierra que soporta y sostiene desde lo bajo ha devenido materia resistente, correlato de la voluntad de dominio de la civilización actual. La tierra, empero, estando en sí, no resiste sino insiste bajo el cielo, otorgando suelo, sustento y arraigo a la existencia.

El 'cielo' se complementa con la tierra, en tanto dimensiones envolventes del habitar en el mundo de los mortales, ante los dioses. Así como tierra preincluye espacio como estar fundamental, cielo preludia tiempo no ya en su derivada acepción cronológica, sino en su primordial significación atmosférica, de tiempo meteórico –del griego *metéwra*, fenómenos celestes, procedente a su vez de *metéwros*, levantado del suelo, en el aire- de eventos y sorpresas, dechados y catástrofes, aquí reside la significación plena de cielo como lo alto, claro, abierto, el dominio amplio de la vista, cuyo confín lo constituye el horizonte en su doble significación de por una parte cerrar, situar y localizar en perspectiva, y por otra circunscribir un amplio espacio, en el que se van resumiendo las significaciones de las cosas, adviniendo a su dimensión de objetos, sobre los que se despliegan los discursos, las interpretaciones. El horizonte es un contexto para cada texto. Pero la civilización actual ha llenado ese espacio con las palabras y las cosas en una estructura sistemática plena de sentido, como si fuera casi autoportante, refiriéndose sus elementos entre sí como en un coherente juego de espejos, configurando el horizonte planetario; éste con su capacidad envolvente, amplitud y universalidad ha suprimido la particular perspectiva propia de cada horizonte en una única y exclusiva cosmovisión, la científico-técnica. Los satélites artificiales que circundan y observan todo el planeta y más allá, simbolizan como prodigio tecnológico ese punto de vista exterior y ajeno, desarraigado, más allá de todo horizonte, que suprime toda perspectiva y suministra este nuevo cielo de pre-juicios, pleno de autoritativa vigencia para toda interpretación. Pero no sólo lo abierto del cielo se ha clausurado, también lo alto y claro: lo alto ha devenido espacio cósmico recorrido por planetas y poblado de galaxias, que trazan sus siempre regulares órbitas, que obedece a la normalización matemática, predominando el ajuste a un término medio; la astronomía y la astronáutica se han apropiado de las alturas del firmamento, del espacio originario propio del vuelo de los sueños y fantasías; ha desaparecido la noche sobrecogedora con sus temores y fantasmas, y esa vaguedad indefinida del claroscuro auroral o crepuscular, que es la luz propia de lo humano. También lo claro se ha dejado dominar por el término medio en cuanto se ha ido cñiendo, a partir de aquella célebre 'claridad y distinción', a la precisión y exactitud del número y la palabra formalizada ajustada a la eficacia instrumental, así como el motor de la orientación cordial, la imaginación, se fue dejando seducir por las alternativas ideológicas de los intereses y el poder. En fin, el cielo del habitar humano se ha oscurecido por el predominio del término medio organizado en tres momentos estructurales: la instauración de un englobante planetario con su consecuente cronologización del tiempo y universalización del espacio; la aparición de un techo, es decir, el conjunto de prejuicios, de intereses institucionalizados, el saber organizado, la mentalidad vigente circulada por los medios masivos de comunicación, la opinión pública, las ideologías corrientes acuñadas en la infatigable retórica

política, o sea una estructura de interpretación y autointerpretación determinada por la sistemática científico-técnica; por último, el imperio de la voluntad de poderío, con su axiología del éxito y del rendimiento eficaz.

El 'predominio del término medio': no sólo la disolución de las diferencias cualitativas en la homogénea nivelación cuantitativa, sino el imperativo pre-dominio, dominio anterior, de la estructuración científico-técnica del mundo. Término medio en el lenguaje corriente alude a la articulación de las premisas con las conclusiones en los discursos del orden lógico racional, al promedio matemático estadístico de las ciencias sociales, a la medianía de la normalidad de las conductas, a la mediocridad en el sentido de la indiferenciación axiológica, la equidistancia de los extremos en el sentido de la supresión de lo distinto y sobre todo la absorción en un abstracto de las concretas diferencias y variedad de matices. Así la vigencia de un techo bajo y desde el cual la existencia se interpreta a sí misma y a todo lo demás en el mundo, un cielo propuesto por la civilización actual.

La 'masificación del hombre': alude a esa mutación de lo humano que estamos experimentando, no sólo a la colectivización de los individuos, como si individuo fuera la categoría propia del hombre y masa la agregación informe y cuantitativa de los mismos, en que conviven las ideologías tanto del liberalismo como del socialismo; ni tampoco es interpretable desde las ciencias como lo perteneciente a la especie humana, sino que aquí hombre significa propiamente mortal, es decir, el que muere; los demás vivientes sólo fenecen, la significación de su vida pareciera estar sólo en la especie, no en el individuo, mientras con la muerte de cada hombre algo se altera en la constelación de las significaciones mundanas, la 'breve fiesta' de su vida parece que consistiera en la transmutación, en virtud de la muerte, hacia otra dimensión de la existencia. Son los mortales quienes habitan y los que componen con los dioses, el cielo y la tierra, el mundo. Su masificación consiste, entonces, ignorarlo en su mortalidad, adscribirlo a la especie como un viviente más; concebirlo como animal racional implica el preludeo de su masificación, cuyo apogeo es el sujeto, correlativo a la conversión de las cosas en objetos, y su consumación en la disolución de la existencia finita como un caso accidental en la estructura racional sistemática que impera en la actualidad como exclusiva configuración cultural. La masificación del hombre ignora su muerte en un triple sentido:

a. el de la muerte propia: irrupción de la imposibilidad de toda posibilidad, supresión de mi espacio de juego en el mundo —el desarrollo de la existencia es la realización de las posibilidades puestas en juego por su situación—, irrupción de la nada en la existencia —ésta es a la vez condición de toda posible actuación en el mundo, índice de la constitutiva finitud—; se establece un mundo que ignora la muerte, propone vivir como si fuéramos eternos soslayando la hondura humana del finito padecer y la condición derivada y supletoria de todo quehacer intelectual y aún artístico de los hombres, ignorados en su esencial querer lo infinito.

b. La muerte es también un acontecimiento social: existir es coexistir, el nosotros es más originario que yo-tú-el, que un sujeto entendido como yo, ser-para-sí, conciencia, intersubjetividad; una vincularidad primordial con respecto a la cual no son suficientes el uno dentro del otro como el individuo dentro de la sociedad o el ciudadano dentro del estado, ni el uno bajo el otro como el deseo de reconocimiento en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, ni el uno contra el otro como por ej. el homo hominis lupus, ni el uno al lado del otro como en la fraternidad burguesa, ni siquiera uno junto al otro como en algunas concepciones del prójimo cristiano, sino que se enuncia en términos de unos-con-otros; por lo que la muerte es siempre un acontecimiento social en la medida en que horada las sólidas presencias inaugurando el poderoso universo de la ausencia; de ello dan amplio testimonio el culto a los muertos de las sociedades antiguas y aún hoy pálidamente; la gravitación y vigencia del ausente significan mucho más que la ostensible exhibición de lo presente, reordena el mundo cada vez, mientras la civilización actual procura con todos sus medios poblar el espacio de la ausencia en términos de 'elaboración del duelo' o de 'el espectáculo debe continuar', o de la conversión de la muerte ajena en 'noticia' a través de la infatigable propalación de imágenes y palabras vacías de sentido, etc., con lo que se contribuye a la masificación del hombre al ignorárselo como mortal.

c. Pero no sólo son ignoradas la nada constitutiva del

mortal y la ausencia propia de la convivencia social, sino también el significado histórico de la muerte, lo que equivale a ignorar a la misma historia. La muerte es la experiencia extrema, fuertemente traumática, imposible de reconciliar en ningún *topos* totalizante, tal como la restauración del hombre en la sociedad sin clases, en el espíritu absoluto, en la resignada o trágica disposición a la fatalidad del destino, en una piadosa y benevolente providencia, la inmersión en alguna suerte de Nirvana o en el titanismo de vivir en el absurdo. La famosa sentencia de Alcmeón, el célebre médico de Crotona, que decía “los hombres deben morir porque no han aprendido a reconciliar el final con el principio”, justamente pone en evidencia negativamente el núcleo de la dramaticidad, esto es, la historicidad de la existencia, porque la historia es un drama –del griego *dráma*, acción, de *dráw*, hacer, obrar-, desarrolla un argumento irreversible de final cierto; sólo porque hay muerte hay historia, sólo en ella y por ella se traza el ambiguo y amplio perfil de la acumulación de gestos que se hacen tradición, memoria institucionalizada, pasado, como condición del libre e inaugurante actuar de la libertad frente a un futuro abierto, pero en cada caso con final a término, lo escrito, hecho queda irreversiblemente y la existencia cobra allí la constitutiva argumentación dramática de su historia, escribiendo desde lo que no puede modificarse y hacia lo inmodificable. Pero en la actual civilización planetaria la historia se está deteniendo, lo que equivale a que la existencia humana se está desdramatizando, porque la gigantesca planificación cibernética operada en los grandes centros de poder va clausurando gradual y sistemáticamente el espacio abierto a la libre y siempre dramática decisión; todo parece suceder de acuerdo a un plan, la historia ya se escribió e inscribió en la memoria de las computadoras y los sucesos y hechos no son más que casos previstos con mayor o menor precisión; los acontecimientos insólitos emergentes de antigua memoria y decididos con voluntad inaugural quedan descriptos por la atipicidad, con lo que son rápidamente tipificados; la decisión, sustancia dramática de la historia, con su carga de muerte, a causa de la anulación o supresión de la alternativa, ya no es más que el cumplimiento de un previo cálculo de posibilidades. El fenómeno de aceleración de la historia por el achicamiento de mundo en la mitad del reciente pasado siglo, se ha convertido en estas postrimerías, por el oscurecimiento de mundo, en el fin de la historia.

El oscurecimiento de mundo cierra su sombrío destino con ‘la huida de los dioses’: los dioses son los mensajeros de lo divino, son como lo indica la etimología –del latín *mittere*, enviar- los enviados. En el contexto del habitar constituyen el elemento equilibrante, cumplen una cierta función de balanceo, por ende de restauración de las amenazas a que está expuesta la instauración sobre la tierra, bajo el cielo y con los mortales; en esta dimensión compensadora anclan las funciones originantes y soteriológicas que se les atribuyen a los dioses, que ciertamente no cabe interpretar como en ciertas críticas a la religión y objeciones a la existencia de Dios como no más que la proyección psicológica de atributos perfectos en un sujeto puro y último, absoluto, que delata las primeras sombras del oscurecimiento del mundo. Habitar, constituir un mundo a partir de las cuatro dimensiones mencionadas implica articular una totalidad de imprevistos, ingresar en cierto sentido hermenéuticamente a un punto de reunión pluridimensional, que sin embargo no se deja encasillar por estructura sistemática alguna, sea parentesco, amorosas relaciones comunitarias o relación creador-creatura; más bien supone acceder a esa inexistente región alógica y amoral desde donde emerge todo el horizonte simbólico, que a pesar de su multifacética apariencia no deja de unidimensionarla. Salvado este equívoco, la religión es un fenómeno derivado, no por ello menos importante, que anida en la dimensión equilibrante de los dioses en el mundo. La civilización actual, a pesar de su esfuerzo desacralizador, nos provee sin embargo de una formidable metáfora técnica al invertir ingentes recursos económicos y científicos en la instalación de gigantescas antenas que auscultan constantemente el espacio sideral en busca de señales, en atenta espera de signos indicadores de inteligencia extraterrestres; ello pone metafóricamente en evidencia el sentido de los dioses ante los mortales en su habitar, como mensajeros, portadores de noticias, compensando con su advenimiento e irrupción en el mundo como potencias centrípetas las tendencias de fuga del cielo hacia lo alto y de la tierra hacia lo bajo, alimentando con su gracia la sucesividad y fugacidad de los mortales, reuniéndolos y agrupándolos en pueblos. De este modo, cultivando el suelo, organizando el cielo, articulando la convivencia y aguardando a los dioses se hace el mundo habitable y se gesta la emergencia cultural; en el medio de ese espacio aparecen

propiamente los hombres; ese centro donde se anudan las referencias es justamente el corazón humano. Los mensajeros que traen noticias son aguardados, la existencia sin buenas noticias se descompensa, es propio de la noticia que sea esperada, que se procure una adecuada propiciación ante el temor de su no llegada, porque las noticias llegan imprevista e intermitentemente –*el espíritu sopla donde quiere*– y que se celebre su advenimiento. Espera, propiciación y celebración son las notas propias que adopta la existencia de los dioses; la espera, más próxima a la paciencia que a la expectativa, tiene más que ver con el oído atento, con la recogida escucha del silencio, que con el ardiente deseo del bien ausente; sólo cuando se aguarda la noticia llega, pero no llega porque se la aguarde y además sucede que, llegando, se pierda si no están dadas las condiciones para su admisión, de allí aquel ancestral desvelo y cuidado por propiciar su advenimiento, es decir, instaurar ámbitos que hagan posible la manifestación de los dioses; este sentido tienen desde los más antiguos ritos sacrificiales hasta las más modernas liturgias simbólicas, desde el más simple tótem hasta la catedral más imponente, manifestando la voluntad propiciatoria del mortal en su respuesta necesaria a su habitar ante los dioses; la celebración cumple el ciclo de recepción del enviado como lo indica su sentido original de ‘asistir, frecuentar, a una fiesta’, la noticia llega y los mortales festejan, es decir, ‘ruegan, rezan, y ofrendan, caen de rodillas, danzan y cantan’. Pero el oscurecimiento del mundo tiene como uno de sus acontecimientos esenciales la huida de los dioses, carecemos de mensajeros, no llegan noticias, no hay condiciones propicias para recibirlos; la muy feliz expresión ‘huida’ alude a un retiro, porque han sido ahuyentados. El mundo actual está desencantado, el logos devenido calculador, científico-técnico, ha exorcizado al mundo de sus encantos, éstos justamente se sustraen a toda pretensión de dominio, se resisten a ingresar en el cálculo y la programación sistemática; las noticias han perdido la original ambigüedad oracular para ingresar en la objetividad institucional y escriturística; ya no hay mensajeros, tenemos que contentarnos con mensajes cosificados que, convertidos en imagen y metáfora primero, todavía sufren una segunda apropiación por los lo’goi acerca del qeo’s, así los dioses que viven su azarosa existencia en los mitos actualmente han ingresado en el reino de la fábula; la espera, la propiciación y la celebración han sido gradualmente sustituidas por formas rituales y rutinarias, los cultos se han organizado en liturgias según calendario, la religión ha sido apropiada casi exclusivamente por las creencias más o menos ciegas o ilustradas, la quieta fidelidad en el aguardar propiciatorio de los dioses ha devenido desde hace tiempo pero hoy más que nunca una fe apropiada por ideologías dogmáticamente conservadoras y por idealísticas utopías.

El desencantamiento de la realidad, la materialización del cosmos, la instauración del universo científico-técnico y la desdramatización de la existencia son características esenciales de la civilización planetaria y su oscurecimiento del mundo, lo que equivale a la desaparición de las culturas. Ya es un hecho constatable que antiguas culturas regionales van perdiendo su habitabilidad, es decir, su capacidad integradora de lo humano, están en crisis, debido a la formidable expansión de la civilización actual. El mundo, en forma creciente, se está deshabitando, a pesar de que solemos decir desde un egoísmo metafísico que un factor de la crisis actual es el crecimiento demográfico. Como anticipaba Nietzsche a mediados del siglo XIX, “el desierto crece”.

Nos encontramos en una situación de crisis, que afecta tanto a la civilización mundial como a las culturas. Por cultura entendemos el despliegue concreto, es decir espacio-temporal de las potencias propias del habitar humano, cuyo destino final es la constitución de los hombres en su sentido más pleno e integral; fuera de las culturas los hombres no son tales, son en todo caso seres vivientes que aparecen y desaparecen, piezas jugadas y no jugadores; las culturas hacen a los hombres arraigándolos a la tierra, simbolizando en el cielo, conmemorando a los muertos y aguardando a los dioses; esta catacterización no desvaloriza la dimensión corriente del hombre como creador o hacedor, pero esta instancia es derivada en la medida n que estas potencias primordiales son condición de ser y sentido para concretar una forma cultural determinada en el modo de constituir patrias, instituir saberes, fundar pueblos y adoptar religiones; sólo habitando el mundo llegan los hombres a integrarse a sí mismos, a alcanzar su plena estatura humana; el hombre crea ciertamente determinadas culturas pero siempre desde este espacio previo de humanidad indeterminada, no crea porque quiere sino porque puede, no viene el hombre dado consigo sino que se consigue a sí mismo habitando un mundo, el hombre

no es primordialmente creador sino punto de encuentro, lugar de reunión de los poderes que la constelación de la cultura le suministra en el habitar; es decir, originariamente la cultura crea al hombre.

Pero lo que decididamente han hecho los seres destinados a ser hombres es sin duda la civilización, que es un aspecto de lo que caracterizamos como cultura. La palabra ‘civilización’ procede del latín *civiles*, lo que es propio del ciudadano, que designa a su vez lo político, por oposición a lo militar; la palabra *civitas*, ciudad, como conjunto de ciudadanos de un estado, implica ya la segmentación de un grupo conformado en un lugar y que se ha dado leyes a sí mismo. No es extraño entonces que la palabra ‘civilización’, de acuñación moderna –según el diccionario francés de Littré, se encuentra por primera vez en Turgot hacia 1775, y según Boswell ya circulaba en Inglaterra hacia fines del s. XVIII, en el sentido de civilización como opuesto a Barbarie-, vaya acumulando en su seno significación de oposición a una naturaleza que pugna por imponer sus fuerzas elementales, en el sentido de elevarse sobre ella y liberarse de ella, o bien que en relación con un hombre salvaje se le oponga el hombre ilustrado, o en relación con el lugareño y campesino se le oponga el ciudadano. Pero también por eso mismo pasa a asumir una clara significación de que civilizado es un resultado artificial, construido por la cooperación laboral de los ciudadanos en vistas a lograr un progreso sostenido en el orden económico e intelectual, con el afán de lograr una prosperidad que quede asegurada y protegida por las leyes del derecho y las buenas costumbres. En una palabra, la civilización es el resultado del desarrollo de la capacidad de dominio del hombre sobre la naturaleza, sobre los otros hombres y sobre sí mismo.

Cultura y civilización no se relacionan entre sí como el alma y el intelecto, la acción creadora y la creación terminada, como por ej. la cultura helénica y la civilización romana, es decir, como una relación de antecedente abierto y consecuente cerrado, ni tampoco al modo de comunidad y sociedad, donde una retuviese los lazos espontáneos e instintivos de la convivencia humana y la otra las relaciones deliberadas, contractualmente queridas y convenidas, como dos formas de convivir los hombres socialmente, teniendo una como por paradigma la familia y la otra la asociación comercial.. Cultura y civilización son los dos modos posibles de habitar el mundo, pero donde cultura cumple la exigencia de habitarlo humanamente, mientras civilización de producirlo racionalmente. La diferencia entre ambas pasa por el uso y administración de los poderes elementales del habitar: en una palabra, se decide reunir, congregar y dispersar –liberar- los poderes hacia lo alto, lo bajo, hacia atrás y hacia delante, o bien concentrarlos, absorberlos y dirigirlos hacia el único poder de la voluntad de dominio; como se advierte, en ambas laten posibilidades creativas, pero en el caso de la cultura es la creación del hombre pleno pluridimensional, y en el caso de la civilización es la construcción de un sistema dentro del cual los hombres simplemente funcionen y lo hagan funcionar, lo que implica su necesaria mutilación en la unidimensionalidad. La eficacia del poder concentrado en las grandes ciudades que inhibe el arraigo a la tierra, en las instituciones políticas como el estado que distorsiona la convivencia de los mortales, en la organización del saber científico-técnico que formaliza la hondura ambigua y enigmática de los símbolos, y en las instituciones religiosas que normalizan y controlan el aguardar a los dioses, pone en situación de crisis a las culturas que aspiran a dar expresiva libertad a los poderes del habitar, las expone a su desaparición. Pero a la vez, el punto de vista marginal y la situación periférica de las culturas ‘critican’ la pretensión de la civilización planetaria, considerándose a sí mismas auténticas reservas de humanidad posible y advirtiendo desde allí el riesgo de deshabetar el mundo. La civilización actual pone en crisis a la cultura, pero sólo desde la cultura es posible criticar auténticamente a la civilización planetaria.

La cultura, tal como se la ha caracterizado, es el *alrch'* y el *te'loç* de lo humano. Nunca cultura alguna ha consumado su *alrch'*, es decir, ha alcanzado su *téloç*. Una humanidad plena es una utopía, es lo que se busca cuando ese mítico origen ha pasado al olvido; entre el mito y la utopía se ha desplegado siempre el ingente esfuerzo humano por cubrir el hiato, hasta podría decirse que todo el saber y actuar humanos no son más que la pretensión objetivada de cubrir la distancia que media entre el origen y el final. Cuando Aristóteles dice certeramente al comienzo de su *Metafísica* que “todos los hombres desean naturalmente saber”, no está diciendo otra cosa que los hombres aspiran al saber porque aún se ignoran a sí mismos,

no con la ignorancia del que meramente no sabe, sino con la del que se busca; es palmario que quien habita no necesita saber; las culturas más antiguas, acaso más próximas al origen, no elaboraron sistemas racionales de conocimiento, sino que se entregaron confiadamente a las condiciones dadas de existencia, todo su esfuerzo parecía más bien encontrarse en alcanzar cada vez un mejor grado de integración con sí mismos, los otros y su medio. Mientras que la tendencia civilizatoria abre cada vez más profundamente la brecha de las relaciones primordiales del habitar.

Sin embargo, este proceso es irreversible. Auspiciar un retorno a lo antiguo es un regreso anacrónico, porque el habitar humano actual está irremediadamente mediado por la civilización planetaria; como también pretender la instauración de una cultura del habitar creador es sumergirse en el inocuo reino de lo utópico. Pero la posición marginal de algunas culturas en relación con la plena expansión de la civilización planetaria, como es el caso de la nuestra, nos otorga una situación privilegiada. Poner el *alrch*, la 'América profunda' en el camino de su explicitación tética, en devenir 'nuestra tierra americana', redescubrirla como sustento propio, apropiarla como potencia raigal, dejar espacio para el despliegue de su imaginación simbólica –tal como está aconteciendo en la narrativa latinoamericana-, ahondar en la vincularidad de un nosotros plural articulado en pueblos –alejándose de una constitución intersubjetiva- y propiciar ámbitos sacrales capaces de recibir las buenas noticias, es el desafío en el que tenemos que empeñar nuestras más auténticas reservas de humanidad.

Las exigencias y posibilidades de un pensar intercultural

Tarea esencial en la superación de esta crisis es un pensar adecuado que no puede ser sino intercultural correspondiendo a la constitución de nuestra identidad, frente a una lógica que continúa siendo normativa en los más diversos aspectos.

Existe de hecho una filosofía que, al menos desde los años 90 se plantea explícitamente como 'intercultural', en cuanto intenta construir el planteo de las cuestiones que siempre han preocupado a la filosofía, desde el diálogo entre las concepciones que ofrecen las diferentes culturas, con la convicción de que se impone por fin asumir los aportes propios e insustituibles de cada una de ellas, si se quiere corresponder a toda la experiencia humana, en lugar de limitarse a la de una sola cultura, por más excelente que ella sea y que pretenda imponerse como normativa.

Ello evidentemente comporta una transformación profunda del pensar vigente, no sólo filosófico, en el sistema actual globalizado.

En mi opinión, en primer término se hace necesario reubicar el mismo nombre 'filosofía' en su sentido estricto, aquél con el que surgió en Grecia para denominar un modo de pensar que diferenciándose del mítico, aunque en convivencia con él, pretendió interrogar a los entes y determinarlos en su ser en una relación de sujeto-objeto, desplegado luego en las ciencias y técnicas que vinieron a constituir preponderantemente la así llamada civilización occidental. La definición cartesiana³ de la filosofía caracteriza todavía en el s. XVII esta situación, y si bien las ramas del árbol filosófico van adquiriendo independencia y hasta se tornan díscolas, continúan dependiendo en buena medida de las raíces metafísicas; por su parte el injerto del pensamiento bíblico a través de la difusión del cristianismo tampoco logró transformar sustancialmente este modo pensante, aunque sucesivas crisis hagan que tenga que ir asumiendo aspectos de la realidad que pujan por ser reconocidos, como la temporalidad, la historicidad, la diferencia, la pluralidad, el cambio, que conducirán a la actual conciencia posmoderna de una noción eventual de ser y configurativa de verdad. Emplearía entonces la palabra 'pensar', o 'pensar esencial' –para distinguirlo del pensar tecno-científico, artístico o vulgar-, cuyo sentido más amplio me parece que cobija mejor las pretensiones interculturales y evita el riesgo de proceder sólo desde la filosofía en sentido estricto y permanecer a pesar de todo en ella. Ha habido una discusión al respecto, en la que sin embargo predominó la opinión de mantener la palabra 'filosofía' para referirse a ese mismo objetivo de un pensar esencial,

³ R.Descartes: "la filosofía es un árbol cuyas raíces son la metafísica, su tronco la física y sus ramas las demás ciencias".

resignificándola interculturalmente. Esta cuestión lingüística no es menor, puesto que testimonia las exigencias de un pensar intercultural.

En el ejercicio de este intento se han discutido diversos aspectos. Uno por cierto fundamental es el de la misma posibilidad y alcance de la interrelación entre modos de pensar diferentes, que por una parte están siempre involucrados, dado que de alguna manera acompañan la interrelación de los sujetos y las culturas concretamente dada en la vida y en la historia, a pesar de los imperios y las normativas, pero que por otra en un planteo intercultural se tiene el propósito de emprender y justificar explícitamente. Ya la discusión epistemológica y metodológica en torno a las ciencias humanas ha reflexionado en torno a la relación con la otredad en diversos aspectos: 1) planteando una hermenéutica en la que la comprensión de un sentido precede al conocimiento de un objeto, al que a su vez posibilita (Dilthey)⁴, una hermenéutica que se torna crítica a través de la mediación de explicaciones (Gadamer-Habermas,⁵), y de vía larga en tanto se nutre de diferentes interpretaciones discerniendo y acogiendo de cada una sus logros y sus límites en su perspectiva y modo de planteo (Ricoeur⁶); 2) asumiendo lo que Gadamer llama la ‘efectividad histórica’, el hecho de ser inevitablemente afectados por todo lo que acontece, lo que conduce a un punto de partida temporal e histórico. Ya la fenomenología husserliana lo planteaba en la constitución de un sujeto, que no es naturaleza ni estructura a priori sino se constituye a través de sus actos, de la intersubjetividad y del mundo de la vida; Heidegger lo explicita en la pregunta por el mismo ser en el horizonte del tiempo (*Ser y tiempo*, 1927⁷) desde un existente humano, *Dasein*, arrojado a un espacio-tiempo, quien es en su propio ser –*Da-sein*, el ahí del ser- comprensión de ser, lo que lo lleva a desplazar el comienzo del pensar al ser como acontecer (*Seyn*) (*Aportes a la filosofía-acerca del evento*, 1936-38). 3) Planteando sobre estas bases la ‘fusión de horizontes’ que permite y se verifica en la interrelación (Gadamer), en tanto desde el horizonte del pensar implicado en cada sujeto se va acogiendo el horizonte del otro o de otra cultura.

Mas en la práctica de esa interrelación nos hemos encontrado con posibilidades y dificultades. Las primeras están dadas de hecho, en tanto los pueblos y los hombres siempre se han influido recíprocamente, aún en los casos más negativos de marginación y destrucción. Desde nuestro contexto latinoamericano podemos ofrecer el ejemplo del mestizaje, en tanto somos fruto en cuerpo y espíritu de una amplia convivencia, pacífica y conflictiva, de factores diferentes –pueblos aborígenes, el proceso de conquista y colonización íberas y de sucesivas neocolonizaciones hasta la globalización actual, la esclavitud negra, las inmigraciones europeas, asiáticas, africanas-; nuestra forma de vida o cultura y dentro de ella nuestra forma de pensar se debe a él, a pesar de que la vigencia de una lógica que se impone rija en los ámbitos académicos y en general institucionales. Sin embargo, esta situación no nos es privativa, se da en los demás continentes, aún en el europeo, en el que con el sistema global conviven culturas regionales, además de las que están crecientemente presentes a través de la ‘vuelta de la colonización’⁸. Por lo tanto el esfuerzo hacia un planteo intercultural parte de esta situación común.

Requiere la decisión de una transformación profunda del pensar vigente, que precisamente un filósofo europeo, M. Heidegger, planteó a lo largo de toda su obra como la tarea de ‘superación de la metafísica’ exigida por nuestra época y salto al ‘otro comienzo del pensar’. Los *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis*⁹ presentan ya en los años 1936-38, lo que denominan ‘un pensar inicial’, en tanto ha de preparar el tránsito desde lo que consideran el fin o acabamiento de la historia del primer comienzo, es decir, de la metafísica como ‘pregunta conductora’ por el ser del ente, al otro comienzo del pensar, o sea, a la ‘pregunta fundamental’

⁴ W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), trad. al cast. de J. Marías, Madrid 1956.

⁵ Nos referimos a la discusión de los años 60 entre la Escuela hermenéutica y la Escuela de Frankfurt y su desemboque en una hermenéutica crítica: H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1986.

⁶ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations – essais d’herméneutique*, du Seuil, Paris 1969.

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1963.

⁸ en la expresión de Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*.

⁹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1989.

por la verdad del ser (Seyn). Si bien, en calidad de transitorio, no pueda aún determinarse desde la esencia misma del ser, se trata ya de un pensar según la historia de éste, que se configura en una estructura de seis ensambles: en la experiencia indigente del abandono del ser en el ente 'resuena' (1. la resonancia, der Anklang), sin embargo, la verdad de aquél, desde lo cual el pensar alcanza 'el pase' (2. der Zuspiel), en tanto la historia del primer comienzo pone en juego al otro comienzo y prepara 'el salto' (3. der Sprung) a la verdad del ser (Seyn), a la pertenencia al esenciarse del mismo como acaecer, desde la que el pensar 'funda' (4. die Gründung) como 'Dasein' la verdad del ser y su juego espacio-temporal; verdad que se abriga en el ente según diferentes vías, en las que acaece la devolución del ser a éste, en medio de la contienda entre la aclaración del mundo y el cierre de la tierra. Los que osan andar por el ocaso son proyectados en su esencia como los encarecidos fundadores de la verdad del ser, 'los futuros' (5. die Zukünftige), quienes se ubican bajo las señas del 'último dios' (6. der letzte Gott), el más largo precursor de un profundo comienzo.

Me parece fundamental este punto de partida y la consiguiente transformación de nociones –la verdad ya no como correspondencia en una relación de sujeto-objeto sino como respuesta al juego de oculta-desocultación del ser mismo en tanto verdad originaria, el pensar ya no como fundamentación sino fundación de lo que se da y a la vez se sustrae, la osadía del salto abandonando un modo entitativo de pensar por otro que se relaciona con lo abismoso del ser, el arrojamiento del Dasein a la apertura de un espacio-tiempo, la acogida y la retención, un lenguaje necesariamente indicador, no definidor-, en tanto sólo ubicándose en el ser como acaecer, no en la iniciativa del sujeto que comporta siempre un determinado modo de pensar, y con esas nociones y actitudes más originarias, es posible acoger otras acuñaciones de ser y sus correspondientes experiencias humanas, dejándose informar y transformar por ellas, en la medida en que nos hagamos capaces, como en toda operación asimilativa vital. De allí que se trate de algo más originario que la comparación, en tanto ésta se establece entre concepciones resultantes y corre riesgo de limitarse a percibir desde la propia racionalidad y reducirse a ella. En este sentido, R.Panikkar¹⁰, con referencia a los estudios comparativos que resultarían ser siempre monoculturales, propone una 'hermenéutica diatópica', que pase por los diferentes contextos o topos culturales, aprendiendo de ellos y generando de este modo una 'filosofía imparativa', que registra 'equivalentes homeomórficos', dado que no caben traducciones literales de nociones que son diferentes sino reconocer funciones equivalentes de las mismas en una y otra cultura; v.g. las nociones de Dios, religión, bien, etc. de la tradición hebreo-cristiana presentan en la hinduista toda una variedad de nombres y sentidos. J.Estermann¹¹, en su reflexión acerca de la filosofía intercultural, se refiere de modo semejante a un diálogo o polígolo dialógico, a través del que sin árbitro se van definiendo nociones comunes en un proceso abierto entre culturas que no son inconmensurables, puesto que de hecho se comunican en tanto humanas. Se requiere, en el planteo de R.Fornet Betancourt¹², aprender a pensar desde el contexto del diálogo de las culturas y por lo tanto en términos de fuente de crítica y de horizonte de alternativas frente a los desafíos de la globalización neoliberal. Toda una serie de pensadores han ido indicando diferentes aspectos de esta tarea, que supone un replanteo de actitudes, categorías, modo de pensar¹³.

Se trata, en mi opinión, desde aquella noción eventual de ser y configurativa de verdad en que acaba la conciencia posmoderna de la misma filosofía, de saber admitir explícitamente y proceder a una construcción interlógica de la inteligibilidad o modo de comprensión y de la racionalidad o modo de articulación, al pasar por las diferentes paradigmas, interpretaciones,

¹⁰ R. Panikkar, "Filosofía y cultura: Una relación problemática", en R.Fornet Betancourt ed., *Kulturen der Philosophie*, Concordia, Aachen 1996.

¹¹ J. Estermann, *Filosofía andina – estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito 1998.

¹² R.Fornet Betancourt, *Interculturalidad y globalización – Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, ICO/DEI, Frankfurt 2000.

¹³ 'Studien zur interkulturellen Philosophie', de la Edit. Rodopi, Ámsterdam-Atlanta viene publicando una serie de Estudios al respecto.

culturas. Ello implica también, en la disposición de permanente aprendizaje, la continua reconfiguración de actitudes, modos de pensar, categorías, lenguaje. Deseo mencionar dos ejemplos como imágenes de este proceder. El primero, tomado de la presencia afroamericana entre nosotros: la polimetría y polirritmia de su música, que creo representa su lógica básica, como un cruce de fuerzas que se recrea permanentemente, y que creo es imagen prototípica de nuestro propio mestizaje, más allá de las voluntades políticas, que se impone analizar en todo estudio serio de cualquiera de los fenómenos y aspectos de la vida en nuestros países. El ritmo es para el africano, como lo afirmaba el poeta senegalés L.S.Senghor¹⁴, la arquitectura del ser, la dinámica interior que le da forma, la pura expresión de la energía vital, el shock que produce la vibración o fuerza que sensiblemente nos toma en nuestras raíces y se expresa materialmente a través de líneas, colores, superficies y formas en arquitectura, escultura o pintura, a través de acentos en la poesía y en la música, de movimientos en la danza; es el modo y forma de la palabra, que la hace activa, eficaz, hasta el punto de afirmarse que la palabra rítmica divina creó al mundo: por ello podría afirmarse que prima el arte poético africano sobre el plástico, como arte puro, siendo el metro, en el poema, rítmico. Más importante aún que el ritmo de las palabras es el de los instrumentos de percusión: el sonido de los tambores es lenguaje, 'nommo', y preferencial: es la palabra de los antepasados, quienes hablan a través de ellos, fijando los ritmos fundamentales; entre el ritmo de la palabra y el de los tambores existe una especie de contrapunto, un sistema rítmico que refleja al pensamiento africano; la rítmica de percusión es polimétrica cuando suenan al mismo tiempo varios metros fundamentales de diverso tipo, o polirrítmica cuando un único metro fundamental se acentúa de distinto modo y se sincopa, componiendo ambas formas la rítmica en cruz; con tal entrecruce se obtiene una serie arrebatadora de acentos, surgen formas extáticas de movimiento, por ej. en el vudú algo así como la palabra de los loas, con la cual el danzante es designado por los tambores encarnador de un loa determinado¹⁵. Toda obra artística, todo gesto propiamente africano están compenetrados de un ritmo que significa algo, que resalta el significado, como otro componente del modo, 'kuntu', categoría fundamental en el pensamiento bantú y negroafricano en general. Un segundo ejemplo, me parece proverbial, en tanto es ofrecido por un filósofo europeo, quien es capaz de advertir y dialogar no sólo con otro modo de pensar, sino con aquél que fue desconocido al extremo por el colonialismo y su empresa esclavista: J.P.Sartre, prologando los "Poemas de negritud" reconoce en *Orfeo negro*¹⁶, la excelencia y superioridad de la poesía negra frente a las luchas proletarias por establecerse en un nivel de ser en el que únicamente es posible recuperar el sentido de lo humano y reclamarlo y llama a invertir la situación de dominio, dejándonos interpelar por esa voz y esas miradas que desnudan.

Sin duda alguna un pensar intercultural, tanto a nivel teórico como práctico, requiere ante todo la decisión de querer construir nuestro mundo entre todos, sabiendo discernir y valorar el protagonismo insustituible de cada sujeto histórico, en convivencia con él, dejándose informar y transformar. Sólo con esta actitud y en esta praxis verdadera y justa de convivencia se hace posible.

¹⁴ L.S.Senghor, "Der Geist der negro-afrikanischen Kultur", en J.Jahn, *Schwarze Ballade*, Düsseldorf, 1957.

¹⁵ J.Jahn, *Muntu: las culturas de la negritud*, op.cit.II,IV. J.E.Berendt, *El jazz-De Nueva Orleans al Jazz Rock*, F.C.E., México, 1986. S.Pujol, *Jazz al sur-la música negra en la Argentina*, Emecé, Buenos Aires, 1992, lo ha seguido entre nosotros. D.Picotti, *La presencia africana en nuestra identidad*, Edic.del sol, Buenos Aires 1998.

¹⁶ J.P.Sartre, "Orfeo Negro" en *El negro y su arte*, Deucalion, Buenos Aires 1956.

Si bien se han dado pasos importantes en este sentido, tenemos por delante una tarea pensante sustancial, como es saber pensar desde toda nuestra historia, desde cada uno de los ámbitos jugados en ella. La situación actual de crisis de los mismos nos impele con urgencia: la necesidad de conocimiento y reconocimiento de las identidades, la exigencia de repensar la política, la economía, las políticas culturales y educativas.

La tarea intercultural de la educación

En el ámbito práctico es fundamental el educativo, a fin de que no se perpetúe tal lógica, como de hecho ocurre en los diversos niveles de la educación formal e informal. A nivel universitario las carreras se siguen dictando en gran parte ignorando la problemática de la región o no considerándola desde ella misma sino desde modelos que se imponen. Faltan quienes estén formados para ello y materiales adecuados, lo que implica una seria propuesta de interrelacionarse para proporcionarlos, sobre la base de numerosos proyectos ya existentes¹⁷.

Se viene hablando en este sentido en nuestra región de interculturalidad. Ello está, al menos en un principio, estrechamente vinculado con la presencia indígena y la emergencia no hace más de 20 años de un nuevo actor social en el escenario sociopolítico latinoamericano, un movimiento indígena primero nacional y luego regional que movió la conciencia de las sociedades latinoamericanas. Pues como observa Luis E. López¹⁸, esta noción de interculturalidad y la noción derivada de educación intercultural emergieron desde las ciencias sociales latinoamericanas hace casi tres décadas. Puso sobre el tapete una cuestión aparentemente resuelta pero que había sido más bien encubierta por la tradición homogeneizante así como por la ideología del mestizaje que primaron en la región desde principios de siglo y marcaron la literal exclusión de las comunidades indígenas y negras en la construcción de las sociedades autodefinidas como nacionales; nuestros Estados vieron a la educación como la institución privilegiada para propiciar la aculturación de los indígenas y negros americanos y en general inmigrantes, y su asimilación al cauce de la sociedad criolla englobante, como resultado de su aprendizaje de las formas hegemónicas de pensar, sentir, actuar y ser, en aras de la construcción de una identidad y cultura nacionales el proyecto uniformizador suponía un desaprendizaje paulatino, pero seguro, de las instituciones y expresiones culturales y lingüísticas propias, la integración fue asumida no como articulación democrática de la diversidad, alimentada por la riqueza de los respectivos acervos que se recrean permanentemente en la convivencia, ni menos aún como la cohesión social en aras de ideales comunes, sino más bien como la absorción o asimilación cultural y lingüística de las minorías sociológicas indígenas, negras, inmigrantes, que en ciertos casos constituían verdaderas mayorías nacionales, por parte de los sectores hegemónicos de nuestras sociedades, imitadores de los modelos vigentes.

Lo cierto es que pese a ese proyecto uniformizador y homogeneizador implementado a lo largo del s.XX, tanto desde el estado como desde la propia sociedad civil, subsisten aún más de 40 millones de indígenas en América Latina, lo que equivale al 10% de la población total,

¹⁷ Por ej. resulta señal favorable el que la Unesco promoció en su última reunión de Iesalc (Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe) explícitamente la educación intercultural y publique un volumen que recoge ejemplos concretos, Daniel Mato compil., *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*, Iesalc, Unesco, 2008 (disponible tanto en versión impresa como digital que puede descargarse del sitio web del IESALC).

¹⁸ Luis E. López, “La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana”, Documento de trabajo presentado al *Seminario sobre perspectivas de la educación en la Región de América Latina y el Caribe*, Oficina Regional de la UNESCO, Santiago de Chile 23-25 agosto 2000.

sobreviven más de 500 lenguas indígenas diferentes, y un sinnúmero de conocimientos, tecnologías y saberes en estas culturas milenarias; una tercera parte de la población latinoamericana según UNICEF es afrodescendiente, proveniente sobre todo de la esclavitud , y ha impregnado la vida y costumbres de nuestros países, aún donde parece menos visible como en el Cono Sur. Tal continuidad supuso también la apropiación, adaptación y/o adopción de productos culturales ajenos necesarios para la vida contemporánea, lo que significó una interculturalidad vivida y sentida, aunque en detrimento de lo propio en tanto se desarrolló en un marco de colonización que propugnaba más bien la aculturación de las poblaciones sojuzgadas; en este contexto, la interculturalidad como alternativa a ese mestizaje uniformizador impregna las propuestas de las organizaciones indígenas, negras e inmigrantes en relación sobre todo con la educación.