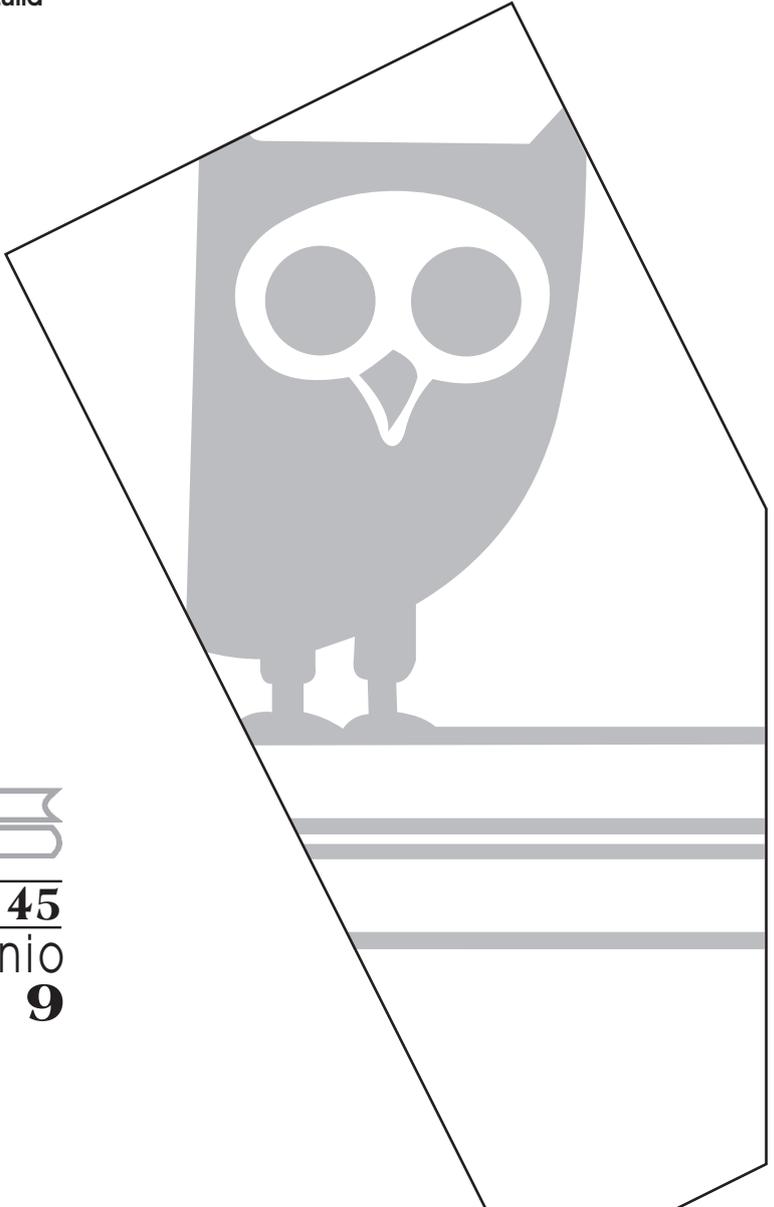
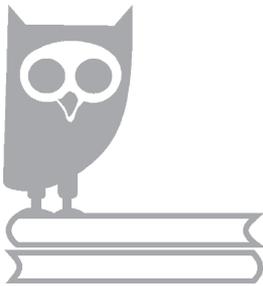


Utopía y Praxis Latinoamericana

ISSN: 1315-5216
Dep. legal: pp 199602ZU720

**Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana
y Teoría Social**

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia
Venezuela



Año 14. N° **45**
Abril - Junio
2 0 0 9

Utopía y Praxis Latinoamericana nace como una *respuesta* a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la *teoría crítica* y el *cambio social* efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la *práctica* porque, a diferencia de la necesaria *teoría*, implica un tipo de *acción* cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de *praxis* nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la *praxis* de nuestro proyecto *utópico* se hace realizable.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

Utopía y Praxis Latinoamericana aparece indizada y/o catalogada electrónicamente en las siguientes bases de datos:

- REVENCyT (Fundacite, Mérida) •
- Instituto de Información y Documentación en Ciencias Sociales y Humanidades (Madrid, España) •
 - Ulrich's International Periodicals Directory (USA) •
 - Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique) •
- The Philosopher's Index (USA) • DARE-UNESCO (París) • Informe Académico (México) •
 - OCEI (USA) • CLASE (México) • DOAJ (Directory of Open Access Journals)
 - FONACIT: Núcleo Básico de Publicaciones Científicas (Caracas, Venezuela) •
 - FVPI (Caracas, Venezuela) • LATINDEX (México) •
 - Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia) •
 - Base de Datos de Revistas Científicas de la Universidad del Zulia y otras instituciones de la región zuliana (REVZULCyT) •
 - The Library of Congress (USA) • DIALNET (España) •
 - Catálogos informatizados de la Red de Bibliotecas del CSIC (España) •
 - SciELO (REVENCyT, Mérida) • EBSCO (México) • REDALyC (México) •
 - Sociological Abstracts (USA) •
- Registro de publicaciones periódicas. Dirección General de Comunicación/ PRENSALUZ •

Esta revista está incluida en la colección SciELO Venezuela:
www.scielo.org.ve

ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

DR © Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela.

Esta revista fue impresa en papel alcalino

This publication was printed on acid-free paper that meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences-Permanence for Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984

Utopía y Praxis Latinoamericana

ISSN 1315-5216 / Dep. legal pp. 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia-Venezuela

Año: 14. N° 45. Abril-Junio, 2009

Contenido

PORTADILLA

Homenaje a Raúl Fornet-Betancourt 5
El imaginario filosófico del logos intercultural

PRESENTACIÓN 7

ESTUDIO

Asier Martínez De Bringas:

La deconstrucción del concepto de propiedad. Una aproximación intercultural a los derechos territoriales indígenas / *Deconstruction of the Ownership Concept. An Intercultural Approach to the Territoriality Rights of Indigenous Peoples* 11

ARTÍCULOS

Enrique Dussel:

Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas / *A New Age in the History of Philosophy: World Dialog Among Philosophical Traditions* 31

Flor María Ávila Hernández y Luz María Martínez de Correa:

Reconocimiento e Identidad. Diálogo Intercultural / *Recognition and Identity. Intercultural Dialog* 45

Pablo Lazo Briones:

Autocrítica de la "filosofía única" vía a una filosofía de la (multi)cultura / *Self-Criticism of "One Philosophy" Via a Philosophy of (Multi)Culture* 65

Beatriz Sánchez Pirela:

Ética ecológica y pensamiento amerindio desde la interculturalidad / *Ecological Ethics and Amerindian Thought from the Viewpoint of Inter-Culturality* 81

Claudio Llanos Reyes:

Apuntes en torno a las representaciones de la modernidad capitalista durante el siglo XIX. (Los casos de Chile y Bolivia) / *Notes Regarding the Representation of Capitalist Modernity During the XIXth Century (The cases of Chile and Bolivia)* 97

ENSAYO

María del Pilar Quintero-Montilla:

Una contribución para el diálogo intercultural: algunas interpretaciones en torno a la cosmovisión amerindia / *A Contribution to the Intercultural Dialog: Some Interpretations Regarding Amerindian Cosmovision*

117

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

Valdo Barcelos y Amarildo Luiz Trevisan:

A universidade ontem e amanhã – da cópia acadêmica à invenção intercultural / *The University Yesterday and Tomorrow - From Academic Copy to the Intercultural Invention*

127

LIBRARIUS

Beatriz SÁNCHEZ PIRELA. *El pensamiento filosófico Wayuu*. Unica, Maracaibo, 132 pp. (Claudio GARCÍA SOTO); Michael HEINRICH. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008, 240 pp. (Estela FERNÁNDEZ NADA); Sergio CECCHETTO (Ed.). *Miradas contemporáneas sobre la sociedad futura*. Buenos Aires, Herramienta, 2008, 190 pp. (Gabriel LICEAGA); Horacio CERUTTI-GULDBERG. *Democracia e integración en nuestra América (ensayos)*. EDIUNC, Mendoza, 2007, 192 pp. (Octavio STACCHIOLA); Raúl FORNET-BETANCOURT. *Mujer y filosofía en El pensamiento iberoamericano*. Momentos de una relación difícil. Barcelona, Anthropos Editorial, 2009. (Sara Beatriz GUARDIA); María del Pilar QUINTERO-MONTILLA. *Sueños y palabras de América Latina*. Mérida. Arquidiócesis de Mérida. 2008, 179 pp. (Víctor BRAVO)

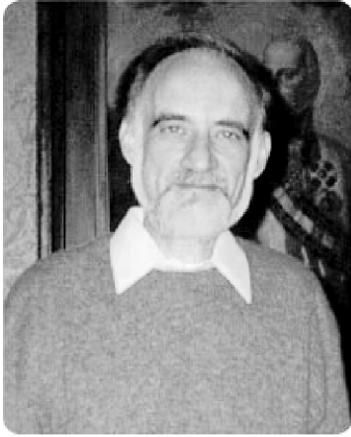
141

DIRECTORIO DE AUTORES

153

Raúl Fornet-Betancourt

El imaginario filosófico del logos intercultural



RAÚL FORNET-BETANCOURT - INTERCULTURALIDAD Y RELIGIÓN

Nacer y sentir la vida desde una isla, Cuba, siempre supone estar con los brazos abiertos, de par en par, hacia un horizonte de agua y cielo que todo lo rodea.

Raúl Fornet-Betancourt, no es un filósofo de “tierra firme”, es de “mar abierto...”

Ninguna alternativa que impida la libertad, podría negar su proyecto de vida. Esa tierra insular de “Nuestra América” a la que pertenece, donde el “mundo originario”, el más natural de todos, revive cotidianamente su ancestral presencia, nos impregna, historia tras historia, de su olor a tabaco, las alquimias de la caña de azúcar, los sueños del ron, sus exorcismos paganos, los sonidos del tambor bien templado por el ardor de la danza...

No es un filósofo glacial, porta la luminosidad tropical del sol caribeño...

Pero, sobre todo, su “desfilosofar” nos acerca a las miles de manos labriegas, tejedoras, caligráficas, que transforman a cada cuerpo de hombre, mujer y niño o niña, en una conciencia colectiva que habla con el/del/para el/otro, que nos brinda la oportunidad de descubrimos en el reconocimiento mutuo. No es un simple ejercicio filosófico del pensamiento, es un reclamo que se le hace a la vida por quien está vivo y la desea con pasión.

No es un “filósofo metafísico”, es un sujeto del filosofar existencial...

En cada pueblo deben originarse las condiciones de su destino, nadie lo alcanza por sí mismo aunque alguien lo pretenda. Un pueblo, su historia, su “espíritu universal”, aquello que lo humaniza, es una permanente realización existencial compartida y convivida, a través de medios (materiales) y fines (ideales). De alguna manera, la praxis pedagógica que Martí proclama para hacer de la libertad una necesidad de la conciencia, espíritu y cuerpo, parte, precisamente, del valor político, ético, económico, moral, religioso, ciudadano, que le asignamos a la libertad. Ésta sólo es posible si a partir de esa praxis aprendemos a hacernos libres y liberar a los otros.

No es un filósofo de la teoría, la praxis es su compromiso...

La urgencia de transformar los modelos culturales de las sociedades modernas, obedece a un cambio de pensamientos y de racionalidades. Un universo cultural polarizado por “racionalismos naciona-

listas” (a través de los valores de una cultura sobre otras), por la “Razón del Estado” (la coacción política a través del poder), “la racionalidad económica” (la reducción de la producción únicamente a los beneficios del mercado), nos hace testigos de un universo cultural monológico y excluyente.

No es un filósofo del dogma de la Razón, sino de la reflexión dialógica...

Es preciso una transformación intercultural del logos filosófico occidental eurocéntrico; es decir, se debe aprender a pensar desde la pluralidad y la diferencia donde se sitúa el otro. Aprender que el pensamiento alternativo y emancipador, rechaza las coacciones y los adoctrinamientos, promover la praxis dialógica que abre los canales de una comunicación que reconoce y respeta el derecho a la alteridad.

Raúl Fornet-Betancourt, no es un filósofo de la modernidad ni de la posmodernidad, es un filósofo que repiensa a la América Latina desde la insurgencia intercultural...

José Martí
interkulturell gelesen



INTERCULTURALIDAD
Y RELIGIÓN

Para una lectura intercultural
de la crisis actual del cristianismo

RAÚL FORNET-BETANCOURT



A. B. M-F.
Reflexión sobre el concepto
de interculturalidad



Raúl Fornet-Betancourt

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

El logos filosófico en América Latina, genera, en su cultura e historia, social y política, una recuperación del pensamiento que parte de su propia génesis antropológica. Es decir, se repregunta críticamente acerca de ese dónde y por qué en América Latina se piensan y se realizan las praxis significantes entre pensamiento y realidad. Las praxis simbólicas, míticas, religiosas o mágicas; son, precisamente, praxis milenarias que no se pierden en el tiempo porque se transforman en inéditas experiencias que nutren los saberes y los conocimientos particulares, singulares, tradicionales.

Se pudiera considerar que la diferencia entre saberes antiguos o tradicionales y conocimientos epistémicos o científicos, es una distinción entre dos formas de cognición que se deben aceptar como complementarias de nuestra representación de la realidad. Así, por ejemplo, se puede observar la praxis del cazador de cerbatana que pre-siente la aparición del ciervo, mientras se vale de su mirada para calcular sus movimientos en la distancia. No es prudente, entonces, anular la indispensable relación dialéctica entre estas dos esferas de la experiencia del conocimiento (tácito y expreso), al considerar sus diversas tendencias o proyecciones en la representación y transformación de la naturaleza y la sociedad.

El intento de la Modernidad por excluir los antiguos saberes de la cultura en la comprensión del mundo, e imponer la episteme tecno-científica y sus formas de dominio, destruye el equilibrio que debe formar parte de esa correlación. Es necesario suspender el desarrollo de la racionalidad lineal y uniforme, y, en consecuencia, recuperar la multidimensión y pluralidad de la razón. La desaparición de la razón lógica universal de las experiencias de saberes y conocimientos, supondría ese auténtico aprender a pensar y hacer filosófico. Sólo de esta manera, la crítica a la dualidad, la dicotomía, del uno y del otro, en la que se afina el determinismo racionalista de la Modernidad, puede favorecer el desarrollo de la razón en los contextos de la alteridad.

El logos filosófico en América Latina, también se replantea la necesidad de elaborar otras racionalidades y sensibilidades en un esfuerzo por dotar al mundo de un sentido más humano y libre. El logos de la Modernidad es un logos deficiente porque no provee el encuentro con el otro, a partir de una convivencia, diálogo y libertad compartida. Evita y anula el derecho a la diversidad y a la diferencia. La supresión de la alteridad es su norma y la conquista por medio del poder de la razón, es un fin en sí mismo. La reducción que sufre el logos filosófico latinoamericano, por medio de la racionalidad occidental, es evidente en su afán por invalidar y negar otros logos que forman parte de la contextualización histórica del pensamiento. No es una mera suposición la existencia humana del otro, es un hecho concreto: el otro es un ser con un cuerpo de carne y hueso, con sus saberes, técnicas y conocimientos en la interpretación de su historicidad temporal.

Es ineludible, entonces, reconocer e incluir a los otros en estas historias compartidas y convividas para comprender la contextualidad y correlacionalidad necesarias y constituyentes de las praxis filosóficas como un acontecimiento de la pluralidad del logos. Muy bien lo señala Forner-Betancourt, cuando afirma que “la filosofía refleja siempre de alguna manera una determinación contextualidad, implica la afirmación de la pluriformidad del quehacer filosófico”. Pero de la misma manera, enfatiza que el logos filosófico se recupera y recrea en su origen por su permanente conciencia emancipatoria. Es inadmisibles asumir o reproducir el dominio de cualquier racionalidad, pues el logos filosófico no puede dejar de ser considerado como un factum transformador de la existencia de los sujetos. Y es en ese sentido que la interpretación del logos filosófico es concomitante con una poiésis liberadora que abre la praxis filosófica, sin credos o dogmas, a todos los otros en un sentido intercultural.

Algunos momentos y escenarios donde actualmente se desarrolla la investigación filosófica intercultural en y sobre América Latina, nos colocan en una primera fila donde somos más que simples espectadores. Hoy día nos toca el protagonismo de nuestra auténtica intersubjetividad.

*Así lo manifiestan los investigadores que participan de esta nueva edición de **Utopía y Praxis Latinoamericana** que con erudición documental, análisis crítico, argumentos filosóficos -y ese testimonio de vida que porta la palabra escrita a través de una retórica comunicativa capaz de señalar otros ámbitos del lenguaje y de la razón-, abren esos caminos que se deben andar a través de los múltiples destino que nos re-unen.*

*Y son unos pasos que levantan el polvo de la historia más ancestral, mientras en la tierra se gesta la aparición humana de nuestro cosmos de la vida. Tal como lo estudian **Asier Martínez de Bringas** y **Beatriz Sánchez Pirela** en sus respectivos artículos, “La deconstrucción del concepto de propiedad. Una aproximación intercultural a los derechos territoriales indígenas” y “Ética Ecológica y Pensamiento Amerindio”, es indiscutible, a partir de la reflexión interculturalidad, la importancia de recuperar en la actualidad esa otra dimensión de la naturaleza de la que somos originarios y a la que no se debe o puede renunciar. Los discursos de la modernidad conquistadora y colonial, han fracasado en esa gesta civilizatoria por dominar el imaginario y desapropiarnos de nuestros ambientes naturales y culturales. Por un lado, el primer derecho a ser, es habitar la tierra sin razón dominadora; el segundo derecho, es no perder la ancestral historia amerindia que ya contenía una ética ecológica capaz de conservar el medio ambiente.*

*Pero, además, no es suficiente esta recuperación del logos originario sólo a través de la temporalidad histórica, también nos urge una recomposición del espacio histórico que nos permita trascender el presente sin reproducir los modelos de la racionalidad moderna. Es vital situarnos ante el otro sin preconocerlo como el enemigo, sino como el otro en su necesidad de próximo. Es por esta razón que la filosofía intercultural avanza en una propuesta de racionalidad dialógica como forma de combatir el monoculturalismo de la modernidad. Al respecto, en los artículos de **Enrique Dussel**, “Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”; de **Flor M. Ávila Hernández** y **Luz María Martínez de Correa**, “Reconocimiento e Identidad. Diálogo Intercultural”, se asume este compromiso. Nos señalan la importancia decisiva que tiene para la razón las formas míticas del pensamiento como una experiencia que coadyuva al desarrollo de las culturas en el fortalecimiento de sus dialogicidades. La racionalidad no es excluyente del pensamiento simbólico, se pudiera decir que es una re-velación del ontos mítico; luego, es decisivo avanzar hacia un diálogo inter-filosófico mundial y un pluriverso trans-moderno. También, es recurrente en el proceso dialogal de los dialogantes el reconocimiento a la dignidad humana, con absoluto respeto de las particularidades de cada cultura. A saber, el propósito de la interculturalidad no es la conformación de un bloque de culturas represadas en sus dinámicas por un centro, por causa de algún tipo de poder político único. Al contrario, la diferencia radica en que la relación intercultural propicia el desarrollo de la pluralidad de identidades. Si el diálogo es polifónico, eso significa que el derecho a la palabra está en la condición de uso de la palabra por parte de cada uno de los hablantes, y el derecho al diálogo es el concierto de voces donde todos deben ser escuchados: para tal fin es decisiva una profunda praxis acerca del lenguaje en nuestra interpretación de los derechos humanos.*

***María del Pilar Quintero-Montilla** y **Pablo Lazo Briones**, desde perspectivas que se complementan, al interior temático de las investigaciones presentadas en sus artículos, “Una contribución para el diálogo intercultural: algunas interpretaciones en torno a la cosmovisión amerindia”, y “Autocrítica de la “filosofía única” vía a una filosofía de la (multi)cultura”, nos brindan la oportunidad de ver con suma claridad dos asuntos: i) el paso de una “filosofía única”, por la vía de autorreflexión cultural, hacia la transfiguración del logos racional intercultural; y ii) la forma de acceso intercultural al pensamiento filosófico latinoamericano capaz de revalorar las tradiciones amerindias.*

El cuestionamiento a los supuestos filosóficos, políticos y jurídicos, de la multiculturalidad que desarrolla Lazo Briones, responde a las principales inconsistencias de esta filosofía por universalizar el particular y totalizar la particularidad en un universal abstracto. Las culturas son consideradas dentro de un proceso de síntesis jerárquica que anula su otredad, sus diversidades, esto hace

posible el reimplante del logocentrismo. El proyecto superador de este logos, es la transformación de la filosofía como ontología pluralista... Son muchos otros los logos (míticos, místicos, eróticos, lúdicos, estéticos, etc), excluidos del campo existencial de la realidad.

La pertinencia de esta recuperación existencial del logos, debe darse, a partir de sus orígenes, como nos indica Quintero-Montilla, pues la génesis de toda cultura está referida inicialmente a las relaciones de los seres humanos con la naturaleza sentida como ecosistema de vida. Así, en su acepción más primigenia la relación entre ser humano y naturaleza es de una resocialización intercultural, pues entre ambos procesos y relaciones de intercambios se instaura un derecho de respeto a la vida donde la relación de coexistencialidad "consagra" la vida de todos los seres humanos o no, incluso las cosas y los minerales. El despliegue del logos amerindio surge del encuentro del ser consigo mismo y con la naturaleza, va del hombre hacia el colibrí, el maíz, o el río.

Muchas veces se pretende considerar a la filosofía como un pensar puramente especulativo, con escasa o poca conexión con la realidad. Quizás el esfuerzo reflexivo y especulativo de la filosofía intercultural, puede, de alguna manera, sufrir tan desalentador destino, a causa del agotamiento al que es sometido el pensamiento crítico por parte de la racionalidad logocéntrica. Pero de ningún modo la filosofía puede perder la praxis contestataria para denunciar las formas de sometimiento, opresión y represión, de las que son objeto las personas y las sociedades. Precisamente, el artículo de **Claudio Llanos Reyes**, "Apuntes en torno a las representaciones de la modernidad capitalista durante el siglo XIX: Los casos de Chile y Bolivia", y el artículo de **Valdo Barcelos** y **Amarildo Luiz Trevisan**, "A universidade ontem e amanhã – da cópia acadêmica à invenção intercultural", nos explican las causas de ese interés transculturizador de las sociedades hegemónicas en América Latina, que insisten en reproducir sus ideologías colonizadoras.

Estos dos artículos nos presentan "casos concretos" del dominio de las culturas hegemónicas. Se logra demostrar este dominio, por medio de un análisis de las representaciones de la modernidad liberal-capitalista – señala Llanos Reyes- en el espacio discursivo, social, político y geográfico de dos países de América Latina: Chile y Bolivia. Esta penetración está al servicio de la expansión del modo de producción económico del capital en nuestras regiones. Es el espíritu que impregna la modernidad científica europea, a través de una cartografía que les permite explotar a la sociedad y a la naturaleza como otros recursos más para el incremento de la plusvalía del capital financiero y social de las clases hegemónicas. Las consecuencias de esa depredación cultural llegan a nuestros días arrastrando diversas formas de resistencia y conflictividad por parte de estas dos sociedades de tan antiguas estirpes originarias. Se consideró al "indio", "aborigen", en el mejor de los casos, como mano de obra barata al servicio de la civilización del dominador. Se constituyen élites afectas a los beneficios de este tipo de explotación, y se ejecuta el tránsito colonial que garantizará la obediencia a los roles culturales. Pero en ambos países el proyecto de la modernidad capitalista, no logra su completa inculturación porque el estado de "civilización y progreso" no favorece el genuino desarrollo de las tradiciones del pueblo.

Barcelos y Trevisan, registran sus principales críticas a los modelos académicos de las universidades brasileñas de América Latina, al considerarlos ductores y reproductores de las burocracias de gestión y administración del conocimiento que se genera dentro del paradigma positivista de las ciencias. Ambos autores, cuestionan la falta de conciencia crítica en la Universidad, por causa de su "academicismo". Entiéndase, por las fuerzas endógenas que represan el crecimiento intelectual e investigativo, moral y ético de la universidad puertas afuera, es decir, orientada a los cambios sociales y políticos del Estado y de la ciudadanía. La cultura universitaria se recicla permanentemente, pero obtiene los mismos ineficientes resultados. Se hace jerárquica, lineal, economicista, en vez de favorecer la creatividad e innovación. Pero, sobre todo, la Universidad al repetir modelos foráneos de formación profesional en beneficio de un intercambio laboral que satisface las demandas del mercado, deja de lado su principal responsabilidad ética con la investigación y construcción de conocimientos emancipadores. Esta otra concepción de la universidad brasileña para América Latina, requiere de una praxis intercultural en la formación del profesorado, los investigadores y estudiantes. Es la única forma de responder a otras expectativas del futuro....

Raúl Fornet-Betancourt

Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano

Momentos de una relación difícil

■ CULTURA Y DIFERENCIA
PENSAMIENTO CRÍTICO • PENSAMIENTO UTÓPICO

ANTHROPOS

Si el propósito de este libro fue contribuir a una mayor conciencia del carácter patriarcal, androcéntrico y excluyente del pensamiento filosófico iberoamericano, sus consecuencias en el desarrollo de las ideas y las limitaciones que esto supone; si el anhelo fue buscar su transformación enriquecido con el pensamiento de las mujeres, recuperar sus voces perdidas y darles cause y sentido, Raúl Fornet-Betancourt no solo ha cumplido su objetivo ampliamente, sino que estamos frente a una obra fundamental en el estudio de la filosofía de Iberoamérica. El desafío está planteado, la esperanza también.

Leer reseña de Sara Beatriz GUARDIA, en el Librarius. p. 148

Raúl Fornet-Betancourt



La deconstrucción del concepto de propiedad. Una aproximación intercultural a los derechos territoriales indígenas

Deconstruction of the Ownership Concept. An Intercultural Approach
to the Territoriality Rights of Indigenous Peoples

Asier MARTÍNEZ DE BRINGAS

Universidad de Barcelona / Universidad de Girona, España.

RESUMEN

El objetivo de este trabajo va a ser diseñar los contenidos de la tríada *pueblos indígenas-hábitat-territorio* desde una perspectiva decolonial. Estructuraremos el escrito en cuatro momentos: a) donde procederemos a establecer una serie de aclaraciones terminológicas, como territorialidad, recursos naturales, biodiversidad, en el marco de sentido de los pueblos indígenas, y cómo estos mismos términos son asumidos de manera diferente por el derecho occidental; b) donde desarrollaremos un balance crítico de la irrupción de las exigencias indígenas en los acuerdos medioambientales multilaterales, desde la perspectiva de los derechos de los pueblos indígenas; c) donde abordaremos los elementos centrales y polémicos de este excitante diálogo intercultural, como es el de Territorialidad indígena; d) analizaremos la jurisprudencia que ha venido desarrollando los últimos años la Corte y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (IDH), conscientes de que nos encontramos en la antesala de un Derecho Intercultural latente en los informes y sentencias de estas dos instituciones jurídicas.

Palabras clave: Pueblos indígenas, derechos humanos, biodiversidad, derecho intercultural.

ABSTRACT

The objective of this study is to design contents for the threefold topic “indigenous peoples-habitat-territory,” from a decolonizing perspective. From this starting point, the study confronts the complicated challenge of intercultural dialogue. The work was structured in four sections: a) Terminological clarifications regarding the subject; what can we understand by territoriality, natural resources and biodiversity within the logical framework of the indigenous peoples, and how these same terms are understood differently by Western law; b) Critical analyses of indigenous claims in the multilateral environmental treaties that have emerged lately, from the perspective of indigenous peoples’ rights; c) Controversial central elements in this exciting intercultural dialogue, such as indigenous territoriality; d) An analysis of the jurisprudence that has been developed by the Inter-American Human Rights Court and Commission, aware that this may be a first advancement toward intercultural law, latent in the different reports and decisions made by these two juridical institutions.

Key words: indigenous peoples, human rights, biodiversity, intercultural law.

“Emplear el aparato coercitivo del Estado con el objeto de mantener instituciones manifiestamente injustas, constituye, de por sí, un uso ilegítimo de la fuerza que las personas en su debido curso tienen el derecho de resistir”

J. Rawls *Teoría de la Justicia*.

Los tiempos globales resultan propicios para solazarse en el vitral de las recreaciones “post o trans”, como el postesestructuralismo, la postmodernidad, la postcolonialidad, la transmodernidad, o incluso lo que se viene denominando el *giro decolonial*¹. Estos enclaves de fractura, de liquidez² y de nomadismo constituyen normalmente armazones teóricos con una contextura rígidamente abstracta; una especie de paradoja respecto a aquello que pretenden criticar: el trascendentalismo huero y el universalismo sin atributos. Sin embargo, en nombre de la concreción y especificación, irrumpen con una plétora de articulaciones retóricas, conceptuales y categoriales que encuentran poca materialidad e identificación en la vida concreta. El sujeto real de los pueblos indígenas constituye una de las dramáticas encarnaciones de eso que se viene denominando desde la exquisitez teórica como sujeto epistémico. Los pueblos indígenas no sólo inauguraron la temporalidad moderna con la “conquista de América”, sino que instituyeron la espacialidad no reconocida del capital que posibilita y alimenta su expansión exponencial en otras geografías, parajes y cartografías.

Como bien estableció Schmitt, no existe derecho sin tierra (la *iustissima tellus*), ya que todo derecho se apoya sin excepción sobre presupuestos-fundamentos de adquisición territorial y de ordenamiento espacial. La fundación de la Modernidad y, por tanto, del derecho moderno, viene configurado por la “conquista de América” en cuanto nuevo territorio que exige ser domeñado física, psíquica y normativamente. La víctima implícita y explícita, ayer y hoy, de la colonialidad del poder, son los pueblos indígenas. El desorden americano resulta disciplinado desde la potencialidad del término *nomos*, que en la acepción schmittiana viene configurado como tomar/conquistar, repartir/dividir, cultivar/producir³. La política de la espacialidad es importante para el Derecho ya que a través de ella, y de manera soterrada, se fagocitan territorios y sujetos a partir del patrón de la racialidad; se delimitan fronteras en la edad de la proterva modernidad como mecanismo privilegiado para demarcar jurisdicciones y comunidades políticas nacionales diferentes⁴; y se configuran ciudadanías en la globalización a partir de unos patrones de inclusión/exclusión fundados originariamente en la conquista, evento fundador de la colonialidad.

- 1 CASTRO-GÓMEZ, S. & GROSFOGUEL, R. (Eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- 2 BAUMAN, Z. (2001). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 3 SCHMITT, C. (1979). *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- 4 Cf. El interesante ensayo de KYMLICKA, W. (2006). *Fronteras territoriales*. Trotta, Madrid.

El objetivo de este trabajo va a ser diseñar los contornos y asomar los contenidos de la tríada *pueblos indígenas-hábitat-territorio* que, desde una perspectiva decolonial, irrumpe como una unidad inescindible arraigada a su sentido cosmovisional y, desde este lugar de enunciación y aparición, se arroja y se somete al difícil reto del diálogo intercultural. Para dar medida de nuestra pretensión, estructuraremos el escrito en cuatro momentos: un *primer momento*, donde procederemos a establecer una serie de aclaraciones terminológicas entorno al objeto de la discusión, es decir, qué se entiende por territorialidad, recursos naturales, biodiversidad, en el marco de sentido de los pueblos indígenas, y cómo estos mismos tropos son divergentemente asumidos por el derecho occidental; un *segundo momento*, propulsado desde la provocación conflictiva de otorgar luz sobre los conceptos, en donde procederemos a desarrollar un balance crítico de la irrupción de las exigencias indígenas en los acuerdos medioambientales multilaterales, pero desde el vector metodológico de los derechos de los pueblos indígenas, lo que nos lleva abrazar una pretensión descolonizante, descentrada y desterritorializada en la manera de entender la universalidad y los derechos humanos; un *tercer momento*, apoyado en los basamentos anteriores que aupan la voz de las conclusiones de este escrito, en donde abordaremos los elementos centrales y polémicos de este excitante diálogo intercultural, como es el de Territorialidad indígena; un *cuarto momento*, en donde trataremos de condensar muchas de las hipótesis anticipadas en la jurisprudencia que ha venido desarrollando los últimos años la Corte y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (IDH), llamando la atención sobre la importancia de la misma, ya que nos encontramos en la antesala de lo que pueda ser un Derecho Intercultural, latente en los informes y sentencias de estas dos instituciones jurídicas.

1. PRECISIONES TERMINOLÓGICAS Y PLURALIDADES SEMÁNTICAS: EL DÍFICIL CONSENSO DE LOS CONCEPTOS

La primera clarificación importante en materia de categorías y conceptos es asumir como axioma la imposibilidad de la universalidad real. En este ámbito de consideraciones no se puede aspirar al consenso liberal de ensoñaciones trascendentales, sino al polémico y antagónico encuentro de pluralidad de bienes y valores, alérgicos a la conformidad uniformizante. Sólo cabe, por tanto, el solapamiento de antagonismos, de cuya conectividad y dimensión secante, es posible acceder a acuerdos políticos. La irrupción de los pueblos indígenas en la arena internacional-global, exhibiendo el discurso de derechos humanos, constituye el ejemplo más paradigmático de este debate. No es posible, por tanto hablar de derechos humanos ni de *Derecho Internacional del Medio Ambiente* como universalidad abstracta sancionada por el consenso y la aceptación. Hablaremos por tanto de visiones antagónicas de derechos –derechos humanos *versus* derechos de los pueblos indígenas–, así como de visiones antagónicas de Medio Ambiente –Derecho Internacional Medioambiental *versus* Territorialidad indígena–. El conjunto inescindible trabado como *pueblos indígenas-hábitat-territorio* ubica en el centro de la discusión y de nuestras reflexiones la idea de Territorio, escorando consideraciones ambientalistas occidentales apasionadas por y focalizadas en los recursos naturales, genéticos o la biodiversidad. La táctica indígena enarbolada en el discurso de los derechos humanos pretende pergeñar un conjunto de medidas especiales que reconozcan sus vínculos fundamentales con el hábitat y el territorio, así como los derechos específicos derivados de esta matriz de imbricaciones. Dando un paso más, la dimensión táctica pretende depositar esas garantías especiales en el *Derecho Internacional de los Derechos Humanos*, así como en el *Derecho Internacional Ambientalista*, complementando así la clausurada universalidad occidental. Se trata, por tanto, de refor-

mar, completar y aderezar textos internacionales de derechos humanos a partir de la irrupción de la diferencia indígena, mediante la metodología relacional de la interculturalidad que no conoce de clausuras, de textos canónicos o de universalismos contruidos. El resultado final será una nueva síntesis: los derechos de los pueblos indígenas orientados prioritariamente al disfrute del medio natural como condición para poder reproducir la cultura, y la vida individual y colectiva de estos pueblos.

La importancia del Territorio para los pueblos indígenas es multidimensional. De los territorios se derivan conocimientos tradicionales –conocimientos, innovaciones y prácticas orientadas a la conservación y utilización sostenible del medio ambiente, la biodiversidad y las generaciones futuras–. Los conocimientos tradicionales, son, sin embargo, ese residuo, ese resto que no es tenido en cuenta por las políticas ambientalistas al olvidar en su diseño, proyección y ejecución, las cuestiones sociales y culturales de los pueblos indígenas como si fuesen elementos accidentales. Aquí reside uno de los puntos nodales en que instituir el diálogo intercultural, evitando que se proceda, como hasta ahora, a la construcción del “medio ambiente” de acuerdo con las exigencias las sociedades postindustriales del Norte.

La ausencia de metodologías interculturales ha conllevado la construcción de un eco-capitalismo que pivotaba sobre la idea de desarrollo, primero, y de desarrollo sostenible, después. Con ello se pretendía hacer conciliar la dinámica del crecimiento económico del capital, con los límites de los sistemas biofísicos, construyendo el desarrollo sostenible para la conciliación taumatúrgica de tal imposibilidad (ese fue el supuesto de Estocolmo 1972, o la Comisión Brundtland). Por tanto, el “medio ambiente” resulta conceptualizado a partir de la representación propia de los contextos sociales de opulencia en que se maneja y vive el Norte. La degradación ambiental en el Sur resultaba justificada como una deficiencia en el crecimiento económico de esta región; como la ausencia de educación y avance tecnológico; o como falta de planificación social suficientemente disciplinada para poder disciplinar tales sociedades. En este sentido, superar la escasez pasaba por la combinación sincronizada de estas deficiencias de indicación, cuya activación, se esgrimía, no conllevaría degradación ambiental. Los grados de complejificación en la construcción y justificación de una naturaleza ambientalizada se han ido complejificando con soportes ideológicos más espectaculares y mediáticos, pasando por Kyoto hasta llegar a los *Objetivos de Desarrollo del Milenio* (ODM), en donde lo ambiental aparece como una cláusula retórica de difícil factibilidad por ausencia de voluntades políticas⁵. El ODM nº 7, que hace referencia a la sostenibilidad del medio ambiente, pone excesivo énfasis en la adopción de medidas cuantitativas –como el establecimiento de áreas protegidas y cubierta forestal– en lugar de orientar su interés hacia los mecanismos necesarios para poder implementar dichas medidas. Una vez más se enfatizan criterios socio-culturales del Norte como patrones a universalizar, lo que se traduce en suerte de taxonomía de especies y lugares a proteger, obviando las dimensiones de interés estratégico de acuerdo con los patrones socio-culturales de las comunidades locales del Sur. En este sentido se olvida la existencia de sociedades comunitarias entreveradas por prácticas tradicionales que se expresan en formas propias de vida, alimentación, caza, pesca, reproducción cultural, etc.

5 AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL (2005). *Visiones indígenas sobre desarrollo y cooperación*, Madrid. *Integrar la biodiversidad en la Cooperación europea para el desarrollo*. Adoptado por los participantes de la Conferencia de Biodiversidad en la Cooperación europea al desarrollo, París, 19 a 21 de septiembre de 2006.

Por contraposición a estas consideraciones semánticas y a la construcción de conceptos ambientales en la órbita occidental de poder, vamos a partir, como hipótesis fundamental, de una consideración de la biodiversidad tal y como esta es concebida, a modo de proposición, por los pueblos indígenas: Biodiversidad es armonía entre el hombre y la naturaleza de manera espiritual. Es el manejo que se da por el pensamiento, la palabra y la obra. El pensamiento es el anciano que es la fuerza espiritual de la palabra. La palabra es la autoridad. Lo que obra es la fuerza que es la juventud. *Hay que conservar lo que no se puede tocar. Hay que preservar lo que se puede tocar*⁶.

2. IRRUPCIÓN DE LOS ACUERDOS AMBIENTALES MULTILATERALES EN RELACIÓN A LOS PUEBLOS INDÍGENAS. UNA MIRADA CRÍTICA

La inserción disruptiva de los pueblos indígenas en los marcos de discusión de los *Acuerdos Ambientales Multilaterales* se produce a partir de la *Cumbre de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo*. Esta inserción controlada y regulada supone un avance respecto a la situación de insignificancia y falta de representación que los pueblos indígenas venían ocupando en la esfera internacional, en relación a los Acuerdos Medioambientales. La *Cumbre de Río* constituye un activador del significado y consideración de los pueblos indígenas en cuestiones ambientales de vital importancia para la producción, reproducción y desarrollo de su identidad individual y colectiva. Su presencia resulta pertinentemente aludida y concitada en textos como *La Declaración de Principios de Río*, *La Agenda 21* (en su capítulo 24), *El Convenio Marco de Naciones Unidas para prevenir el cambio climático*, *La Declaración de Principios sobre Bosques* o el *Convenido de Diversidad Biológica*. Los pueblos indígenas, en cuanto nuevos actores, son aludidos de manera genérica como “guardianes de la tierra”, haciendo referencias constantes a sus “sistemas propios de sostenibilidad”.

Sin embargo, entre las limitaciones fundacionales hay que considerar está el hecho de que los pueblos indígenas no fueron convocados como sujetos protagónicos a la *Cumbre de Río*, lo que forzó a la creación de una reunión y declaración paralela, como la *Declaración de Kari Oka*. La *Cumbre de Río* sí supuso la apertura de nuevas vías de negociación y participación por parte de los pueblos indígenas, lo que se tradujo en diálogos de carácter multilateral. En un sentido optimista, supuso la instauración en el ámbito internacional de una nueva manera de comprender la relación a tres bandas entre pueblos indígenas, derechos humanos y derechos ambientales, lo que implicaba construir un discurso de derechos cargado de exigencias y reivindicaciones indígenas, modulado por demandas medio-ambientales, cuyo corazón de significación era la territorialidad indígena. Es decir, supuso el primer peldaño para avanzar hacia una lógica intercultural para la re-construcción de los derechos humanos y los derechos medio-ambientales.

Ello se concretaría en la constitución de pequeños y tímidos espacios de representación indígena, como fue la *Comisión de Desarrollo Sostenible*, orientada a la negociación de cuestiones tan fundamentales para los pueblos indígenas como: el cambio climático, la diversidad biológica, el *Foro intergubernamental de Bosques*, la *Cumbre Mundial de Desarrollo Sostenible*, etc.

6 Testimonio de Claudino PÉREZ, vocero de la mesa indígena en la Agenda Regional de Biodiversidad llevado a cabo en Leticia (Colombia), junio de 2005.

Tres serían, sin embargo, los espacios normativos que resultaron más permeables y receptivos para recoger y ubicar las demandas de la emergencia indígena: *El Convenio Marco para prevenir el Cambio Climático*; *Convenio Marco para prevenir el Cambio Climático*, especialmente a través del *Foro Intergubernamental sobre Bosques*; y el *Convenio de diversidad Biológica*.

En relación al Convenio Marco para prevenir el Cambio Climático, se empieza a producir una tímida participación de los pueblos indígenas en las reuniones preparatorias. Esto desde luego, aunque evidente desde nuestra contemporaneidad, constituía un gran avance teniendo en cuenta el tratamiento político y normativo que los pueblos indígenas estaban teniendo en la esfera internacional.

En lo que respecta al *Foro Intergubernamental sobre Bosques*, la presencia indígena empezó teniendo un bajo perfil negociador y una escueta participación, además que no se consiguió que fuera un instrumento vinculante para los Estados. Para avanzar en las negociaciones y poder tener en cuenta la presencia de los pueblos indígenas en todas estas cuestiones, se constituyó la *Alianza Mundial de Pueblos Indígenas y Tribales de los Bosques Tropicales*. Lamentablemente no se ha podido conseguir que estos encuentros fueran más allá de meras reuniones de expertos⁷.

El *Convenio de Diversidad Biológica*, que entra en vigor en 1993, constituye, sin embargo, el instrumento donde mayor repercusión ha tenido la presencia, participación y *lobby* indígena. Supone un paso adelante en la inserción dignificada de los pueblos indígenas en la negociación y participación de los acuerdos ambientales multilaterales⁸. Los objetivos que enmarcaban este Convenio eran la conservación de la diversidad biológica, el uso sostenible de la misma, así como el reparto equitativo de los beneficios, lo que suponía un aspecto de especial relevancia para los pueblos indígenas. El Convenio ha dado pasos importantes de cara al reconocimiento de los pueblos indígenas como actores privilegiados y fundamentales para la conservación de la diversidad biológica, al reconocerles como poseedores de conocimiento tradicional. También ha facilitado su participación informal a través de mecanismos como el *Fondo Internacional Indígena sobre Biodiversidad*, que constituye un espacio paralelo a las sesiones oficiales para discutir los derechos de los pueblos indígenas y poder presionar para adoptar una perspectiva indígena en el seno oficial de las negociaciones. Sin duda, uno de sus grandes logros ha sido la creación de un Grupo de Trabajo *ad hoc* para la discusión del artículo 8j, que reconoce el carácter protagónico de los pueblos indígenas en cuestiones de biodiversidad. Sin embargo, este tipo de afirmaciones

7 Cf. GARCÍA, L. & BORRAZ, P. (2006). "La participación indígena en los Foros internacionales: Lobby político indígena", in: BERRAONDO, M (Ed.), (2006). *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 236 y ss.

8 Cf., entre otros, BORRAZ, P. (Coord.) (2000). *La participación indígena en el Convenio sobre Diversidad Biológica*. Watu, Madrid; "El Convenio sobre Diversidad Biológica y el conocimiento tradicional de los pueblos indígenas" mimeo; ITUARTE LIMA, C (2003). *Derechos indígenas y medio ambiente a la luz del Derecho Internacional*, Tesis de licenciatura de Derecho, Universidad Iberoamericana; ITUARTE LIMA, C. (s/f). "Conocimientos tradicionales de la biodiversidad y derechos de los pueblos indígenas", en versión electrónica, Instituto Nacional de Ecología, México; DARREL, P & DUTFIELD, G (1996). *Beyond Intellectual Property: towards traditional resource rights for indigenous peoples and local communities*. International Development Research Center, Ottawa; LOA LOZA, E. & DURAND SMITH, L. (s/f). "Hacia la Estrategia Mexicana de Biodiversidad", in: *México y el Convenio de Diversidad Biológica*: <http://www.ciepac.org/biodiversity/Biodiversidad%20Estudio/CAP9.PDF>

quedan contrapuntadas y oscurecidas con el principio de soberanía de los Estados sobre los recursos biológicos (art. 3), en lugar de haber procedido a reconocer a la Humanidad como depositaria de este patrimonio. La primacía absoluta de los Estados sobre los recursos biológicos constituye una merma importante de las posibilidades que conllevaba reconocer a los pueblos indígenas como poseedores y portadores de conocimiento tradicional. Ello ha supuesto, en última instancia, una imposición de los intereses de los Estados sobre los recursos biológicos y genéticos existentes en los territorios indígenas. El avance que suponía inicialmente el *CDB* en todas estas cuestiones, queda todavía más mermado si se tiene en cuenta la inexistencia de mecanismo de obligatoriedad y sanción que obligue a las partes a cumplir con los compromisos asumidos. A ello habría que añadir la falta de reconocimiento del derecho territorial indígena, o las reticencias a reconocer del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas para la implementación de las exigencias del *CDB*.

De manera sumaria se podría hacer un balance de elementos positivos y negativos como consecuencia de la irrupción de los pueblos indígenas facilitada por estos instrumentos normativos. Entre las cuestiones positivas estarían: el reconocimiento del valor del conocimiento tradicional; la creación de un Grupo de Trabajo específico para las discusiones del artículo 8j; el reconocimiento del consentimiento previo, libre e informado en cuestiones de biodiversidad; el reconocimiento de derechos indígenas para la creación y gestión de áreas protegidas; o el vínculo del *CDB* con organismos especializados de Naciones Unidas en relación con temáticas indígenas, como el *Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas* o el *Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas*. Sin embargo, también se puede hacer un acopio de elementos negativos como: el no reconocimiento de unos principios básicos para la participación real de los pueblos indígenas en la esfera internacional, lo que viene adjetivado por una participación condicionada a la financiación existente y aderezada por barreras idiomáticas, o la exigencia de currículas académicas para poder garantizar la participación indígena; el principio de soberanía estatal, máxima que atraviesa y permea todo el sistema internacional de derechos humanos y, muy especialmente, el Sistema de Naciones Unidas; la fuerte tecnificación y burocratización con la que se construyen y desarrollan estos espacios internacionales de carácter multilateral; la desviación de cuestiones claves sobre materias de biodiversidad a organismos que abrazan la ideología neoliberal del capitalismo global, como es el caso de la *Organización Mundial del Comercio* (OMC) o la *Organización Mundial de la Propiedad Intelectual* (OMPI).

3. EL ELEMENTO DISCRIMINADO POR LAS POLÍTICAS AMBIENTALES: LA TERRITORIALIDAD ÍNDIGENA

La discriminación de la perspectiva indígena en la consideración de las cuestiones ambientales y de biodiversidad, tiene su localización originaria en la centralidad con la que se impone el concepto de *propiedad* occidental. La lógica de este derecho patrimonial tiene su arraigo y proyección sobre toda la práctica discursiva y dogmática del Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Es, por tanto, este elemento el que ocluye un debate intercultural en materia de derechos humanos, cuando tanto a un lado como a otro del diálogo, poseemos concepciones antagónicas y bien pertrechadas de cómo entender este derecho: por un lado, la *propiedad privada*, en su concepción lockeana; por otro lado, la *territorialidad indígena*, en cuanto concepto estructural que encierra una dimensión trans-propietaria.

El derecho de propiedad occidental se fundamenta en dos ideas claves que lo sustentan: por un lado, la libertad de acceso a la propiedad; por otro lado, la individualización del

trabajo en la tierra en que arraiga esta institución jurídica⁹. Estas dos ideas marco coloran el sentido y contenido de la propiedad, por lo que, cualquier interposición en la libre proyección de sus fundamentos, incurre en vulneración de este derecho. A su vez, los basamentos de esta institución jurídica permiten desgranar analítica y prácticamente una serie de efectos, como son: la divisibilidad de la tierra; la alienabilidad; la circulación mercantil y la seguridad crediticia. Estos fundamentos, junto con los efectos aditivos a los mismos, totalizan y clausuran el sentido en la manera y las formas de entender la propiedad en cuanto categoría expuesta al debate intercultural.

El otro lado del pacto cultural, el indígena, procede a una interpretación intercultural de las potencialidades que se derivan de esos fundamentos y de sus efectos. Dicha hermenéutica permite rescatar tácticamente ciertas posibilidades para la construcción de una concepción propia de territorialidad e insertarlo, de esta manera, en el discurso del Derecho Internacional de los Derechos Humanos¹⁰. Entre las posibilidades que se destilan de la con-

- 9 Entre algunas de las referencias bibliográficas de la que nos hemos nutrido, proponemos las siguientes lecturas: GARCÍA HIERRO, P. (2004). "Territorios indígenas: tocando a las puertas del Derecho", in: SURALLÉS, A. & GARCÍA HIERRO, P. (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Documento n° 39, Copenhague; TOLEDO LLANCAQUEO, V. (2004). "Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina 1990-2004, ¿las fronteras indígenas de la globalización?, *mi-meo*; *Ibid.*, (1997). "Todas las aguas. Notas sobre la (des)protección de los derechos indígenas sobre las aguas, el subsuelo, las riberas, las tierras", *Anuario Liwen*, n° 3, Temuco, CEDM LIWEN; ROLDÁN, R. (2002). "Territorios colectivos de indígenas y Afroamericanos en América del Sur y Central. Su incidencia en el desarrollo". *Banco Interamericano de Desarrollo*, Washington; ZÚNIGA, G. (2000). "La dimensión discursiva de las luchas étnicas. Acerca de un artículo de Maria Teresa Sierra". *Ateridades*, 10 (19), pp. 55-67; *Ibid.*, (1998). "Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina", *Nueva Sociedad*, n° 153, enero-febrero, pp. 141-155; *Ibid.*, (1998). "Territorios indígenas: lugares de la etnicidad y la política en América Latina". *Cuadernos de Trabajo sobre América Latina*, n° 1, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 60-104; COICA (2000). "El territorio y la vida indígena como estrategia de defensa de la Amazonía". *Primer Encuentro Cumbre entre Pueblos Indígenas y ambientalistas*, Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazonía, Iquitos; BERRAONDO, M (2007). *El derecho indígena al medio ambiente*, Tesis Doctoral, 2007, mimeo.
- 10 No desdeñamos, desde estas afirmaciones, el ingente esfuerzo intercultural que el *Sistema Interamericano de derechos humanos* viene realizando en la protección de los derechos territoriales indígenas. Es más que evidente una práctica intercultural del Derecho en estas cuestiones. Ejemplos recientes de protección y preservación de los derechos de los pueblos indígenas a sus territorios ancestrales son, por ejemplo: la Resolución n° 12/85, caso de los Yanomami, n° 7615, Brasil, 5 de marzo de 1985; el Informe de Fondo n° 75/02, caso 11.140, Mary y Carrie Dann, Estados Unidos, 27 de diciembre de 2002; las Medidas Cautelares, De Vereniging van Saramakaane (Suriname), 8 de agosto de 2002. En lo que respecta a la cuestión que venimos tratando, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en el *Informe sobre la Situación de los derechos humanos en Guatemala* del año 1993, ya expresaba: "Desde el punto de vista de los derechos humanos en tanto propiedad de una persona, un pequeño plantío de maíz merece el mismo respeto que una cuenta bancaria o una fábrica moderna". Con esta afirmación la Comisión quería aperebrir que una perspectiva de derechos exige otorgar la misma relevancia a la territorialidad indígena que a la propiedad no-indígena. Sin embargo, los matices aquí son importantes para comprender y construir qué se entiende por territorialidad indígena. Por ello, es interesante ubicar cuál es el *locus* jurídico del que se parte: si este es originario o derivado; si negociamos desde un *corpus* jurídico propio y constitutivo, o arrastrado y derivado de otro; si se considera los sistemas normativos indígenas como constituyentes, originarios y autónomos, o no. Por ello el objeto de debate no es sólo que se reconozcan derechos territoriales a los pueblos indígenas, sino que se abra un debate intercultural-normativo sobre qué entiende cada pueblo por derechos territoriales, y cómo dialoga desde el antagonismo con el derecho estatal. Como veremos posteriormente, en este aspecto *también* el Sistema Interamericano ha caminado hacia una comprensión e interpretación evolutiva del derecho de propiedad, al reconocer dentro de éste "los derechos de los miembros de las comunidades indígenas en el marco de la propiedad comunal", tal y como se recoge en el artículo 21 de la Convención Americana de Derechos humanos. Cf. Corte Interamericana de Derechos Humanos, Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni, vs. Nicaragua, Sentencia de 31 de agosto de 2001, serie c n° 79, párrafo 148. En el caso de las

cepción occidental de propiedad están: el carácter absoluto, exclusivo y permanente de la propiedad, lo que trasmuta en una consideración absoluta, exclusiva y permanente de la territorialidad como mecanismo de protección.

El problema que se plantea de fondo es que la propiedad dispone de un régimen legal propio que expresa determinados valores culturales; el fundamento y las consecuencias que se derivan del mismo, responden a un patrón cultural determinado. Por ello, la propiedad privada es una institución jurídica que *a priori* presenta serios problemas de compenetración con el sentido indígena de hábitat. Existe una disfuncionalidad de raíz en este debate intercultural puesto que la apropiación táctica de ciertos sentidos y consecuencias de la propiedad por parte de los pueblos indígenas, supone forzar los sentidos de una institución hasta su desvirtuación y deformación, lo que invierte y hace problemático el pacto intercultural. Así, mientras el derecho occidental construye el concepto de propiedad a partir de las posibilidades que otorga el derecho civil, los sistemas normativos indígenas construyen el concepto de territorio intrínsecamente adosado al concepto de pueblo (indígena), pero desde las posibilidades que otorgan derechos políticos públicos, como la autonomía, condición de posibilidad para gestionar soberanamente los territorios indígenas.

Las consecuencias de todo ello, como ya se ha anticipado, son constantes correcciones y adulteraciones de una institución jurídica –la propiedad privada, tal como es construida en occidente– para poder encajar, aunque sea a contrapelo, la concepción indígena de territorialidad. Este ejercicio de manierismo jurídico constituye una adulteración del diálogo intercultural al sustraer los fundamentos más radicales de una institución jurídica, con un arraigue socio-cultural concreto, para implantarlos en otra cosmovisión bajo la adjetivación de diálogo intercultural. Sin embargo, en este proceso se olvida cómo se entiende originariamente la cuestión territorial indígena y, a partir de ahí, cómo se podría concitar un pacto transcultural entre dos instituciones antagónicas, más que adaptarse deformando un sistema normativo con raigambres culturales propias y poco porosa a la flexibilidad. Un pacto así, está condenado al fracaso ya que siempre se aducirá por una de las partes –occidental liberal– que el resultado altera molecularmente la composición originaria de una institución jurídica como la propiedad, limitando, por tanto, un derecho fundamental. Con ello, el diálogo intercultural quedará condenado a una práctica de recortes e implantes, más que a un difícil contraste de puntos de vista y cosmovisiones.

Así, del concepto liberal occidental de “disponer libremente” de la propiedad, se infiere por deformación, la inalienabilidad, lo que en sí mismo es incompatible con la institución de la propiedad. Del concepto de “seguridad jurídica”, se deduce la inembargabilidad. De las relaciones individuales que se producen entre el sujeto y el objeto de apropiación, se destila espuriamente el concepto de comunidad. Todo este compendio de asimétricas y violentas adaptaciones lleva a concebir un concepto de propiedad colectiva indígena como una institución que se desprende, por derivación, del concepto de propiedad occidental, instituyendo la territorialidad indígena con las cualidades de la subordinación, la jerarquía y la complementariedad. Sin embargo, la propiedad colectiva indígena, tal y como se está manejando en el ideario del *Sistema Interamericano de Derechos Humanos*, no supone

hermanas Carrie y Mary Dann vs. Estados Unidos, la Comisión establece el sugerente y prolífico término, ya en una lógica intercultural, de un “cuerpo más amplio de derecho internacional [que] incluye la evolución de las normas y principios que rigen los derechos humanos de los pueblos indígenas”, en Informe de Fondo n° 75/02, de 27 de diciembre de 2002, párrafo 124.

co-propiedad, en cuanto traslación analógica del concepto de propiedad liberal. Supone, de manera simultánea, una consideración individual, comunitaria y supracomunitaria. Implica espacios de todas las personas y a su vez de ninguna. Comprende derechos de las antiguas y de las futuras generaciones. La propiedad indígena nunca es estrictamente absoluta o exclusiva; existen siempre un conjunto de mediaciones que actúan como restricciones o limitaciones a esa absolutez o totalidad, como son las familiares, las comunitarias, las supra-comunitarias, etc. La determinación de exclusividad, absolutez e inalienabilidad no son más que derivaciones otorgadas a partir de los fundamentos de una institución jurídica como la propiedad. Estas adjetivaciones resultan alérgicas y ajenas a la cosmovisión indígena, mucho más si son utilizadas con carácter instrumental para mediatizar un diálogo intercultural. Ello nos pone frente a la verdadera complejidad que el antagonismo intercultural encierra y supone.

Una vez ubicado lo que consideramos el núcleo de la conflictividad intercultural en la cuestión tierra *versus* territorio, presente en toda su intensidad en el Convenio 169 de la OIT¹¹, pasaremos a desarrollar cómo es comprendido y construido el concepto de territorio desde la perspectiva de los pueblos indígenas. Se trata no sólo de reconocer los derechos territoriales indígenas, desde un plano normativo, sino de expresar qué se entiende por territorialidad indígena, cómo es construida, imaginada, asumida y proyectada desde la cosmovisión indígena, para, desde ese momento, poder acceder a un pacto intercultural. Para ello transitaremos por tres momentos que guardan unidad en la explicación: en primer lugar, estableceremos cuál es el alcance de la territorialidad indígena; en segundo lugar, sugeriremos cuál es el contenido simbólico de la misma (en su dimensión abstracta, ya que la concreción específica deberá hacerse desde cada imaginario indígena); en tercer lugar, desarrollaremos cuáles son los atributos que caracterizan jurídicamente al territorio indígena.

A) En relación al alcance de la territorialidad indígena es necesario acercarse a cómo ésta queda recogido en el ámbito constitucional de algunos estados-nación latinoamericanos. A ese respecto es interesante considerar cómo fluctúa entre diferentes acepciones, como *Tierras Comunitarias de Origen* (TCO), Municipios, Territorios étnicos, Resguardos, etc. La propiedad comunal indígena es el resultado del reconocimiento legal de las variadas y específicas formas de control, propiedad, uso y usufructo de los territorios y los

11 El Convenio 169 de la OIT, titulado sobre *Pueblos indígenas y tribales en países independientes*, constituye, a día de hoy, el principal instrumento, en materia de derechos y obligaciones normativas para los Estados, teniendo en cuenta los derechos de los pueblos indígenas. En su artículo 14, atendemos a la siguiente formulación de tierras y territorios: 1. *Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes*; 2. *Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión*; 3. *Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados*. Como se ve, hay claramente una transposición del concepto y del contenido de tierras sobre el de territorio. Es decir, se procede a definir el concepto de territorio indígena a partir de una consideración civilista de tierra, produciéndose un reconocimiento formal de las categorías de tierras y territorios en el artículo 13, pero no material ni de contenidos de la territorialidad indígena. En el artículo 14, sin embargo, la referencia a los territorios indígenas desaparece, proyectando ya sobre éstos una comprensión deducida del concepto de propiedad privada occidental. En este artículo, por tanto, no hay si quiera un reconocimiento formal normativo del concepto de territorialidad indígena.

bienes concomitantes a ellos¹². En ese sentido, para definir su alcance, se han venido usando diferentes criterios y registros como: 1) *territorialidad originaria*, que referencia a los derechos previamente existentes a la creación de los Estados-nación en que quedaba inscrita la territorialidad indígena, lo que conferiría a estos pueblos títulos permanentes e inalienables; 2) *ocupación tradicional*, tal y cómo viene recogido en el artículo 27 del *Proyecto de Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas*¹³; 3) *Ocupación actual*, como el caso de Chile¹⁴; 4) *Territorio como espacio de vida*, es decir como lugar para la producción, reproducción y desarrollo de los procesos vitales, individual y colectivamente considerados; 5) *Territorio como hábitat*¹⁵; 6) o la utilización de criterios integradores, fusionando muchos de los ya mencionados, como es el caso del Convenio 169 de la OIT, en donde se utiliza indistintamente territorios tradicionales, “ocupación o utilización”, “hábitat de regiones que habitan”, “necesidades” en relación a las relaciones espirituales, etc.

B) En relación a los contenidos de la territorialidad indígena¹⁶ es importante –para poder acercarnos desde una perspectiva intercultural y normativa– tener en cuenta la existencia de tres dimensiones: a) una base material de la territorialidad, que constituiría su sustento y arraigo biofísico, en donde quedaría simbólicamente ubicado todo lo que hace referencia a cuestiones de hábitat, recursos naturales, medio ambiente, biodiversidad, etc., es decir, las entrañas eco-físicas de la territorialidad; b) un espacio socio-cultural, en donde se materializa la influencia histórica de cada pueblo indígena y desde donde se construyen unas especiales relaciones de estos pueblos con la base material de la territorialidad. Desde esta especial relación social y cultural de los pueblos indígenas con sus territorios se deriva la existencia de conocimientos tradicionales y patrimonios propios; c) un espacio político y geográfico que hace referencia a las posibilidades de control y gestión política del territorio a partir de la utilización de derechos políticos como la autonomía. Es propiamente el ámbito y el nivel de la jurisdicción indígena, en donde se confabulan, como una unidad inescindible, un bucle de derechos que completan la dimensión holística y estructural de la territo-

- 12 Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Caso Mary y Carrie Dann vs. Estados Unidos de Norteamérica, Informe de Fondo n° 75/02 de 27 de diciembre de 2002, párrafo 130.
- 13 E/CN.4/SUB.2/1994/2/Add.1 (1994). Art. 27: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la restitución de las tierras, los territorios y los recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma y que les hayan sido confiscados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento expresado con libertad y pleno conocimiento. Cuando esto no sea posible, tendrán derecho a una indemnización justa y equitativa. Salvo que los pueblos interesados hayan convenido libremente en otra cosa, la indemnización consistirá en tierras, territorios y recursos de igual cantidad, extensión y condición jurídica”.
- 14 AYLWIN, J. (2004). “Pueblos indígenas de Chile: antecedentes históricos y situación actual”, *Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera*, Documento n° 1, <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/ayl-1a.html>; TOLEDO, V (2005). “Las tierras que consideran como suyos. Reclamaciones mapuches en la transición democrática chilena”. *Asuntos Indígenas*, IWGIA, n° 4.
- 15 *La Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas de la República Bolivariana de Venezuela define el hábitat indígena como: “el conjunto de elementos físicos, químicos, biológicos y socioculturales, que constituyen el entorno en el cual los pueblos y comunidades indígenas se desenvuelven y permiten el desarrollo de sus formas tradicionales de vida. Comprende el suelo, el agua, el aire, la flora, la fauna y en general todos aquellos recursos materiales e inmateriales necesarios para garantizar la vida y desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas”.*
- 16 Un enfoque interesante en estas cuestiones puede verse en: TOLEDO, V. (2006). *Pueblo Mapuche, derechos colectivos y territorio. Desafíos para la sustentabilidad democrática*, LOM Ediciones, Chile.

rialidad en la cosmovisión indígena. Entre éstos estarían la territorialidad, la autonomía y la jurisdicción. Solo un territorio autónomamente gestionado y con capacidad jurisdiccional sobre sus recursos biofísicos y sobre sus habitantes, puede dar medida de la territorialidad indígena como una unidad de vida completa¹⁷. Cuando hablamos de integralidad territorial indígena, este concepto equívoco y polisémico refiere a funciones económicas que estos pueblos realizan y desarrollan en el territorio; a las condiciones ecológicas en que la vida se desarrolla; a la percepción subjetiva que los sujetos que allí habitan tienen del propio territorio; a la naturaleza física del bien referido: elementos biofísicos, espirituales, culturales, simbólicos; es decir, a la fusión fértil y de difícil catalogación jurídica por el Derecho occidental, de naturaleza y pueblo.

Todo este nivel abstracto que funciona como propedéutica para poder ejercer un pacto intercultural normativo en la manera de construir y considerar la territorialidad indígena, queda reflejado en las referencias y comentarios que la *Comisión Interamericana de Derechos Humanos* realizó al artículo XVIII del *Proyecto de Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas*, en el caso Mary y Carrie Dann. Allí se habla de “principios jurídicos internacionales generales que han evolucionado en el sistema interamericano y son aplicables dentro y fuera del mismo” (...) “...la Comisión considera que los principios jurídicos internacionales generales aplicables en el contexto de los derechos humanos de los indígenas incluyen: a) el derecho de los pueblos indígenas al reconocimiento legal de sus formas y modalidades variadas y específicas de control, propiedad, uso y usufructo de los territorios y bienes; b) el reconocimiento de su derecho de propiedad y posesión con respecto a tierras, territorios y recursos que han ocupado históricamente; c) en los casos en que los derechos de propiedad y uso de los pueblos indígenas deriven de derechos previamente existentes a la creación de sus Estados, el reconocimiento por los Estados de los títulos permanentes e inalienables de los pueblos indígenas y a que ese título sea modificado únicamente por consentimiento mutuo entre el Estado y el pueblo indígena respectivo cuando tengan pleno conocimiento y apreciación de la naturaleza o los atributos de ese bien. Esto también implica el derecho a una justa indemnización en caso de que esos derechos de propiedad y uso sean perdidos irrevocablemente”¹⁸.

Sin embargo, todo ello plantea, como venimos viendo, serios conflictos a la construcción de un derecho internacional medioambiental capaz de integrar, desde una perspectiva de derechos, la dimensión de los pueblos indígenas. Para ello el Derecho Medioambiental internacional debería ser capaz de introducir en su corazón normativo valores socio-culturales de los pueblos indígenas, que deberían ser interpretados de manera específica, adaptada a la realidad cosmovisional de cada pueblo, en cada realidad estatal. Ello tendría que venir acompañado, también, de principios de eficiencia para una correcta regulación de las relaciones humanas desde una perspectiva intercultural. Entre esos principios de regulación intercultural estarían todos aquellos necesarios para evitar una consideración estrecha y reductiva del territorio indígena, limitada, exclusivamente, a dimensiones occi-

17 MARTÍNEZ DE BRINGAS, A. (2007). “El reto de hacer efectivo los derechos de los pueblos indígenas: la difícil construcción de una política intercultural”, in: MARTÍ, S (Ed) (2007). *Pueblos indígenas y política en América Latina*. Barcelona, CIDOB.

18 CIDH, caso Mary and Carrie Dann vs. EE.UU. de Norteamérica, Informe de Fondo n° 75/02, diciembre de 2002, párrafos 129 y 130.

dentales centradas en espacios agrícolas y pecuarias¹⁹. También conllevaría la introducción de criterios interculturales que faciliten una comprensión territorial que exprese la riqueza de la alianza *territorio-pueblos*. En definitiva, una comprensión intercultural de los derechos humanos nucleada en torno a una consideración holística, procesual, polifacética y progrediente del Derecho a la Vida²⁰ en los territorios indígenas. Ello implica que toda consideración de la territorialidad indígena no podrá nunca limitar lo que son funciones económicas de estos pueblos, interpretación que tiene que ser de nuevo trasportada desde una concepción solidificada de la relación territorio-pueblos. Por ello, la aplicación intercultural del derecho a la vida trasciende una mirada agro-pecuaria del territorio. La introducción de la dimensión socio-cultural en la comprensión de la territorialidad indígena devalúa una mera consideración productivista de la misma, tan intrínsecamente vinculado, por otro lado, a la institución jurídica de la propiedad. La lógica de la divisibilidad del territorio vuelve a ser una perspectiva impuesta desde una interpretación cultural-occidental del territorio. En la amazonía indígena, el bosque tiene valor no por su suelo fértil –lógica productiva– sino por su estrato ecológico y su vuelo forestal, es decir, por toda la riqueza simbólica, espiritual y cultural que encierra el territorio, todo ello interpretado, necesariamente, desde una lógica consuetudinaria²¹.

C) Finalmente, abordaremos los *atributos* que podrían caracterizar jurídicamente, desde una lógica intercultural, la territorialidad indígena. Para lograrlo, nos apoyaremos, en primer lugar, en las consideraciones previamente aludidas para caracterizar los derechos territoriales indígenas como derechos *absolutos*, *exclusivos* y *perpetuos*, para, de manera instrumental, establecer matizaciones y restricciones al carácter positivo y occidental que encierran esas expresiones, y poder acceder, así, al campo allanado de los imaginarios desde los que proceder a construir la interculturalidad.

Hablar de derechos territoriales indígenas absolutos y exclusivos supone contraponerlo con la necesidad de pacto y colaboración con otras lógicas, necesidades y derechos, como son derechos comunitarios, supracomunitarios o deberes colectivos, estos últimos escapan también a la lógica en que éstos son comprendidos en la cosmovisión occidental.

- 19 De nuevo la Corte Interamericana de Derechos Humanos vuelve a exhibir una lógica intercultural en la comprensión del territorio indígena cuando afirma: “*Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que gozan plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras*”, Corte IDH, caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, Sentencia de 31 de agosto de 2001, serie C n° 79, párrafo 149.
- 20 Resulta pertinente la siguiente afirmación de la Corte IDH en relación al derecho a la vida, sentencia sobre el fondo, caso Niños de la calle, del 19.11.1999, Serie C, n. 63, Párr. 144: “*El derecho a la vida es un derecho humano fundamental, cuyo goce es un prerrequisito para el disfrute de todos los demás derechos humanos. De no ser respetado, todos los derechos carecen de sentido. En razón del carácter fundamental del derecho a la vida, no son admisibles enfoques restrictivos del mismo. En esencia, el derecho fundamental a la vida comprende, no sólo el derecho de todo ser humano de no ser privado de la vida arbitrariamente, sino también el derecho a que no se le impida el acceso a las condiciones que le garanticen una existencia digna. Los Estados tienen la obligación de garantizar la creación de las condiciones que se requieran para que no se produzcan violaciones de ese derecho básico y, en particular, el deber de impedir que sus agentes atenten contra él*”.
- 21 “*El derecho consuetudinario de los pueblos indígenas debe ser tenido especialmente en cuenta, para los efectos de que se trata. Como producto de la costumbre, la posesión de la tierra debería bastar para que las comunidades indígenas que carecen de un título real sobre la propiedad de la tierra obtengan el reconocimiento oficial de dicha propiedad y el consiguiente registro*”, Corte IDH, caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, Sentencia de 31 de agosto de 2001, serie C n° 79, párrafo 151.

Desde esta fina síntesis entrecruzada, podemos acercarnos al terreno condicionado para poder dialogar con las concepciones occidentales de propiedad. Sin embargo, el carácter hermético, positivo y totalizante que denotan términos como “absoluto y exclusivos”, resultan poco útiles para dar medida de la perspectiva y dimensión de los derechos territoriales indígenas.

Respecto al término “permanente” éste debe ser entendido desde una perspectiva histórica y socio-cultural, trascendiendo la consideración temporal de los derechos tal y como son comprendidos por el Derecho occidental; por tanto, no vinculados a la duración de la vida humana o del portador del derecho referido. Es aquí donde la territorialidad muestra su doble rostro, individual y colectivo; así como su doble dimensión, trans-temporal (más allá de la temporalidad de la vida humana) y trans-espacial (más allá de la geografía occidental)²². La perpetuidad, como condición para acceder a la negociación intercultural, debe ser aderezada con el carácter originario de los sistemas normativos indígenas, lo que nos inserta, de nuevo, en otra lógica tempo-espacial y nos lleva a la abdicación de los títulos de propiedad como única manera de reivindicar y garantizar estos derechos.

Todo ello debería ser complementado, en segundo lugar, con la radicalidad que implica la concesión de derechos territoriales a un sujeto colectivo como el de los “pueblos indígenas”. Esa radicalidad supone situarse más allá de los estándares del derecho civil y privado en la manera de establecer y garantizar los derechos de propiedad²³. La dimensión colectiva supone una elucidación prolífica de dimensiones y prismas jurídicos. De esta manera, la territorialidad tiene una dimensión trans-generacional (generaciones pasadas, presentes y futuras); trans-fronteriza, más allá de los estrechos marcos con los que se entienden los derechos de la ciudadanía en el ámbito del Estado-nación delimitado por fronteras; y trans-personal, implicando la dimensión pública del Derecho en la manera de fundamentar titularidades y ofertar garantías. En definitiva, derivar las consecuencias de la territorialidad indígena a partir del hemistiquio inescindible de *pueblo-territorio*.

En tercer lugar, deberá poder convalidarse toda forma y modalidad de control, propiedad, uso y usufructo que define la relación socio-económica del binomio *pueblo-hábitat*. Ello pasa por admitir la regulación de toda forma de control territorial indígena, abarcando en dicho control jurisdiccional la totalidad de hábitat: superficie, subsuelo, vuelo forestal, aguas, recursos genéticos, etc. Como se desprende de la lógica de territorialidad y de la jurisdicción, ello no podrá realizarse sin la concesión de derechos de autonomía que permitan un ejercicio real de la territorialidad y de la jurisdicción. La autonomía, en cuanto de-

22 Corte IDH, caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, Sentencia de 31 de agosto de 2001, serie C, n° 79. Voto Razonado Conjunto de los Jueces A. A. Cançado Trindade, M. Pacheco Gómez y A. Abreu Burelli, párrafos 9-10: “La preocupación por el elemento de la conservación refleja una manifestación cultural de la integración del ser humano con la naturaleza y el mundo en que vive. Esta integración, creemos, se proyecta tanto en el espacio como en el tiempo, por cuanto nos relacionamos, en el espacio, con el sistema natural de que somos parte y que debemos tratar con cuidado, y, en el tiempo, con otras generaciones (las pasadas y las futuras), en relación con las cuales tenemos obligaciones”.

23 Corte IDH, caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, Sentencia de 31 de agosto de 2001, serie C, n° 79. Voto Razonado Conjunto de los Jueces A. A. Cançado Trindade, M. Pacheco Gómez y A. Abreu Burelli, párrafo 9: “...al elemento de la *conservación* sobre la simple explotación de los recursos naturales. Su forma comunal de propiedad, mucho más amplia que la concepción civilista (jusprivatista), debe, a nuestro juicio, ser apreciada desde este prisma, inclusive bajo el artículo 21 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, a la luz de los hechos del *cas d'espèce*”.

recho político público²⁴, incluye: control político y jurisdiccional de la territorialidad; autonomía de uso y explotación; control social y espiritual del territorio y sus recursos; libertad interna para una distribución de derechos intra-territorial; control económico del territorio; seguridad jurídica en el territorio. Todo ello implica un juego de tensiones, síntesis, solapamientos y negociaciones entre los sistemas normativos indígenas, desde una lógica consuetudinaria, y los sistemas normativos estatales, desde una lógica positiva y escriturística.

Como es bien sabido, esta danza intercultural se encuentra con los conflictos propios que la colonialidad del poder ha ido trazando sobre la identidad de los pueblos indígenas, como son: la tiranía de la soberanía estatal, tanto en el ámbito regional, internacional y global, en la manera de comprender y construir una dogmática de derechos humanos; las constantes reservas de dominio estatal sobre los territorios indígenas como proyección de la larga sombra del monopolio de la soberanía estatal; la exclusiva visión económica del territorio indígena, lo que ha supuesto arrear la perspectiva socio-cultural²⁵ de los pueblos indígenas en su consideración, y la imposición de una dimensión exclusivamente productivista del territorio, en su diseño; el despliegue de políticas públicas multiculturales, con pretensiones integradoras y asimilacionistas, pivotadas sobre la vanidad estatal que se pavonea consciente de que una gran parte del movimiento indígena se plegará indefectiblemente y sin resistencia a los intereses estatales inherentes a las propuestas territoriales que éstos proponen en sus diseños de políticas multiculturales (territoriales), y que otra gran parte del movimiento quedará fragmentado por el disenso generado como consecuencia de la implementación de estas políticas.

4. AVANCES EN EL SISTEMA INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA INTERCULTURALIDAD-NORMATIVA DE LA TERRITORIALIDAD INDÍGENA

La reciente jurisprudencia de la Corte y de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (IDH) ha venido creando un cuerpo jurídico garantista para la construcción, desarrollo y protección de los derechos de los pueblos indígenas, con una punzante proyec-

24 Acuñamos esta expresión puesto que el ejercicio de la autonomía indígena tendrá consecuencias estructurales en la futura composición y distribución territorial del Estado. Es toda la compleja cuestión de la integración de la territorialidad indígena al Estado y la adaptación de éste a la lógica de la territorialidad indígena, pero desde una perspectiva intercultural, y no colonial-estatal, como hasta ahora. Cf. ROMERO BONIFAZ, C. (2005). *El proceso constituyente boliviano. El hito de la cuarta marcha de tierras bajas*. CEJIS, Bolivia; LÓPEZ BÁRCENAS, F. (2006). "Autonomía y derechos indígenas en México". *Cuadernos Deusto de Derechos humanos*, n° 39, Bilbao.

25 Son más que fundamentadas de todo un derecho intercultural las palabras del juez A. Cançado Trindade en el voto razonado de la sentencia de la comunidad indígenas Sawhoymaxa vs. Paraguay, sentencia de 29 de marzo de 2006, párrafos 28, 30 y 32: "El derecho a la vida es, en el presente caso de la Comunidad Sawhoymaxa, abordado en su vinculación estrecha e ineludible con la identidad cultural. Dicha identidad se forma con el pasar del tiempo, con la trayectoria histórica de la vida en comunidad. La identidad cultural es un componente o agregado del derecho fundamental a la vida en su amplia dimensión. En lo que concierne a los miembros de comunidades indígenas, la identidad cultural se encuentra estrechamente vinculada a sus tierras ancestrales. Si se les privan de estas últimas, mediante su desplazamiento forzado, se afecta seriamente su identidad cultural y, en última instancia, su propio derecho a la vida *lato sensu*, o sea, el derecho a la vida de cada uno y de todos los miembros de cada comunidad". (...) "El vivir en sus tierras ancestrales es esencial para el cultivo y la preservación de sus valores, inclusive para su comunicación con sus antepasados". (...) "En mi Voto Razonado subsiguiente (del 08.02.2006) en el (mismo) caso de la Comunidad Moiwana (Interpretación de Sentencia), insistí en la necesidad de reconstrucción y preservación de la identidad cultural (párrs. 17-24), de la cual *el proyecto de vida y de pós-vida* de cada miembro de la comunidad mucho depende".

ción y potencialidad intercultural²⁶. Del análisis de este novedoso compendio jurisprudencial pueden inferirse una serie de *principios jurídicos interculturales* que otorgan un marco político y normativo suficiente para obtener, por derivación, derechos indígenas: aquellos que de alguna manera ya quedan reflejados en el *Proyecto de Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de las Poblaciones indígenas*, en el *Proyecto de Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas* y, de manera mucho más suavizada y recortada, en el *Convenio 169 de la OIT*²⁷.

Así, entre los principios que fundamentarían derechos indígenas y que darían materialidad y coloración intercultural a los mismos estarían²⁸:

1) *El carácter colectivo de la propiedad indígena*, que constituye el eje de interpretación y vector de sentido de la sentencia de la Corte IDH en el caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua²⁹. La dimensión colectiva de los derechos irrumpe, desde la particularidad indígena, en la sentencia de un Tribunal Regional de derechos humanos, como es el caso de la Corte IDH. Una fina hermenéutica jurídica-intercultural en relación a este supuesto, lo que se ha venido expresando como una interpretación evolutiva del derecho de propiedad³⁰, permite inferir una dimensión colectiva en la manera de funda-

26 Nos referimos principalmente a la sentencia de la Corte IDH, caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, de 31 de agosto de 2001, serie C, n° 79; informe de fondo de la Comisión IDH, caso Mary y Carrie Dann vs. Estados Unidos de Norteamérica, n° 75/02, de 27 de diciembre de 2002; sentencia de la Corte IDH, caso Masacre de Plan de Sánchez, vs. Guatemala (reparaciones), de 19 de noviembre de 2004, serie C, n° 116; sentencia de la Corte IDH, caso comunidad Moiwana vs. Suriname, de 15 de junio de 2005; sentencia de la Corte IDH, caso comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay, de 17 de junio de 2005; resolución de la Corte IDH, caso pueblo indígena de Sarayaku, medidas provisionales, de 17 de junio de 2005; sentencia de la Corte IDH, caso comunidad indígena Sawhoyamaya vs. Paraguay, de 29 de marzo de 2006; sentencia de la Corte IDH, caso Yatama vs. Nicaragua, de 23 de junio de 2005.

27 En relación con la consolidación de una perspectiva de derechos, objetivo para el cual esta jurisprudencia ha resultado de inestimable valor, es de vital importancia tener en cuenta la reciente *Estrategia Sectorial de la Cooperación Española con los Pueblos Indígenas* (ECEPI), desarrollado por la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI). El marco normativo internacional que sirve de inspiración para el desarrollo de este documento de política pública, son, entre algunos de ellos, los Proyectos y el Convenio arriba referidos. La ECEPI pretende ser un proyecto de cooperación pública impulsado desde una interpretación de derechos: la de los pueblos indígenas. Como hemos venido señalando a lo largo de este trabajo, no basta con el mero reconocimiento formal y programático de una herramienta de derechos redactada en los gabinetes gubernamentales de la política pública, pero con poca voluntad política de factibilidad; es necesario un enfoque intercultural, en donde el contenido de los conceptos, su materialidad y radicalidad, y la posibilidad de negociación en el ámbito internacional con otros actores (estados, organismos multilaterales, etc.), resultan fundamentales. Este es el gran reto de la ECEPI para poder aproximarse a un diálogo intercultural.

28 Cf. El magnífico artículo de RODRÍGUEZ-PIÑEIRO, L. (2006). "El sistema interamericano de derechos humanos y los pueblos indígenas", in: BERRAONDO, M. (Coord.) (2006). *Op. cit.*, pp. 153-203; MADARIAGA, I. (2005). "Sistema Interamericano de derechos humanos, pueblos indígenas y derecho de propiedad. Breves antecedentes", in: COURTIS, Ch., HAUSER, D. & RODRÍGUEZ, G. (Comps.) (2005). *Protección Internacional de Derechos Humanos. Nuevos desafíos*. Ed. Porrúa, México, pp. 209-228.

29 Sentencia de 31 de agosto 2001, serie C, n° 79.

30 Esta *interpretación evolutiva* constituye uno de los saltos cualitativos en la creación de una nueva manera de comprender el Derecho, cuestión en la que venimos insistiendo, enconadamente, en todo el trabajo. Cf. *Ibid.*, párrafo 148: "Mediante una interpretación evolutiva de los instrumentos internacionales de protección de derechos humanos, tomando en cuenta las normas de interpretación aplicables y, de conformidad con el artículo 29.b de la Convención—que prohíbe una interpretación restrictiva de los derechos—, esta Corte considera que el artículo 21 de la Convención protege el derecho a la propiedad en un sentido que comprende, entre otros, los derechos de los miembros de las comunidades indígenas en el marco de la propiedad comunal, la cual también está reconocida en la Constitución política de Nicaragua".

mentar y construir los derechos humanos, perspectiva que complementa la raquítica perspectiva individualista sazónada con los aromas y especias de la manera occidental de entender el mundo y la vida. Esta dimensión colectiva, en cuanto principio hermenéutico para comprender el código internacional de los derechos humanos, otorga enormes pistas para la concreción de esta dimensión –la colectividad de los derechos– en parajes culturales diferenciados, con sujetos distintos, y en situaciones geopolíticas muy variadas. De esta sentencia se deriva toda una *ontología colectiva* de los derechos humanos que exige ser teorizada por especialistas del derecho y de las ciencias socio-jurídicas, para poder deducir contenidos normativos concretos para situaciones específicas, pero cambiantes.

2) *La especial relación de los pueblos indígenas con sus tierras y territorios*, siendo esta íntima anudación la que otorga sustantividad propia a la identidad indígena. Este principio arroja un instrumental interesantísimo para construir una dogmática intercultural de los derechos humanos. Inextricablemente asociado al principio anterior –la dimensión colectiva de los derechos–, aquí se introduce el elemento de la territorialidad en un sentido corporal-colectivo, es decir, trascendiendo una dimensión patrimonialista, civilista y reductiva de la propiedad. Constituye, por tanto, el fundamento jurídico de todas las ideas que hemos venido relatando en este trabajo. Territorialidad en cuanto corporalidad identitaria de los pueblos indígenas, contenido inherente, a su vez, del derecho a la vida de los pueblos indígenas³¹.

3) *El origen consuetudinario del derecho de propiedad comunal indígena*, por contraste conflictivo con la intransigencia del derecho positivo occidental cuya carta de identidad viene precedida por la exigencia de formas escriturísticas para poder considerar un derecho como válido y legítimo. Como la propia Corte IDH vuelve a recalcar “*El derecho consuetudinario de los pueblos indígenas debe ser tenido especialmente en cuenta, para los efectos que se trata. Como producto de la costumbre, la posesión de tierra debería bastar para que las comunidades indígenas que carezcan de un título real sobre la propiedad de la tierra obtengan el reconocimiento oficial de dicha propiedad y el consiguiente registro*”³².

4) *Los deberes del Estado en relación a la propiedad comunal indígena*. El caso Awás Tingni vuelve a ser el rotor que distribuye el agua fresca para la creación de nuevos derechos y deberes. En ese sentido insiste en la necesidad de garantías efectivas para poder implementar y llevar a buen término las radicales disposiciones que incorpora la sentencia. Para ello, apela a la necesidad de titulación de las tierras indígenas, que aún siendo una exigencia propia del derecho occidental derivado de la institución de la propiedad, constituía, en su momento, una mediación instrumental para poder otorgar carne, tendones y huesos al

31 Corte IDH, caso Yakya Axa, *Op. cit.*, párrafo 135. Como bien ha insistido Agamben, la corporalidad (individual o colectiva), la *nuda vida* o vida desnuda y desamparada, es lo que constituye el fundamento de la soberanía política en la Modernidad: “sólo la nuda vida es auténticamente política desde el punto de vista de la soberanía”. Considérese y profundícese esta perspectiva teniendo en cuenta todo el aplomo específico de la Colonialidad del Poder, no considerada por Agamben, pero que sin duda su análisis resulta valiosísimo para construir un pensamiento crítico compacto que tenga en cuenta las relaciones geopolíticas Norte-Sur, desde la perspectiva de la colonialidad. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 2003, p. 138. Un intento de profundización en lo previamente sugerido puede verse en MARTÍNEZ DE BRIGAS, A. (2005). “Pueblos indígenas no contactados. una realidad emergente entre la memoria pisoteada y los derechos perdidos”, in: BERRAONDO, M. (Coord.) (2005). *Pueblos no contactados ante el reto de los derechos humanos. Un camino de esperanza para los Tagaeri y Taromenani*, Cicame & Cdes, Ecuador.

32 Corte IDH, caso de la comunidad Mayagna (Sumo) Awás Tingni vs. Nicaragua, *Op. cit.*, párrafo 151.

derecho de propiedad comunal indígena. Sin embargo, este principio, aunque ortodoxamente utilizado todavía en esta sentencia, es decir, sin claras codas interculturales, exhibe una potencialidad que permite abrir corredores de vida en la angosta morfología del derecho clásico. El hecho de incidir expresamente en la especial responsabilidad del Estado, nos sitúa ante un nuevo plano de garantías para los derechos, trascendiendo una comprensión estrecha de las mismas que las reduce a garantías jurídicas, institucionales o legales³³. Permite además asirnos a una dimensión descentrada y desubicada de las garantías sociales en el Derecho, como las que puedan enunciarse desde la perspectiva de las comunidades y movimientos indígenas. Es toda la cuestión de nuevas estrategias de protección frente a nuevos derechos. Ello implica instaurar una nueva comprensión de la relación *derechos-deberes*, remitiéndonos, sincrónicamente, a una nueva consideración de las subjetividades-víctimas (en este caso, los pueblos indígenas, pero deducible a otros contextos y situaciones), así como a una nueva reformulación de los deberes públicos del Estado en la protección de los derechos humanos. Este principio supone una revisión integral de las garantías del derecho desde nuevos fundamentos reformulados a partir de las consecuencias que se derivan de la revisión de las relaciones *derechos-deberes*.

5) *El conflicto entre propiedad comunal indígena y derechos de terceros*. Esta es una cuestión complementaria del principio anterior, pero que dada su conflictividad real, exige un tratamiento específico. Es decir, el replanteamiento de la lógica de los derechos-deberes, a partir de la irrupción en escena de derechos indígenas emergentes, exige re-pensar los diagramas en que éstos se expresan como consecuencia de la entrada en escena de nuevos actores. No sólo es necesario pensar la relación víctima-Estado, desde un plano garantista, sino la potencialidad que terceros tienen en el corazón de la globalización neoliberal de vulnerar derechos indígenas en el epicentro de sus propios territorios. De nuevo, la territorialidad irrumpe como el alma de toda la corporalidad indígena. No sólo otorga ontología a la identidad, sino que constituye el elemento nuclear en la espinosa cuestión de las multi-garantías, en un ámbito de confrontación intercultural tan polémica como es la territorialidad indígena. De nuevo la Corte IDH vuelve a hacer una exhibición de creatividad jurídica al llamar la atención sobre la importancia que la territorialidad indígena tiene en la conformación, reproducción y desarrollo de la subjetividad indígena. Este especial bien, que es la territorialidad, sin el cual la identidad queda destazada, exige una protección jurídica cualificada. La Corte desarrolla una hermenéutica intercultural de la que se deduce la primacía absoluta de la territorialidad en el *corpus* de valores indígenas. Ello supone el desplazamiento de otros bienes que puedan entrar en conflicto con la territorialidad indígena; con más motivo, si se trata de un bien como la propiedad privada de terceros. En este caso, la interpretación intercultural no puede igualar, otorgando el mismo *estatus* a la territorialidad indígena y a la propiedad (tierra) de terceros³⁴. Lo que es consustancial para garantizar el derecho a la vida de los pueblos indígenas, no guarda el mismo grado de cualidad cuando se trata de terceros no-indígenas. Por tanto, lo que constituye un bien fundamental en uno

33 Para una profundización de los diferentes prismas y posibilidades que ofertan las garantías del Derecho, puede consultarse, PISARELLO, G (2007). *Los Derechos sociales y sus garantías. Elementos para una reconstrucción*. Madrid, Trota; COURTIS, Ch (2007). "Derechos sociales, ambientales y relaciones entre particulares. Nuevos horizontes". *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, nº 42, pp. 31-47.

34 Cf. Caso Comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay, *Op. cit.*, párrafos 65ss; pp.146-149; caso comunidad indígena Sawhoyamaxa vs. Paraguay, párrafos 153 y 164.

de los lados del proceso cultural, no puede ser evaluado con el mismo grado e importancia en el otro lado. Una analogía intercultural tal resultaría profundamente asimétrica, produciendo una quiebra importante entre los diferentes procesos culturales en diálogo que se traduciría en violación de derechos. Por ello, la Corte permite un desplazamiento de los derechos de terceros cuando éstos entran en colisión con *derechos fundamentales indígenas*. Añade, además, que corresponde al Estado establecer las garantías pertinentes para proceder a una demarcación titulada de los territorios indígenas con el fin de ubicar dónde se produce la vulneración, respecto a qué bienes, y cuál es concretamente el conflicto que se plantea. Por tanto, la sentencia incrementa la responsabilidad del Estado, desplegada a partir de la lógica de derechos-deberes, para poder garantizar derechos fundamentales indígenas.

6) *Extinción de los derechos de propiedad indígena*. En este supuesto se trata de proceder a una interpretación intercultural de la prescriptibilidad de los derechos territoriales indígenas, teniendo en cuenta la existencia de múltiples actores en conflicto: pueblos, Estados, terceros, personas jurídicas, etc. De nuevo la Corte establece como criterio matriz para interpretar la duración de los derechos fundamentales (territoriales) indígenas, todo el tiempo en que perdure y se mantenga su relación íntima y única con los territorios que ocupan o hayan ocupado³⁵. Este criterio fundante se despoja de su abstracción y considera que esa relación se mantiene *siempre* que se pueda fundamentar o alegar una *praxis* u *usos* indígenas con fines culturales y espirituales. En estos supuestos, se da una prioridad de la dimensión socio-cultural de los pueblos indígenas, que se materializa en el territorio y en todas las posibilidades que éste abre. Ello está sólidamente ligado a nuevos derechos, puesto que la territorialidad, para ser esgrimida y ejercida, exige de un derecho político público como es la autonomía, que incluye la jurisdicción indígena sobre la territorialidad y el reconocimiento de los sistemas normativos indígenas. Por ello, en caso de producirse una conculcación del derecho a la territorialidad, éste tiene prioridad incluso frente a las disposiciones de derecho interno que deberán ceder en el supuesto de conflicto de jurisdicciones, teniendo en cuenta el carácter fundamentalísimo que la territorialidad tiene para los pueblos indígenas. Ello también es predicable si la desposesión indígena de sus territorios se ha producido como consecuencia de la utilización de la fuerza por parte de terceros.

35 Cf, Caso Comunidad Sawhoyamaya vs. Paraguay, párrafo 131, entre otros.

Sueños y palabras de América Latina

María del Pilar Quintero



Archivo Arquidiócesano de Mérida
Serie: Estudios, 5

María del Pilar QUINTERO-MONTILLA.
Sueños y palabras de América Latina

María del Pilar interroga el drama de la constitución del pensamiento latinoamericano, en el vacío fundacional que nos constituye, interroga las formas del despojo y de los desbordamientos del poder, desde la condición de género hasta la situación indígena. María del Pilar se estremece ante lo que ha sido un acontecimiento silencioso e implacable en las décadas del siglo XX y del siglo XXI: la desaparición parcial o total de culturas indígenas, la desaparición de sus lenguas, esas gramáticas de lo espiritual, como ocurre con la desaparición silenciosa e implacable de especies animales en la naturaleza.

Leer reseña de Víctor Bravo, el **Librarius**, p. 151

América Latina



Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas

A New Age in the History of Philosophy: World Dialog Among Philosophical Traditions

Enrique DUSSEL

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.

RESUMEN

El artículo sostiene las siguientes tesis. 1. Es necesario afirmar que toda la humanidad ha expresado siempre ciertos “núcleos problemáticos universales” que se presentan en todas las culturas. 2. Las respuestas racionales a esos “núcleos” adquieren primeramente la forma de narraciones míticas. 3. La formulación de discursos categoriales filosóficos es un nuevo desarrollo en la racionalidad humana, que no invalida todas las narrativas míticas. Estos discursos filosóficos se han dado en todas las grandes culturas urbanas neolíticas (aunque sea en un nivel muy inicial). 4. La filosofía moderna europea confundió el dominio económico político de su cultura y la crisis derivada de las otras filosofías regionales con una eurocéntrica pretensión de universalidad que debe cuestionarse. 5. De todos modos hay aspectos formales universales en los que todas las filosofías regionales pueden coincidir, y responden a los “núcleos problemáticos” en un nivel abstracto. 6. Todo ello impulsa a entrar en una nueva Edad de diálogo inter-filosófico, respetuoso de las diferencias y aprendices de los descubrimientos útiles de las otras tradiciones. 7. Habría que formular un proyecto que, superando la Modernidad eurocéntrica filosófica, intente un pluriverso

ABSTRACT

This paper supports the following theses: 1. It is necessary to affirm that all humanity has always expressed certain “core universal problems” that are present in all cultures. 2. The rational responses to these “core problems” first acquire the form of mythical narratives. 3. The formulation of categorical philosophical discourses is a subsequent development in human rationality that does not negate all mythical narratives. These philosophical discourses have arisen in all the great urban Neolithic cultures (even if only on a very beginning level). 4. Modern European philosophy confused its economic and political domination of culture and the crises derived from other regional philosophies with a Eurocentric pretention to universality, which must be questioned. 5. In any case, there are formal, universal aspects on which all regional philosophies can coincide and which respond to the “core problems” on an abstract level. 6. All of this impels us to enter a new age of inter-philosophical dialogue, respectful of differences and open to learning from the useful discoveries of other traditions. 7. A new philosophical project must be developed that, going beyond Eurocentric philosophical modernity, tries to shape a global, *trans-modern* pluriverse, drawing upon

trans-moderno, mundial, a partir del desarrollo de los recursos propios, de las filosofías periféricas, subalternas, postcoloniales, “desechados” por la Modernidad.

Palabras clave: Historia de la filosofía, diálogo, tradiciones, modernidad.

the development of its own resources of peripheral, subaltern, post-colonial philosophies that have been “discarded” by modernity.

Key words: history of philosophy, dialogue, traditions, modernity.

Intentaremos pensar un tema que creo deberá ocupar buena parte del siglo XXI: *la aceptación, por parte de cada una de las tradiciones regionales filosóficas del Planeta (europea, norteamericana, china, hindú, árabe, africana, latinoamericana, etc.) del sentido de sus temáticas, del valor y de la historia de las otras tradiciones filosóficas*. Será la primera vez en la historia de la filosofía que las diversas tradiciones filosóficas se dispondrían a un auténtico y simétrico diálogo, gracias al cual aprenderían muchos aspectos desconocidos o más desarrollados en otras tradiciones. Además sería la clave para la comprensión del contenido de las otras culturas hoy presentes en la vida cotidiana de toda la humanidad, por los gigantescos medios de comunicación que permiten en el instante recibir noticias de otras culturas de las que no se tiene un mínimo conocimiento. Será un proceso de mutuo enriquecimiento filosófico que exige situarse éticamente reconociendo a todas las comunidades filosóficas de otras tradiciones con iguales derechos de argumentación, superando así un moderno eurocentrismo hoy imperante, que lleva a la infertilidad, y frecuentemente a la destrucción de notables descubrimientos de otras tradiciones.

1. LOS NÚCLEOS PROBLEMÁTICOS UNIVERSALES

Llamaremos “núcleos problemáticos universales” a aquel conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el *homo sapiens* debió hacerse llegado a su madurez específica. Dado su desarrollo cerebral, con capacidad de conciencia, auto-conciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social, el ser humano enfrentó la *totalidad de lo real* para poder manejarla a fin de reproducir y desarrollar la vida humana comunitaria. El *desconcierto* ante las posibles causas de los fenómenos naturales que debía enfrentar y lo imprevisible de sus propios impulsos y comportamientos le llevó a hacer preguntas en torno a algunos “núcleos problemáticos” tales como: ¿Qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia *subjetividad*, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el *mundo ético y social*? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el *fundamento último* de todo lo real, del universo? —lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: “¿Por qué el *ser* y no más bien la *nada*?”. Estos “núcleos problemáticos” debieron inevitablemente hacerse presente cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo Paleolítico. Son “núcleos problemáticos” racionales o preguntas, entre muchas otras, de los “por qué” *universales* que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición.

El contenido y el modo de responder a estos “núcleos problemáticos” desatan, lanzan, disparan desarrollos muy diversos de narrativas *racionales*, si por *racionales* se entiende el simple “dar razones” o fundamento, que intentan interpretar o explicar los fenómenos, es decir, lo que “aparece” en el nivel de cada uno de esos “núcleos problemáticos”.

2. EL DESARROLLO RACIONAL DE LAS NARRACIONES MÍTICAS

La humanidad, siempre e inevitablemente, sea cual fuere el grado de su desarrollo y en sus diversos componentes, expuso lingüísticamente las respuestas *racionales* (es decir, dando fundamento, el que fuera y mientras no sea refutado) a dichos núcleos problemáticos por medio de un proceso de “producción de mitos” (una *mito-poiésis*). La producción de mitos fue el primer tipo racional de interpretación o explicación del entorno real (del mundo, de la subjetividad, del horizonte práctico ético, o de la referencia última de la realidad que se describió simbólicamente).

Los mitos, narrativas simbólicas entonces, no son irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos, y por ello de “doble sentido”, que exige para su comprensión todo un proceso hermenéutico, *que descubre las razones*, y en este sentido son racionales, y contienen significados *universales* (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y construida en base a *conceptos* (categorizaciones cerebrales de mapas de mapas cerebrales que incluyen a millones de grupos neuronales, por las que se unifican en su significado múltiples fenómenos empíricos y singulares que enfrenta el ser humano).

Los numerosos mitos, que se ordenan en torno a los *núcleos problemáticos* indicados, se guardan en la memoria de la comunidad, al comienzo por tradición oral, y desde el III milenio a.C. ya escritos, donde serán colectados, recordados e interpretados por comunidades de sabios que se admiran ante lo real, “pero el que no halla explicación y se admira reconoce su ignorancia, por lo que el que *ama el mito (filómythos)* es como el que *ama la sabiduría (filósofos)*”, según la expresión de Aristóteles¹. Nacen así las “tradiciones” míticas que dan a los pueblos una explicación *con razones* de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad, y que hemos denominado los “núcleos problemáticos”. Pueblos tan pobres y simples como los Tupinambas del Brasil, estudiados por Levy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de sus vidas gracias al *sentido* que les otorgaba sus numerosísimos mitos.

Las culturas, al decir de Paul Ricoeur, tienen por su parte un “núcleo ético-mítico”², es decir, una “visión del mundo” (*Weltanschauung*) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y que los guía éticamente. Por otra parte, ciertas culturas (como la china, la indostánica, la mesopotámica, la egipcia, la azteca, la árabe, la helénica, la romana, la rusa, etc.) alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar una extensión geopolítica que subsumió otras culturas. Estas culturas con cierta universalidad sobrepusieron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas. Se trata de una dominación cultural que la historia constata en todo su desarrollo.

En estos choques culturales ciertos mitos perdurarán en las etapas posteriores (aún en la edad de los discursos categoriales filosóficos y de la ciencia de la misma Modernidad, hasta el presente). Nunca desaparecerán todos los mitos, porque algunos siguen teniendo *sentido*, como bien lo anota Enst Bloch en su obra *El principio esperanza*³.

1 ARISTOTELES. *Metafísica* I, 2; 982 b 17-18.

2 RICOEUR, P. (1964). “Civilization universelle et cultures nacional”, in : *Histoire et Verité*. Seuil, Paris, pp. 274-288.

3 BLOCH, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung*. Vol. 1-3, Suhrkamp, Frankfurt.

3. EL NUEVO DESARROLLO RACIONAL DE LOS DISCURSOS CON CATEGORÍAS FILOSÓFICAS

Se nos tiene acostumbrados, en referencia al pasaje del *mythos* al *lógos* (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que pondremos en cuestión), de ser como un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple de una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad. Es un *progreso* en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos (característica propia de la narrativa racional mítica). Los mitos prometéico o adámico⁴ siguen teniendo todavía significación ética en el presente.

Entonces el discurso racional unívoco o con *categorías filosóficas*, que puede de alguna manera definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en *precisión* pero pierde en *sugestión* de sentido. Es un avance civilizatorio importante, en que abre camino en la posibilidad de efectuar actos de abstracción, de análisis, de separación de los contenidos semánticos de la cosa o del fenómeno observado, del discurso, y en la descripción y explicación precisa de la realidad empírica, para permitir al observador un *manejo* más eficaz en vista de la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

La mera *sabiduría*, si por *sabiduría* se entiende el poder exponer con orden los diversos componentes de las respuestas a los *núcleos problemáticos* indicados, se torna ahora como el contenido de un “oficio” social diferenciado que se ocupa del esclarecimiento, exposición y desarrollo de la dicha sabiduría. En una sociología de la filosofía las comunidades de filósofos forman agrupaciones diferenciadas de los sacerdotes, artistas, políticos, etc. Los miembros de estas comunidades de sabios, ritualizados, constituyendo “escuelas de vida” estrictamente disciplinada (desde el *calmecac* azteca hasta la *academia* ateniense o los sabios de la ciudad de Menfis en el Egipto del III milenio a.C.), fueron los llamados “amantes de la sabiduría” (*philo-sóphoi*) entre los griegos. En su sentido histórico, los “amantes de los mitos” eran también y estrictamente “amantes de la sabiduría”, y por ello los que posteriormente serán llamados *filósofos* deberían más bien ser denominados *filo-lógos*, si por *lógos* se entiende el discurso racional con categorías filosóficas, que ya no usan los recursos de la narrativa simbólica mítica, sino de manera excepcional y a modo de ejemplo, para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica.

Este comenzar a dejar atrás la pura expresión racional mítica, y depurarla del símbolo para semánticamente dar a ciertos *términos* o *palabras* una significación unívoca, definible, con contenido conceptual fruto de una elaboración *metódica*, analítica, que puede ir del todo a las partes para ir fijando su significado preciso, se fue dando en todas las grandes culturas urbanas del Neolítico. La narrativa con *categorías filosóficas* se fueron dando entonces en la India (posterior a los *Upanishads*), en la China (desde el *Libro de las Mutaciones* o *I Ching*), en Persia, en la Mesopotamia, en Egipto (con textos como el denominado la “filosofía de Menfis”), en Persia, en el Mediterráneo oriental entre Fenicios y Griegos, en Meso-américa (maya y azteca), en los Andes entre los aymaras y quechuas que se organiza-

4 Cf. RICOEUR, P. (1963). *La symbolique du mal*. Aubier, Paris.

ron el Imperio inca, etc. Así entre los aztecas *Quetzal-coatl* era la expresión simbólica de un dios dual originario (siendo el “Queztal” la pluma de un bello pájaro tropical que significaba la divinidad, y “coatl” indicaba al gemelo o hermano igual: los “dos”) que los *tlamatini-me* (“los que saben las cosas”, que B. Sahagún llamó “filósofos”⁵) denominaban *Ometeotl* (de *ome*: dos; *teotl*: lo divino), dejando ya de lado al símbolo. Esta última denominación indicaba el “origen dual” del universo (no ya el origen unitario del *to én*: *el Uno* de Platón o Plotino, por ejemplo). Esto indica el comienzo del pasaje de la racionalidad simbólica a la racionalidad de *categorización conceptual filosófica* entre los aztecas, en la persona histórica de un Nezuahualcoyotl (1402-1472).

Algunos, como Raúl Fornet-Betancourt en América Latina⁶, conceden sin demasiada descripción de lo que sea la filosofía, el haberse practicado la filosofía en Amerindia (antes de la invasión europea de 1492) o en África. El ataque a una *etnofilosofía* lanzada por el africano Paulin Hountondji⁷ contra la obra de Placide Tempel, *La filosofía Bantú*⁸, apunta justamente a la necesidad de mejor definir qué sea la filosofía (para distinguirla del mito).

Cuando se leen detenidamente los primeros enunciados del *Tao Te-king* (o *Dao de jing*) del legendario Lao-tze: “El *tao* que puede nombrarse no es el que fue siempre [...] Antes del tiempo fue el *tao* inefable, el que no tiene nombre”⁹, nos encontramos ante un texto que usa *categorías filosóficas* que se alejan del todo del relato meramente mítico. De la filosofía de K’ung Fu-Tsu (Confucio) (551-479 a.C.)¹⁰ nadie puede ya hoy ignorar su densidad argumentativa y racional. El desarrollo filosófico continuamente argumentado (hasta el exceso) de un Mo-Tzu (479-380 a.C.)¹¹, que criticó las implicaciones sociales y éticas del pensamiento de Confucio, afirmando un universalismo de graves implicaciones políticas, escéptico de los ritos y con una organización o “escuela” excelentemente organizada, no puede dejar de ser considerado como uno de los pilares de la *filosofía* china, que antecedió a la gran síntesis confuciana de Meng Tzu (Mencius) (390-305 a.C.)¹². Esta *filosofía* atravesará 2,500 años, con clásicos en cada siglo, y aún en la Modernidad europea tales como Wang Yang-ming (1472-1529) (que desarrolla la tradición neoconfuciana que se prolonga hasta nuestros días, que no sólo influyó a Mao Tse-tung sino que cumple la función que el calvinismo tuvo en el origen del capitalismo actual en China, Singapur, etc.) o Huang Tsung-hsi (1610-1695), gran renovador de la filosofía política.

5 Véase mi libro: DUSSEL, E. (1995). *The Invention of the Americas*. Continuum, New York, § 7.1. The tlamatini.

6 FORNET-BETANCOURT, R. (2004). *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*. Trotta, Madrid.

7 HOUNTONDJI, P. (1977). *Sur la philosophie africaine. Critique de l’ethnophilosophie*. Maspero, Paris.

8 TEMPEL, P. (1949). *La philosophie Bantue. Présence Africaine*. Paris. Muy semejante a la *Filosofía Nahuatl*. UNAM, México, 1979.

9 TE-KING, T. (1950). *Les Pères du Système Taoïste*. Ed. Léon Wiegier, Les Belles Lettres, Paris, p.18 (con texto chino).

10 Véase la *Confucius Analects*. Trans. by Edward Slingerland, Hackett Publishing Company, Indianápolis, 2003.

11 Véase *Sources of Chinese Tradition from earliest times to 1600*, Columbia University Press, New York, 2003, vol. 1, pp. 66ss.

12 *Ibid.*, pp. 114ss. Cf. COLLINS, R (2000). *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass), pp. 137 ff., and 272 ff.

De la misma manera, las filosofías indostánicas se organizan en torno a los *núcleos problemáticos* filosóficamente expresados¹³. Leemos en el *Chandogya Upanisad*: “En el comienzo, querido, este mundo fue sólo Ser (*sat*), sólo uno, sin un segundo. Algunos opinan: En el comienzo, verdaderamente, el mundo fue sólo No-ser (*asat*), sólo uno, sin un segundo; donde el No-ser emergió el Ser. Pero, pienso, querido, ¿cómo pudo ser esto? ¿Cómo pudo el Ser emerger del No-ser? Por el contrario, querido, en el comienzo del mundo fue sólo el Ser”¹⁴.

¿No es esto filosofía? ¿Sería por el contrario Parménides o Heráclito filósofos y no los de la India? ¿Cuál sería el criterio de demarcación entre el texto citado y el de los presocráticos?

En el hinduismo, por su parte, el concepto de *Brahman* se refiere a la totalidad del universo (como la *Pacha* del quechua entre los Incas del Perú); el *atman* a la subjetividad; el *karma* a la acción humana; el *moksha* a la relación del *atman* con el *Brahman*. A partir de estos “núcleos” se construye un discurso categorial filosófica desde el siglo V a.C. Con un Sankara (788-820 d.C.) la filosofía india alcanza un desarrollo clásico, que se continuará hasta el presente. En tanto la filosofía budista, a partir de Siddhartha Gautama (563-483 a.C.), rechaza los conceptos de *Brahman* y *atman*, ya que la totalidad del universo es un eterno devenir interconectado (*patitya samatpada*), negando más claramente aun las tradiciones míticas (como la de los *Vedas*) y construyendo una narración estrictamente racional (lo que no está, como en todas las filosofías, exenta de momentos míticos, tales como la ensoñación, sucesivas “reincorporaciones del alma”). Por su parte el Jainismo, cuyo primer representante fue Vardhamana Mahvira (599-527 a.C.), defiende antológicamente la *Tattvartha Sutra* (la “no violencia, no posesión, no determinación”) desde un vitalismo universal de gran importancia ante el problema ecológico actual.

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos que en vez de describir los caracteres que deben definirse como *criterios de demarcación* entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. Lo que no impide que se indique que la filosofía griega fue un ejemplo en su tipo entre las filosofías producidas por la humanidad, y que le tocó históricamente continuarse en las filosofías del Imperio romano, que por su parte abrirá un horizonte cultural a la llamada Edad Media europeo latino-germánica, que al final culminará en la tradición de la filosofía europea que fundamentará el fenómeno de la Modernidad desde la invasión de América, la instalación del colonialismo y del capitalismo, y que por la Revolución industrial desde finales del siglo XVIII (hace sólo dos siglos) llegará a convertirse en la civilización central y dominante del sistema-mundo hasta el comienzo del siglo XXI. Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia (que denominamos heléno- y euro-centrismo) que impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha acontecido en la historia de la filosofía. De no aclararse estas cuestiones por medio de un diálogo

13 Véase *Sources of Indian Tradition from the beginning to 1800*, Columbia University Press, New York, Vol. 1. También, en COLLINS, R (2000). *Op. cit.*, pp. 177ss. Sobre Japón, *Ibid.*, pp. 322ss.

14 Véase *Sources of Indian tradition...* Ed. cit., Vol.1, p. 37).

actual entre tradiciones filosóficas no-occidentales con la filosofía europeo-norteamericana, el desarrollo de la filosofía entrará en un callejón sin salida. Lo digo en especial como latinoamericano.

Por ello suena un poco ingenuo la reflexión de E. Husserl (repetida por M. Heidegger y en general en Europa y Estados Unidos) siguiente: “Por ello la filosofía [...] es la *ratio* en constante movimiento de auto-esclarecimiento, comenzando con la primera ruptura filosófica de la humanidad [...] La imagen que caracteriza a la filosofía en un estadio originario queda caracterizada por la filosofía griega, como la primera explicación a través de la concepción cognitiva de *todo lo que es* como universo (*des Seienden als Universum*)”¹⁵.

En América Latina, David soberrilla sostiene la misma posición, dice: “Pensamos que existe un cierto consenso sobre que el hombre y la actividad filosófica surgieron en Grecia y no en el Oriente. En este sentido Hegel y Heidegger parecen tener razón contra un pensador como Jaspers, quien postula la existencia de tres grandes tradiciones filosóficas: la de China, la India y la de Grecia”¹⁶.

Las filosofía del Oriente serían filosofía *en sentido amplio*; la de Grecia *en sentido estricto*.

Se confunde el origen de la filosofía europea (que puede en parte originarse en Grecia) con el origen de la filosofía *mundial*, que tiene diversos orígenes, tantas como tradiciones fundamentales existen. Además, se piensa que el proceso fue linealmente siguiendo la secuencia “filosofía griega, medieval latina y moderna europea”. Pero el periplo histórico real fue muy diferente. La filosofía griega fue cultivada posteriormente por el Imperio bizantino, principalmente. La filosofía árabe fue la heredera de la filosofía bizantina, en especial en su tradición aristotélica. Esto exigió la creación de una lengua filosófica árabe en sentido estricto¹⁷. El aristotelismo latino en París, por ejemplo, tiene su origen en los textos griegos y los comentaristas árabes traducidos en Toledo (por especialistas árabes), textos utilizados (los griegos) y creados (los comentarios) por la “filosofía occidental” árabe (del Califato de Córdoba en España), que continuaba la tradición “oriental” procedente de El Cairo, Bagdad o Samarcanda, y que entregó el legado griego profundamente reconstruido desde una tradición semita (como la árabe) a los europeos latino-germánicos. Ibn Rushd (Averroes) es el que origina del renacimiento filosófico europeo del siglo XIII.

Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (en algunas de manera muy inicial, en otras con alta precisión) una *estructura categorial conceptual* que debe llamarse filosófica.

- 15 HUSSERL, E. (1970). “Philosophy as Mankind’s Self-Reflection; the Self-Realization of Reason”, in: *The Crisis of European Sciences*. Northwestern University Press, Evanston, pp. 338-339 (el § 73 of *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Nijhoff, Haag, 1962, Husserliana VI, p. 273). Es el mismo texto que aparece en *The Crisis of European Sciences*, § 8, pp. 21 ff. (en el original alemán, pp. 18 ff.). Debe pensarse, en contrario, que el llamado “teorema de Pitágoras” fue formulado por los Asirios 1000 a.C. Véase SEMERANO, G. (2005). *La favola dell’indoeuropeo*. Bruno Mondadori, Milano.
- 16 SOBREVILLA, D. (1999). *Repensando la tradición de Nuestra América*. Banco Central de Reserva del Perú, Lima, p.74.
- 17 Véase por ejemplo el *Lexique de la Langue Philosophique D’Ibn Sina (Avicenne)*, editado por GOICHON, A-M (1938). Desclée de Brouwer, Paris. Los 792 términos analizados por el editor, en 496 páginas de gran formato, nos dan una idea de la “precisión terminológica” de la *falāsafa* (filosofía) árabe. La última es: “792: *Yaqini*, certain, connu avec certitude, relatif à la connaissance certaine [...]”, y siguen 15 líneas de explicación con las expresiones árabes, en escritura árabe, en margen derecho.

El discurso filosófico no destruye el mito, aunque sí niega aquellos que pierden capacidad de resistir al argumento empírico de dicho discurso. Por ejemplo, los mitos de Tlaccanel entre los aztecas, que justificaban los sacrificios humanos, para los que había buenas razones¹⁸, se derrumbaron completamente una vez que se demostró su imposibilidad, y además su inoperancia.

Por otra parte, hay elementos míticos que contaminan también a los discursos aún de los grandes filósofos. Por ejemplo, I. Kant argumenta en la “Dialéctica trascendental” de su *Crítica de la razón práctica* en favor de la “inmortalidad del alma” para solucionar la cuestión del “bien supremo” (ya que recibiría después de la muerte la felicidad merecida en esta vida terrenal). Pero una tal “alma”, y mucho más su “inmortalidad”, nos muestra la permanencia de elementos míticos indostánicos del pensamiento griego que contaminó todo el mundo romano, medieval cristiano y moderno europeo. Las pretendidas demostraciones filosóficas son en estos casos tautológicas y no demostrativas racionalmente a partir de datos empíricos. Habría así presencia no advertida (e indebida) de elementos míticos en *las mejores* filosofías. Se las puede también llamar ideologías no intencionales.

Por el contrario, el “mito adámico” de la tradición semita-hebrea, que muestra a la libertad humana como el origen del “mal”—y no a alguna divinidad como en el mito de mesopotámico de Gilgamesh—, es una narrativa mítica que puede interpretarse nuevamente con sentido en el presente, y que resiste la racionalidad de la edad del *logos*¹⁹. Lo mismo la narrativa épica de los esclavos que se liberan de Egipto con un tal Moisés —recuperada por E. Bloch en su obra citada—.

4. HEGEMONÍA CON PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD DE LA FILOSOFÍA MODERNA EUROPEA

Desde 1492 Europa conquista el Atlántico, centro geopolítico que reemplaza al Mediterráneo, al “Mar árabe” (el Océano Indico) y al “Mar de la China” (el Pacífico), organizando un mundo colonial (desde el siglo XV al XVIII casi exclusivamente americano), y desarrollándose una civilización capitalista que permite a la filosofía latino- medieval desarrollarse como la *filosofía moderna europea* (pienso que dicho origen se sitúa desde 1514 por la presencia crítico-filosófica de Bartolomé de las Casas en el Caribe, mucho antes de *Le Discours de la méthode* de Descartes en Ámsterdam de 1637) la que siendo una *filosofía regional*, singular, podrá ostentar la pretensión de ser *la filosofía sin más*. Esa dominación, podríamos decir *hegemonía* porque contó con el consenso de las comunidades filosóficas periféricas o coloniales dominadas, permite a la *filosofía moderna europea* un desarrollo único y realmente innovador como ninguna otra en el mundo en esa Edad. La explicación de este desarrollo y de su pretensión de universalidad es lo que queremos analizar.

La expansión colonial moderna, por la apertura al Atlántico de Portugal en el Africa y después en el Océano Indico (que superó entonces el “muro” del Imperio otomano), y de España hacia el Caribe y América, sitió al mundo islámico y paralizó su desarrollo civilizatorio (y filosófico por lo tanto), desde finales del siglo XV. La clásica filosofía árabe no

18 Sobre Bartolomé de las Casas y los sacrificios humanos. Véase mi obra: DUSSEL, E. (2007). *Política de la Liberación*. Trotta, Madrid, Vol. 1, p. 203ss.

19 Véase RICOEUR, P. (1963). *Op. cit.*

pudo sobreponerse a la crisis del califato de Bagdad y decayó definitivamente. La presencia del Imperio mogol destruyó igualmente la posibilidad de un nuevo desarrollo de las filosofías budista y vendanta en el siglo XVI. Por su parte, la China, desde finales del siglo XVIII comienza a sentir el peso de no haber podido realizar la Revolución Industrial como la haría Gran Bretaña²⁰, e igualmente deja de producir nueva filosofía hegemónica desde finales del siglo XVIII. En América Latina, el proceso de la conquista española destruyó todos los recursos teóricos de las grandes culturas amerindias, y, posteriormente, las colonias españolas y lusitanas tampoco pudieron superar los logros de la escolástica renacentista del siglo XVI, no alcanzando gran creatividad por medio de la escolástica barroca. Es decir, la centralidad dominadora del Norte de Europa, como potencia militar, política y cultural pudo desarrollar su filosofía desde finales de la Edad Media (desde el siglo XV de un Nicolás de Cusa y del Renacimiento italiano, debido también a la presencia de los bizantinos expulsados por los otomanos de Constantinopla en 1453), y dio posibilidad al desarrollo de su propia filosofía que, ante la desaparición o crisis de las otras grandes filosofías regionales, podrá elevar su *particularidad* filosófica con *pretensión de universalidad*.

La *filosofía moderna europea* aparecerá a sus propios ojos, entonces, y a los de las comunidades de intelectuales de un mundo colonial en extrema postración, paralizado filosóficamente, como la *filosofía universal*. Situada geopolítica, económica y culturalmente en el *centro*, manipulará desde ese espacio privilegiado la *información* de todas las culturas periféricas. Estas culturas periféricas, ligadas al centro y desconectadas entre ellas (es decir, la única relación existente se daba del Sur colonial al Norte metropolitano europeo, sin conexiones Sur-Sur), transcurrirán por la Edad de la Modernidad europea cultivando un desprecio creciente por lo propio, desde el olvido de sus propias tradiciones y confundiendo el alto desarrollo producto de la Revolución Industrial en Europa con la *verdad universal de su discurso*, tanto por sus contenidos como por sus métodos. Es esto lo que le permitirá a Hegel escribir que: “La Historia universal va del Este hacia el Oeste. Europa es absolutamente el fin de la historia universal”²¹. “El Mar Mediterráneo es el eje de la Historia universal”²².

Igualmente ciertas narrativas míticas europeas se confundirán con el *contenido pretendidamente universal* de la pura racionalidad de la filosofía europea. El mismo Hegel dirá que “el Espíritu germánico es el Espíritu del Mundo nuevo (la Modernidad), cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta”²³, no advirtiendo que dicho “Espíritu” es regional (europeo cristiano y no taoísta, vedanta, budista o árabe, p.e.), y no mundial, y que su *contenido* no expresa la problemática de otras culturas y por ello no es un discurso filosófico universal, sino que incluye muchos componentes de una narrativa mítica. ¿Qué significa en la racionalidad filosófica estricta universal el “Espíritu del cristianismo”? ¿Por qué no el “Espíritu del taoísmo”, del budismo o del confucianismo? Ese “espíritu” es completamente válido como componente de una na-

20 POMMERANZ, K. (2000). *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton.

21 HEGEL, WF. (1830). *Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf*, in: Hoffmeister, J. & Meiner, F. (1955). *Sämtliche Werke*, Hamburg, p. 243. Versión inglesa en *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 197.

22 *Ibid.*, p. 210; English, p. 171. HEGEL, WG. (1970). “Vorlesung über die Philosophie der Geschichte”, in: *Werke*. Suhrkamp, Frankfurt, vol. 12, p. 413; HEGEL, WG. (1990). *The Philosophy of History*, Colonial Press, New York, p. 341.

23 HEGEL, WF. (1970). *Op. cit. Ibidem; Ibid.* (1990). *Op. cit. Ibidem*.

rrativa mítica con sentido para los que habitan dentro del horizonte de una cultura regional (como Europa), pero no como contenido racional filosófico, de base empírica, de validez universal (como lo pretendía la filosofía moderna europea).

El eurocentrismo filosófico, entonces, tiene una supuesta pretensión de *universalidad* siendo en verdad una filosofía *particular*, que en muchos aspectos puede ser subsumida por otras tradiciones. Es sabido que toda cultura es etnocéntrica, pero la cultura europea moderna fue la primera cuyo etnocentrismo fue mundial, teniendo como horizonte el *World-System*, diríamos con I. Wallerstein²⁴. Pero esa *pretensión* termina cuando los filósofos de las otras tradiciones filosófico-culturales toman conciencia de su propia historia filosófica, y del valor situado de las mismas.

5. UNIVERSALIDAD FILOSÓFICA Y PARTICULARIDAD CULTURAL

Todo lo dicho no niega que se da un nivel en el que el discurso filosófico toma en cuenta a los “núcleos problemáticos” fundamentales y puede abordar respuestas con validez universal, es decir, como un aporte a ser discutido por otras culturas, ya que se trataría de un problema humano en cuanto tal, universal. El intento, por ejemplo de K.-O. Apel²⁵, de definir las condiciones universales de validez de un discurso argumentativo, descubre en primer lugar que para que dicha validez sea posible es necesario otorgar al otro argumentante posibilidades simétricas de intervenir en la discusión, de no ser así la conclusión de la discusión no sería válida por el que no ha podido participar con iguales condiciones. Se trata de un principio ético-epistemológico formal (sin contenido material valorativo particular de ninguna cultura) que puede ser aceptado como un logro a ser problematizado por las otras culturas. De la misma manera, que haya condiciones histórico-materiales (referentes a la afirmación y crecimiento de la vida humana) que son universalmente necesarias para la existencia humana (y por lo tanto económicas, por ejemplo), ya que somos sujetos corporales vivientes como propuso Kart Marx, parecen ser universalmente válidas para todas las culturas. La universalidad formal abstracta de ciertos enunciados o principios, que pueden ser manejados de manera diferente en el nivel material de cada cultura, no niega que puedan ser “puentes” que permitan la discusión entre distintas tradiciones filosóficas. Esa meta-filosofía es un producto de toda la humanidad (aunque se de en una cultura determinada) en alguna tradición en una época determinada, que ha podido hacer más desarrollos que otras, pero de los cuales todas las demás tradiciones pueden aprender a partir de sus propios supuestos históricos.. Por ejemplo, en el siglo X d.C., en Bagdad, la matemática tuvo avances significativos, lo que de inmediato se *volcó* en el desarrollo de la filosofía aristotélico-árabe, como un logro que será útil a otras tradiciones. Una filosofía *absolutamente* post-convencional es imposible (sin ninguna relación a una cultura concreta), y todas las filosofías, situadas inevitablemente en alguna cultura, pueden sin embargo dialogar con las obras a través de los “núcleos problemáticos” comunes y las respuestas de los discursos categoriales filosóficos, en cuanto humanos, y por ello universales.

24 WALLERSTEIN, I. (1980-1989). *The Modern World-System*. Vol. 1-3. Academic Press, New York.

25 APEL, K-O (1973). *Die Transformation der Philosophie*. Surhkamp, Frankfurt, Vol. 1-2.

6. LA NUEVA EDAD DEL DIÁLOGO ENTRE TRADICIONES FILOSÓFICAS

Pero demasiado se ha insistido en que esa función universal que ha cumplido la filosofía moderna europea. Con ello se han ocultado otros grandes descubrimientos de otras tradiciones filosóficas. Por ello, de lo que se trata en el comienzo del siglo XXI, entonces, es de inaugurar un diálogo inter-filosófico.

En primer lugar, debemos comenzar el diálogo del Norte con el Sur, ya que esta coordenada nos recuerda la presencia todavía actual (después de cinco siglos) del fenómeno del colonialismo; colonialismo económico y político, pero igualmente cultural y filosófico. Las comunidades filosóficas de los países post-coloniales (y sus problemas y respuestas filosóficas) no son aceptadas por las comunidades hegemónicas metropolitanas.

En segundo lugar, y no por ello menos importante, es necesario comenzar sería y permanentemente un diálogo del Sur con el Sur, para definir la agenda de los problemas filosóficos más urgentes en África, Asia, América Latina o la Europa oriental, a ser discutidos filosóficamente. Las reglas de un tal diálogo deben formularse pacientemente.

Como trabajo pedagógico propedéutico es necesario comenzar a educar a las futuras generaciones en un mayor respeto a las otras tradiciones filosóficas, lo que conlleva un mayor conocimiento de esas filosofías. Por ejemplo, en el primer semestre de la historia de la filosofía de las carreras universitarias de filosofía, se debería iniciar con el estudio de los “primeros grandes filósofos de la humanidad”, donde serían expuestos las filosofías y filósofos que produjeron las categorías germinales filosóficas en Egipto (africano), en Mesopotamia (incluyendo los profetas de Israel), en Grecia, en India, en China, en Mesoamérica o entre los Incas. En un segundo semestre se estudiarían las “grandes ontologías”, incluyendo al Taoísmo, Confucionismo, Hinduismo, Budismo, filósofos griegos (tales como Platón, Aristóteles hasta Plotino), los romanos, etc. En un tercer semestre, debería exponerse el desarrollo posterior filosófico chino (desde el Imperio de los Han), las filosofías posteriores budista, jainista o vedanta en la India, las filosofías bizantina cristiana y árabe, y la filosofía latina europea medieval. Y así sucesivamente. *Una nueva generación pensaría filosóficamente desde un horizonte mundial.* Lo mismo debería acontecer en los cursos de ética, política, ontología, antropología, y hasta en los de lógica: ¿no se debería igualmente tener nociones de la lógica budista, por ejemplo?

Por otra parte, los filósofos deberían preguntarse si en otras tradiciones filosóficas (no sólo europeas o norteamericanas) han sido tratadas cuestiones ignoradas por la propia tradición, aunque hayan sido expuestas con estilos diferentes, con enfoques distintos, y donde puedan descubrirse nuevos desarrollos dadas las condiciones particulares del entorno geopolítico de esas filosofías.

No sólo debe haber diálogo entre Oriente (un concepto ambiguo desde la descalificación de Edward Said) y Occidente (igualmente confuso)²⁶, porque en ese caso África, América Latina y otras regiones quedarían excluidas.

Es entonces necesaria una reformulación completa de la historia de la filosofía a fin de comenzar a estar preparados para un tal diálogo. La obra pionera de un sociólogo, Ran-

26 ¿En qué consiste el Occidente? Es sólo Europa occidental, y entonces ¿qué sería Rusia que ciertamente forma parte de la cultura del antiguo Imperio bizantino *oriental*? ¿Su origen está en Grecia?, pero para Grecia Europa era tan bárbara como otras regiones en el norte de Macedonia.

dall Collins, en su libro *World Philosophy*²⁷, apunta muchos aspectos relevantes que deben ser tomados en consideración. Pedagógicamente, al comparar en la geografía (espacio) y a través de los siglos (tiempo) las grandes filosofías chinas, indostánicas, árabes, europeas, norteamericanas, africanas (aunque sin dedicar una sola línea sobre los 500 años de filosofía latinoamericana, y menos aún las nacientes filosofías de las culturas urbanas anteriores a la conquista), clasificadas en generaciones (y distinguiendo filósofos de primer, segundo o tercer orden, tarea realmente difícil pero de suma utilidad), se descubren aspectos sumamente ricos y que dan que pensar a los filósofos –ya que el autor es un sociólogo, pero teniendo gran información y produciendo una obra de mucha utilidad para los filósofos–.

7. DIÁLOGO INTER-FILOSÓFICO MUNDIAL HACIA UN PLURIVERSO TRANS-MODERNO

Después de larga crisis, por el impacto de la cultura y la filosofía europea moderna, las filosofías de otras regiones (China, India, países árabes, América Latina, Africa, etc.) comienzan a recuperar el sentido de su propia historia, sepultadas por el huracán de la Modernidad. Tomemos como ejemplo un filósofo árabe, de una prestigiosa ciudad universitaria sumamente famosa desde hace más de mil años. Se trata de Mahomed Abed Yabri de la Universidad de Fes (Marrueco), que en el siglo XIII tenía 300 mil habitantes, y donde, entre otros, fue a estudiar y enseñar M. Maimónides.

a) En primer lugar, en sus dos obras, *Crítica de la razón árabe*²⁸ y *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldun*²⁹, A. Yabri comienza por una afirmación valorativa de la filosofía de su tradición cultural árabe. Rechaza a) la tradición contemporánea interpretativa del fundamentalismo (*salafís*), que reacciona contra la Modernidad sin reconstrucción creativa del pasado filosófico. b) No admite tampoco la posición del “*safismo* marxista”, que olvida su propia tradición. c) De igual manera niega la tradición eurocéntrica liberal, que no acepta la existencia de la “filosofía árabe” en el presente. Por su parte, conocedor del árabe como lengua materna investiga de manera original, nueva, las tradiciones filosóficas de los grandes pensadores de las escuelas “orientales” (de Egipto, Bagdad y hacia el Oriente, bajo el influjo de Avicena) y de las escuelas “occidentales” (del antiguo califato de Córdoba, incluyendo las regiones bereberes, por lo tanto a Fes, en torno a Ibn Roshd).

b) En un segundo momento, se efectúa la crítica de la propia tradición filosófica contando con los recursos de la filosofía árabe, pero igualmente inspirándose en algunos logros de la hermenéutica moderna (que estudió en París). Esto le permitirá descubrir nuevos elementos históricos de su propia tradición, tales como que la tradición “oriental” árabe debió oponerse principalmente al pensamiento gnóstico persa. De esta manera los mu’ltazilíes crearon la primera filosofía árabe anti-persa subsumiendo igualmente la filosofía greco-bizantina, para justificar al mismo tiempo la legitimidad del Estado califal. Posteriormente Al-farabi e Ibn Sina (Avicena), asumiendo categorías neoplatónicas, producirán

27 COLLINS, R. (2000). *Op. cit.*

28 YABRI, A. (2001). *Crítica de la razón árabe*. Icaria-Antrazyt, Barcelona.

29 YABRI, A. (2001). *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldun*. Trotta, Madrid.

una tradición filosófica-mística de “iluminación”. Mientras que la filosofía andaluz-magrebí “occidental”, inspirada en las ciencias empíricas y el pensamiento estrictamente aristotélico (con la consigna: “Abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes” como patrocinaba el almohade Ibn Tûmert) producirá al gran filosofía árabe con Ibn Rushd, verdadera Ilustración (*Aufklärung*) filosófica que se impondrá como el origen de la filosofía latino-germánica, fundamento de la filosofía moderna europea. Ibn Rushd define perfectamente el diálogo inter-filosófico:

Es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestro estudio racional, de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido [los griegos, los cristianos...] Siendo esto así, y como que realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero las reglas del razonamiento (la lógica, el método), convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo aceptemos, y si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia³⁰.

c) En un tercer momento, el de la nueva creación a partir de la propia tradición, alimentada por el diálogo con las otras culturas, no debe dejarse deslumbrar por el aparente esplendor de una filosofía moderna europea que ha planteado sus problemas, pero no los problemas propios del mundo árabe: “¿Cómo puede la filosofía árabe asimilar la experiencia del liberalismo antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?”³¹.

d) Pero queda en cuarto lugar un último tema. El diálogo que puede enriquecer a cada tradición filosófica deberían realizarlo los filósofos críticos y creadores de cada tradición, y no los que simplemente repiten las tesis filosóficas ya consensuadas tradicionalmente. Y, para ser críticos, los filósofos deben asumir la problemática ético-política que pueda explicar la pobreza, la dominación y la exclusión de buena parte de la población de sus respectivos países, en especial en el Sur (en África, buena parte del Asia y América Latina). Un diálogo crítico filosófico supone filósofos críticos, en el sentido de la “teoría crítica”, que nosotros en América Latina llamamos Filosofía de la Liberación.

La Modernidad europea impactó a las restantes culturas (excepto China, Japón y pocos países más) con el colonialismo. Explotó sus recursos, extrajo información de sus culturas, y desecho aquello que no le era subsumible. Cuando hablamos de *Trans-modernidad* queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana (por ello no puede ser “post-moderno”, porque el postmodernismo es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad). Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida el afirmar lo declarado por la Modernidad como la Exterioridad *desechada, no valorizada, lo “inútil”* de las culturas (“desechos” entre los que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales), y desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas, afirmación y desarrollo llevados a cabo desde sus *propios* recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana. De esta manera la filosofía árabe, en el

30 YABRI, A. (2001). *Op. cit.*, pp. 157-158.

31 *Ibid.*, p. 159.

ejemplo expuesto, puede incorporar la hermenéutica de la filosofía europea, desarrollarla y aplicarla a fin de efectuar nuevas interpretaciones de *El Korán*, que permitirían producir nuevas filosofías política o feminista árabes, dos ejemplos posibles tan necesarias. Sería fruto de la *propia* tradición filosófica árabe, puesta al día por el diálogo inter-filosófico (no sólo con Europa, sino igualmente con América Latina, la India, la China o la filosofía africana), en vista de una *filosofía mundial futura pluriversa*, y por ello *trans-moderna* (lo que supondría, igualmente, ser trans-capitalista en el campo económico).

Por mucho tiempo, quizá siglos, las diversas tradiciones filosóficas seguirán su propio camino, sin embargo, en el horizonte se abre un proyecto mundial analógico de un pluriuniverso *trans-moderno* (que no es simplemente “universal”, ni “post-moderno”). Ahora “otras filosofías” son posibles, porque “otro mundo es posible” –como lo proclama el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, México.



Reconocimiento e Identidad. Diálogo Intercultural

Recognition and Identity. Intercultural Dialog

Flor María ÁVILA HERNÁNDEZ

Luz María MARTÍNEZ DE CORREA

Instituto de Filosofía del Derecho Dr. José Manuel Delgado Ocando.

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

RESUMEN

Taylor y Honneth han enfatizado la importancia del reconocimiento intersubjetivo de la identidad cultural como parte integrante del desarrollo de la autoconciencia moral de los individuos en las sociedades actuales. El multiculturalismo, a través de la categoría clave del «reconocimiento», ha buscado la fundamentación de la nueva legitimación política basándose en el reconocimiento de los derechos culturales. De este modo, el multiculturalismo ha alcanzado dos importantes objetivos: por una parte, la universal e igual dignidad sociocultural de las culturas, y por otro lado el reconocimiento y la tutela de la identidad única de los particulares grupos étnico-culturales. Sin embargo, la filosofía intercultural ha superado los límites del multiculturalismo, y esto ha llevado a Panikkar a definir el diálogo como el arte de conocerse a sí mismo y al otro, como conciencia que ambos conocimientos son incompletos. Nuestra cultura occidental ha estado dominada por diversos mitos, los cuales son más difíciles de cambiar que las ideas. Panikkar indica que el *mythos* tiene una vida más larga, tiene raíces más profundas y sutiles que el *logos* en los individuos. Y enseña cómo algunos mitos colectivos han sido peligrosos, en formas de racismo o de nacionalismo (ariano, hebreo, japonés, blanco, ne-

ABSTRACT

Taylor and Honneth have emphasized the importance of the inter-subjective recognition of cultural identity as an integrating part of the development of moral conscience in individuals in current societies. Multiculturalism, through the key category of «recognition», has sought foundations in the new political legitimation, based on the recognition of cultural rights. In this way, multiculturalism has reached two important objectives: on the one hand, the universal and equal socio-cultural dignity of cultures, and on the other, recognition of the tutelage of the sole identity of a particular ethnic-cultural group. Nevertheless, intercultural philosophy has overcome the limits of multiculturalism, and this has led Panikkar to define dialog as the art of knowing one's self and the other, as awareness that both knowings are incomplete. Our western culture has been dominated by diverse myths, which are more difficult to change than ideas. Panikkar indicates that *mythos* has a longer life and deeper, more subtle roots than *logos* in individuals. He teaches how some collective myths have been dangerous in the forms of racism or nationa-

gro) o de antiterrorismo, entre otros. Según Panikkar, ningún hombre está por encima de su propia cultura, siendo imposible un «contrato cultural» a semejanza del «contrato social». De manera tal que existen confines horizontales y verticales entre las culturas. De esta manera, según Panikkar el diálogo nos lleva a la trascendencia y a la superación de nuestros límites culturales y horizontales. Evidentemente, desde su perspectiva, este diálogo sobrenunciando el diálogo interreligioso, por cuanto el alma de la cultura es la religión.

Palabras clave: Diálogo intercultural, multiculturalismo, cultura, contrato social, diálogo interreligioso.

ism (Aryan, Hebrew, Japanese, white, black) or anti-terrorism, among others. According to Panikkar, no man is above his own culture and a «cultural contract» similar to a «social contract» is impossible. Horizontal and vertical confines exist among cultures. According to Panikkar, dialog leads us to transcendence and the overcoming of our cultural and horizontal limits. Evidently, from his perspective, this dialog includes inter-religious dialog, because the soul of culture is religion.

Key words: intercultural dialog, multiculturalism, culture, social contract, interreligious dialog.

LA IDENTIDAD CULTURAL DEL INDIVIDUO ES UN BIEN A PROTEGER. MULTICULTURALISMO Y LIBERALISMO

La crítica al paradigma liberal ha sido la pretensión de la indiferencia o neutralidad por parte del Estado con respecto a todas las culturas¹. Tal pretensión se ha fundado sobre la falsa concepción liberal que las culturas pueden ser tratadas de la misma manera en que son tratadas las religiones o las preferencias sexuales, es decir, como una elección privada desprovista de tutela de parte del Estado.

La filosofía liberal se ha preocupado principalmente por defender la tradición del reconocimiento del derecho a la cultura, antes que la idea misma de los derechos culturales.

El bien social que protegen los derechos culturales son la autonomía de aquellos que son beneficiados, tampoco siendo una autonomía exclusiva de la esfera particular de los individuos. Esta autonomía presupone el derecho de los propios individuos a participar plenamente de la vida pública, reconocidos en su identidad cultural.

También el sociólogo canadiense Charles Taylor se adhiere a esta tesis, sosteniendo que el liberalismo ha ignorado que la identidad cultural del individuo es un bien o valor fundamental que el Estado tiene que proteger, bajo la premisa de la primacía de la autonomía individual. “La neutralidad liberal se ha entendido así como una defensa de la autonomía individual y de la privacidad en cuanto reducciones de las identificaciones culturales”².

A pesar de esto, Taylor ha hecho una distinción entre dos posibilidades de ser liberal: a) «el modelo procedimental o el liberalismo de los derechos». En este modelo, que es la

1 COLOM GONZÁLEZ, F. (1999). “Las identidades culturales y la dinámica del reconocimiento”, in: *Multiculturalismo. Los Derechos de las minorías culturales*. Res Pública, Instituto Filosofía Universidad, p. 45. En el análisis aquí formulado, se usará el término «cultura» entendido como la forma de ser de un determinado grupo o población, que comprende sus concepciones del mundo y las costumbres. No se utilizará ese término en su sentido clásico, de ascendencia griego-romana, como «desarrollo del espíritu». VANZAN, P. (2002). “La Multiculturalidad”, in: *La Civiltà Cattolica*, 16 de febrero, quincenal, año 153, Volumen I, p. 368.

2 COLOM GONZÁLEZ, F. (1999). *Op. cit.*, p. 45.

versión dominante del liberalismo, fundado sobre la igual dignidad de todos los hombres, tienen prioridad los derechos individuales sobre los objetivos colectivos. Según Taylor, es un modelo que mira con desconfianza los fines colectivos y es hostil hacia las diferencias³.

Al mismo tiempo, es un modelo rígido que puede hacerse impracticable en el futuro⁴, por cuanto descuida el hecho que los diversos horizontes culturales representan las líneas guías para la formación de los consensos en torno a los programas de vida en común en las sociedades multiculturales; b) «el modelo sustancialista del liberalismo», que protege y garantiza la supervivencia de una determinada forma de cultura y la proyecta como un legítimo objetivo colectivo, salvaguarda los derechos fundamentales de los individuos.

EL RECONOCIMIENTO COMO PARTE DE LA DIGNIDAD HUMANA

Autores como Taylor y Honneth han enfatizado la importancia del reconocimiento intersubjetivo de la identidad cultural como parte integrante del desarrollo de la autoconciencia moral de los individuos en las sociedades actuales. Consecuencia de este hecho es que el reconocimiento no puede constituir un bien ni accesorio ni indiferente a la identidad de las personas, dado que su ausencia, o simplemente el desconocimiento, incide negativamente sobre la auto representación de las personas. Además, el rechazo del reconocimiento o el simple desconocimiento, pueden transformarse en formas de opresión⁵.

Taylor ubica la necesidad de reconocimiento en el proyecto de la modernidad, especialmente en la articulación del ideal romántico de la autenticidad y, más recientemente, en la integración de los individuos en las sociedades multiculturales.

En efecto, Taylor considera el reconocimiento como un proceso clave para la auto comprensión de los seres humanos. En otras palabras, el reconocimiento en clave cultural, como necesidad humana, forma parte de la dignidad. “Un reconocimiento adecuado no es tan sólo una cortesía que debemos a nuestros prójimos: es una necesidad humana vital”⁶.

Bajo la perspectiva de Taylor, la formación de la identidad individual es una construcción social y ésta se define esencialmente a través del diálogo. “Mi identidad depende en modo crucial de mis relaciones dialógicas con otros”⁷.

De esta manera, la identidad individual se va descubriendo y modelando a través del diálogo con los demás, mediante la adquisición de un “rico lenguaje expresivo humano”⁸ que el mismo Taylor interpreta en sentido amplio⁹. En este paradigma, en la dinámica de la

3 TAYLOR, C. & HABERMAS, J. (2002). *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milán, p. 48.

4 *Ibid.*, p. 49.

5 *Ibid.*, p. 22.

6 *Ibid.*, p. 10.

7 *Ibid.*, p. 19.

8 *Ibid.*, p. 17.

9 El término lenguaje para C. Taylor comprende el universo expresivo humano, donde están incluidos el arte, el amor y la gestualidad.

identidad individual, hay dos motores propulsores: uno interior, del sí, y el otro, la comunicación y la interacción con los «otros significativos»¹⁰.

Por otra parte, Taylor indica dos condiciones en las sociedades modernas que han propuesto nuevamente el problema de la identidad, y por consiguiente, del reconocimiento. Por una parte, el derrumbamiento de las jerarquías sociales¹¹ como base del honor en las sociedades occidentales, que constituía el criterio por el cual los individuos se reconocían. Y por la otra, la afirmación de una nueva visión de la identidad individual a partir del siglo XVIII¹², junto al ideal de «autenticidad», es decir, de fidelidad a sí mismo. En efecto, desde esta fecha comienzan las reflexiones sobre el ser, se piensa el individuo como ser dotado de un mundo y de profundidad interior.

Bajo esta perspectiva, la conciencia de la necesidad de reconocimiento nace con la modernidad.

LA NECESIDAD DE RECONOCIMIENTO EN LA BASE DE LOS MOVIMIENTOS DE EMANCIPACIÓN Y DE LA POLÍTICA DEL MULTICULTURALISMO

Taylor pone en evidencia que la exigencia de reconocimiento se encuentra en la base de los diversos movimientos sociales, como el feminismo, los diversos movimientos políticos, el nacionalismo y la política propia del multiculturalismo¹³.

Además, el reconocimiento, en la reflexión de Taylor, se desarrolla en dos niveles: uno, en el nivel de la esfera íntima, privada, que implica el diálogo del sí con los otros significativos, el segundo, el de la esfera pública, en el cual revisten particular relieve las políticas del igual reconocimiento¹⁴. En otras palabras, la subjetividad se apertura tanto a la esfera particular como a la pública.

En este escenario, afirma Taylor, la democracia ha introducido una política del igual reconocimiento. Por este motivo, la esfera pública no puede ser indiferente o neutral con respecto a la diversidad cultural.

En efecto, nuestro autor evidencia la existencia de dos políticas que forman parte de la política del igual reconocimiento y que tienen que estar presentes en la esfera pública, a pesar de que puedan entrar en conflicto:¹⁵

- la «política de la igualdad», basada en el supuesto de una igual dignidad de los individuos y que implica una igualdad a nivel de derechos y de sus titulares;

10 Término utilizado por Geroge Herbert Mead en la obra *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934, trad. it. *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Florencia, 1972.

11 TAYLOR, C. & HABERMAS, J. (2002). *Op. cit.*, p. 11.

12 *Ibid.*, p. 12. Taylor hace referencia a la adquisición moderna de la *identidad individualizada*, es decir, aquella identidad mía particular que yo descubro dentro de mí mismo. “Es una noción que nace junto a un ideal, aquel de la fidelidad a sí mismo y a nuestro particular modo de ser, que yo llamaré, siguiendo el brillante ensayo de Lionel Trilling, ideal de la autenticidad”.

13 *Ibid.*, p. 9.

14 *Ibidem.*

15 *Ibid.*, p. 24.

- la «política de la diferencia», que comprende una política de reconocimiento de la identidad irrepetible del individuo y de los grupos, que cuestiona y justifica un tratamiento diferenciado de categorías de persona o grupos a riesgo.

La primera política, es decir aquella de la igualdad, se funda sobre el respeto de la «potencialidad humana universal»,¹⁶ bajo el presupuesto ilustrado kantiano del respeto debido a nuestro *status* de agentes racionales y capaces de gobernar la vida por medio de principios¹⁷. Este caso, según Habermas implica una política de universalización de los derechos subjetivos.

La segunda política, es decir, aquella de la diferencia, comprende la exigencia de asignar a todas las culturas un igual valor. Puede también prever una redefinición del principio de no discriminación, que justifique un tratamiento diferenciado a favor de grupos en posición de desventaja.

CRÍTICAS A TAYLOR

Como fuentes reconstructivas de la adquisición moderna del «reconocimiento», Taylor escoge las meditaciones de Rousseau sobre «*le sentiment de l'existence*», es decir, sobre el contacto íntimo con el sí, como fuente de gozo y de salvación moral¹⁸ y el romanticismo de Herder, con la tesis de la singularidad del individuo (cada hombre tiene su modo original de ser) y el deber de fidelidad al propio ser y al propio pueblo (*Volk*) y por consiguiente, a la propia cultura.

No obstante, la propuesta de Taylor que tiene el mérito de llamar la atención sobre un argumento que para muchos exponentes posee una importancia significativa en el discurso actual sobre los derechos humanos en las sociedades multiculturales, ha sido criticada a causa de su pretensión de suministrar una perspectiva integral reconstructiva filosófico-histórica del reconocimiento, tomando en consideración solamente algunos autores como Agustino, Herder, Rousseau y Hegel, y también por cuanto, la continuación de la idea herderiana de fidelidad de los pueblos a sí mismos, habría podido conducir a una interpretación autoritaria de la Nación.

Otra crítica a esta aproximación, siguiendo a Colom González, está dada por el hecho de que los conflictos del multiculturalismo en su esencia son verdaderos y propiamente conflictos políticos, en la cual la retórica de la cultura tiene una función preponderante. Precisamente, en el discurso político, la cultura sirve para un propósito fundamental en virtud de la profunda carga emocional que comporta. También Habermas sostiene la idea de que, en la lucha entre las identidades colectivas para el reconocimiento, el primer momento de esta confrontación tiene que ser interpretado en clave cultural, en cuanto la lucha tiene que dirigirse a la relación en la esfera pública entre los diversos discursos de autocomprensión de los grupos en igualdad de condiciones.

16 *Ibid*, p. 28. Término utilizado por C. Taylor, referido a la capacidad común de todos los seres humanos.

17 KANT, I. (1968). *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Gruyter, Berlin, p. 434, citado por TAYLOR, C. & HABERMAS (2002). *Op. cit.*, p. 27.

18 Taylor hace referencia a la siguiente obra de Rousseau: “Les rêveries du promeneur solitaire”, in: *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, I., que dice textualmente: “el sentimiento de la existencia, despojado de cualquier otro afecto, por sí mismo entrega un precioso estado de desasosiego y de paz, que sería suficiente para que la existencia se feliz y dulce...” p. 104.

Además, no todos los movimientos sociales que exigen una «política de la identidad», corresponden a verdaderas y propias reivindicaciones en el plano cultural¹⁹.

Por otra parte, es importante resaltar una aguda reflexión de Habermas, con respecto al modelo de los derechos colectivos promovido por Taylor. En efecto, los derechos colectivos concebidos como derechos subjetivos, no son la solución a la problemática de la necesidad de reconocimiento en las sociedades actuales, ni a la supervivencia de las culturas, por una parte, porque su reconocimiento no considera el procedimiento dinámico y evolutivo de las culturas, al contrario se les fosiliza, siendo ellos mismos sujetos a continuas revisiones, y del otro porque podría lesionar el derecho de criticar y de reflexionar que tiene que tener cada individuo respecto a la propia cultura de pertenencia.

La otra crítica formulada a la política del multiculturalismo, la cual contiene en sí la categoría del reconocimiento, ha sido formulada por los sostenedores de la interculturalidad.

Según esta dirección filosófica, el multiculturalismo, a través de la categoría clave del «reconocimiento», ha buscado la fundamentación de la nueva legitimación política basándose en el reconocimiento de los derechos culturales. De este modo, el multiculturalismo ha alcanzado dos importantes objetivos: por una parte, la universal e igual dignidad sociocultural de las culturas, y por otro lado el reconocimiento y la tutela de la identidad única de los particulares grupos étnico-culturales²⁰.

A pesar de esto, el reconocimiento se convierte en clave personalista, esto es, entendida en forma subjetivista. De este modo, se afrontan las diversidades étnico-culturales “estableciendo la analogía entre la percepción que los individuos tienen de sí y de los demás, y aquella de las culturas a su interior y en la interacción con el otro”²¹.

Del mismo modo, el multiculturalismo ha buscado una calle intermedia entre “un reconocimiento homogenizante, que apetece a todos en el gris uniforme y un reconocimiento aislante, que simplemente acepta y tutela varios colores, pero teniéndolos separados”²², relegados dentro de criterios etnocéntricos.

Lo que el multiculturalismo ignora es la perspectiva del cruce entre las diversas identidades y la posibilidad de mutua fecundación de los individuos y grupos, es decir, el momento comunicativo-transformativo de los individuos y de los grupos, tomando en consideración el mismo dinamismo de las culturas. En este sentido, el multiculturalismo permanece en la primera fase descriptiva de una realidad donde tienen que convivir forzosamente diversas culturas, de modo tal que se detienen en la contemplación de una realidad ya no homogénea, ofreciendo un modelo de coexistencia pacífico entre culturas a través de las políticas del igual y del diferenciado reconocimiento.

19 COLOM GONZÁLEZ, F. (1999). *Op. cit.*, p. 41.

20 Cfr. VANZAN P (2002). *Op. cit.*, p. 396.

21 *Ibidem*.

22 *Ibid.*, p. 370.

RECONOCIMIENTO, IDENTIDADES COLECTIVAS Y GLOBALIZACIÓN

La coexistencia de una pluralidad de identidades culturales, no sólo a nivel de los diversos grupos en las sociedades actuales, sino al mismo tiempo en el individuo, representa una conciencia adquirida por la antropología cultural contemporánea²³.

La teoría política actual evidencia el cambio de la fuente de legitimidad del poder y del ordenamiento jurídico en las sociedades multiculturales. En este sentido, poder y ordenamiento jurídico no son más legitimados sobre la base de la identidad nacional, sino sobre el reconocimiento del valor y autenticidad de las formas particulares de ser de los grupos, a través del procedimiento democrático y la producción jurídica. Esta última incluye la formación del sistema de los derechos humanos y su efectiva aplicación.

Además, han sido los sociólogos a resaltar la importancia de la identidad para el individuo, y han sido analizadas las importantes contribuciones de Taylor y Habermas. Queremos añadir igualmente que la identidad implica estabilidad, fidelidad, rigidez, un horizonte de previsibilidad²⁴, en la cual los individuos pueden prever aproximadamente el resultado de sus acciones, frente a las amenazas exteriores.

Bajo esta perspectiva, las identidades colectivas representan el vínculo de pertenencia del individuo al grupo, de cohesión vital entre seres humanos, un vínculo que define un sistema de valores que orientan la acción de los individuos²⁵.

Sin embargo, las identidades se enfrentan a desafíos internos y externos. Frente a estos desafíos, ellas pueden reaccionar en múltiples direcciones: pueden asimilarse, conquistar o transformarse.

Entre los desafíos exteriores de las identidades, podemos señalar la globalización.

La globalización, si por una parte ha unido al mundo en una red gigantesca de comunicaciones, mercados comunes y organizaciones, a través de lenguajes naturales o códigos especiales, como dinero y derechos²⁶, principalmente, por la otra, hasta ahora, no ha comportado la creación de esferas públicas políticas y de conjunción intersubjetiva de mundos.

A pesar de la expansión del mundo comunicativo humano, que ha extendido su potencialidad a través de los intercambios de información y de ideas en forma amplísima y veloz, la globalización no tiende a crear espacios significativos de comunicación entre hombres.

La lógica de la globalización es la red anónima, los actores son los mercados y los individuos en masa, sin identidad, sin particularidad, donde sólo hay la posibilidad para los individuos de reconocerse recíprocamente como agentes de mercado o de consumo.

23 Para profundizar, véase el artículo DI CRISTOFARO, G. (2002). "I Diritti Umani: Dalla dichiarazione ai processi di inculturazione dei diritti umani", in: *Per una cultura dei diritti umani*. Francoangeli, Milán, p. 46.

24 WIEVIORKA, M. (2002). *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*. Editorial Laterza, p. 150.

25 *Ibid.*, p. 133.

26 HABERMAS, J. *L'inclusione dell'altro*. Feltrinelli, Milán. p. 134.

Bajo esta perspectiva, los derechos de reconocimiento de las «formas particulares y peculiares del ser» de las personas, como individuo y comunidad, pretenden satisfacer la necesidad de autoconservación de individuos y grupos y de supervivencia de las culturas, como mecanismo defensivo, frente a la amenaza de la potencia homogeneizante de la globalización de la vida humana. Por otra parte, es interesante la idea propuesta por el mismo Habermas a partir de la cual la globalización ha incrementado la expansión de la conciencia de los actores sociales²⁷ y esta misma expansión ha llevado también a la conciencia del valor de la propia identidad cultural en una sociedad fragmentada.

Esta explosión por las reivindicaciones de la identidad, ha llevado a algunos sociólogos del derecho a identificar esta etapa histórica como «la fase de los derechos a la identidad» “caracterizada precisamente por la carrera hacia la especificación: no más seres humanos, sino hombres y mujeres; jóvenes y viejos; niños, adolescentes, jóvenes, adultos, sanos y enfermos; sanos pero inclinados a escogencias personales, ideológicas y culturales cualitativamente diferenciadas; enfermos afectados por enfermedades crónicas o incapacitados igualmente cualitativamente diferenciadas; etcétera”.²⁸

Esta fase incluye en la misma tendencia el proceso de especificación de los derechos humanos.

RECONOCIMIENTO Y DIÁLOGO INTERCULTURAL

La aproximación de la filosofía intercultural nos ofrece algunos instrumentos metodológicos adecuados para comprender la categoría del reconocimiento en las sociedades de hoy, sobre la propuesta del «diálogo intercultural».

Bajo esta perspectiva, la interculturalidad constituye una superación del multiculturalismo, entendido como “descriptiva de la experiencia de las culturas en las sociedades actuales”, a través del encuentro amoroso entre hombres de diversas experiencias y tradiciones culturales. El encuentro no es más lucha, dominio, asimilación o exclusión, sino diálogo. Lo universal es la experiencia comunicativa humana.

En efecto, el diálogo intercultural es una propuesta encuadrada en la filosofía intercultural, hoy ampliamente difundida y en plena evolución.²⁹ La filosofía intercultural forma parte de las transformaciones que se verifican en la actividad filosófica, especialmente con respecto al desafío de la convivencia pacífica y solidaria.

27 El sociólogo del derecho, Vincenzo Ferrari, evidencia que la revolución tecnológica ha hecho casi mecánicas nuestras elecciones de vida, y aunque se multipliquen las *chances* al mismo tiempo se produce una rápida estandarización de las costumbres y de los estilos de vida y en un mundo de imágenes intencionalmente seleccionadas originariamente. Cfr. FERRARI, V. (1995). *Giustizia e diritti umani*. Francoangeli, Milano, p. 147.

28 *Ibid*

29 El movimiento inspirado a la filosofía intercultural se introduce en el ámbito de la antropología, de la comunicación, del derecho, de la educación, de la filología, de la pedagogía, de la psicología y de la teología. Para profundizar, leer FORNET BETANCOURT, R. (s/f.a). “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, In: <http://www.filosofiapolitica.it/Testi/Ipotesi,%20limiti%20e%20portata%20della%20filosofia%20interculturale.pdf>.

Esta filosofía propone la búsqueda de orientaciones culturales que permitan una manifestación polifónica de la filosofía a través del universo de las culturas. Al mismo tiempo, promueve una relectura de la filosofía tomando en consideración y revalorizando los diversos contextos culturales como universos específicos de lo humano.

La revalorización de los rasgos identificadores de las culturas implica el reconocimiento de la tradición como historia que condiciona el modo de ser del hombre y su interpretación del mundo, y al mismo tiempo, permite evidenciar las huellas culturales a las cuales el hombre puede renunciar sin perderse a sí mismo.

La filosofía intercultural, como afirma Panikkar, es constructiva y postula el aprendizaje del mundo a partir de los saberes ancestrales y prácticos de los diversos contextos culturales. En tal modo, la filosofía intercultural concibe el contexto cultural como un horizonte hermenéutico y no simplemente como un lugar o región geográfica³⁰. Además, la universalidad es propuesta no más como confrontación dialéctica entre universalidad y particularidad, es decir, como polo en oposición, sino a través de la conciencia sobre la «universalidad del diálogo», entendido éste último como esfuerzo de traducción y de interpretación de las experiencias fundadoras de las culturas. En este sentido, la universalidad no es *a priori* dialéctica, sino proceso comunicativo polifónico entre hombres.

Así lo ilustra Fonet-Betancourt: “La filosofía intercultural prefiere replantear la cuestión de la universalidad sustituyendo la dialéctica de la tensión entre lo universal y lo particular por el cultivo del diálogo entre universos contextuales que testimonian su voluntad de universalidad con la práctica de la comunicación, por ser justo ejercicio contextual que busca transmitir las experiencias y referencias fundantes de sus universos específicos, es ante todo un esfuerzo de traducción. Los universos culturales se traducen y traduciéndose unos a otros van generando universalidad”³¹.

Además, la razón filosófica, el *logos* viene propuesto nuevamente a partir del diálogo entre los diversos universos culturales y las prácticas culturales de la humanidad, de hoy y del pasado. En este sentido, el *logos* es enriquecido no solamente con la dimensión del *ethos* sino del *pathos*³².

Para la filosofía intercultural, la globalización es concebida no como un contexto de nuestras vidas actuales o como un contexto de contextos, sino que es interpretada como un estadio de vida que conduce y condiciona al individuo a una forma particular de vida. De este modo, la globalización promueve un individuo sistémico en una sociedad funcional, sin proximidad, sin historia y sin comunidad, sumergido en una realidad virtual artificiosa³³.

Por otro lado, las estrategias de la globalización arrojan al hombre en una red, donde se convierte en destinatario indiferenciado de una serie de mensajes que no necesariamente logran comunicarle con los demás hombres en el sentido de sujetos que se reconocen recíprocamente.

30 Cfr. FONET BETANCOURT, R. (s/f.b). “La inmigración en contexto de globalización como diálogo intercultural”, in: <http://www.filosofiapolitica.it/Testi/La%20inmigraci%C3%B3n.pdf>, p. 4.

31 FONET BETANCOURT, R. (s/f.a). *Op. cit.*, p. 7.

32 FONET BETANCOURT, R. (s/f.b). *Op. cit.*, p. 6.

33 *Ibid.*, p. 12.

Otros defensores de la interculturalidad, ponen en evidencia que el proceso en acto de mundialización en las sociedades actuales, acentúa la relación contrapuesta entre lo global y lo local, entre el universalismo y el particularismo. En este ámbito, los derechos humanos son percibidos como universalidades en términos alternativos y casi opuestos a lo particular, local o específico³⁴.

Por otra parte, la mundialización como proceso ha ampliado el horizonte de referencia de los individuos, arrojándolos en una realidad multimedial y tecnológica que modifica, como afirma De Cristofaro, las percepciones de proximidad/lejanía, pertinencia/aferencia, posibilidad/imposibilidad, intimidad/extrañeza, creando la urgencia y necesidad de una educación intercultural. Experimentamos, en consecuencia, una «*transición cultural acelerada*»³⁵ que es la base de conflictos, contradicciones e incertidumbres³⁶.

Al mismo tiempo, la interculturalidad evidencia la necesidad perentoria de redefinir términos como cultura, raza, ciudadanía, comunidad y pueblo.

LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL COMO SUPERACIÓN DEL MULTICULTURALISMO

La interculturalidad permite superar el dato descriptivo del multiculturalismo, de coexistencia y tensión entre diversas culturas que se perciben en oposición, antagónicas, en lucha, donde una cultura se constituye como la dominante y la otra resulta dominada. En efecto, en el moderno lenguaje de la globalización, el *localismo global* refleja la victoria de una cultura sobre otra, dado que implica un proceso cultural por medio del cual una cultura local hegemónica come y domina a otras culturas subordinadas.

LA INTERCULTURALIDAD COMO “ANTROPOLOGÍA DE LA RECIPROCIDAD”

La propuesta de la interculturalidad es «la antropología de la reciprocidad», que implica la comunicación-transformación de los sujetos agentes dialogantes y la gestión de las culturas a través de compromisos recíprocos³⁷ y relaciones dialógicas si bien diversas, pero interdependientes.

La interculturalidad reivindica la dimensión de la reciprocidad, entendiendo por ésta el respeto de los respectivos puntos de vista de los sujetos del diálogo, de su diversidad y la conciencia de su interdependencia.

Se señala como ejemplo histórico de la interculturalidad el «mestizaje cultural» que apareció con el encuentro de los dos mundos (España y América), es decir, la formación de una nueva identidad emanada del diálogo entre las culturas.

34 El corpus de los derechos humanos se muestra “...es decir, como una realidad supranacional con escasos puntos de unión con personas, estados, comunidades *mirando* la convicción de su eficacia.” Vid., DE CRISTOFARO, G. (2002). *Op. cit.*, p. 52. Esta contraposición entre el universal y el particular, ha sido destacada por los sostenedores del Asian values en la Conferencia de Bangkok, en el sentido de intentar la afirmación de sus valores culturales.

35 *Ibid.*, p. 46.

36 *Ibid.*, p. 47.

37 *Ibid.*, p. 46.

Como afirma Vanzan en el multiculturalismo no se produce una verdadera transformación de los protagonistas, “más bien el afirmarse o el sucumbir de las respectivas posiciones”³⁸. Mientras que en el mestizaje, en cambio, la relación es una y trina: el uno, el otro y aquel que nace del encuentro³⁹.

Al mismo tiempo, la antropología intercultural resalta y enfatiza la vocación intercultural del hombre al recordarle su naturaleza de peregrino de la humanidad, que encuentra el ejemplo más importante en la figura del inmigrante.

En este sentido, la antropología intercultural es una antropología de la convivencia y de la hospitalidad, en el sentido de voluntad de apertura. El diálogo es en esta forma, práctica de acogida y de justicia⁴⁰. El diálogo se transforma en ejercicio de proximidad, dimensión del amor o del espíritu.

“La interculturalidad se convierte, en efecto, en un terreno de negociaciones, de percepciones de realidades tomadas en su diversidad, experiencia como riqueza de flujos comunicativos a través de los cuales establecer relaciones, intercambios y procesos de crecimiento y de cooperación, en una palabra, enriquecer más de significados la palabra que a todos nos une: humanidad”⁴¹.

EL «DIÁLOGO DIALOGAL». EL «PENSAMIENTO SIMBÓLICO»

Según Panikkar, es posible afrontar la interculturalidad, a través de tres diversas aproximaciones:

1) La interculturalidad basándose en una «verdad absoluta» que sirva de criterio para juzgar las diversas culturas. “Existe una Verdad, una Realidad, un Absoluto que nos proporciona la norma y el criterio para valorar todas las culturas”⁴². Éste es el criterio sostenido por D’Agostino, en el sentido de la posibilidad de llegar a un pensamiento revelador, esto es, de una filosofía que sea capaz de sustraerse al condicionamiento cultural⁴³. En efecto, este autor hace sus reflexiones tomando en consideración la propuesta de Chiavacci⁴⁴: “Existe una apelación a un valor, al valor del hombre como valor radical, que se transforma en juicio moral sobre la cultura. Que exista una experiencia moral profunda, presente en cada hombre, anterior a todo condicionamiento cultural, raíz de cada reacción a ello, que permite hablar todavía de ideales humanitarios, de derechos del hombre, de justicia, de paz, es algo que tiene que ser asumido si no se quiere perder toda originalidad del individuo”. Esta perspectiva implica renunciar a la absolutización de las culturas. Pero el mismo Panikkar aclara que esta Verdad puede proceder bien sea de la teología (como por ejemplo, la teología del cumplimiento), de la filosofía (como *opus rationis*) analizado anteriormente, del ámbito científico (por ejemplo,

38 VANZAN, P (2002). *Op. cit.*, p. 374.

39 *Ibid.*

40 Cfr. FORNET-BETANCOURT, R. (s/f.b). *Op. cit.*, p. 25.

41 DE CRISTOFARO, G. (2002). *Op. cit.*, p. 50.

42 PANIKKAR, R. (2002). *Pace e Interculturalità. Una riflessione filosofica*. Jaca Book, p. 32.

43 D’AGOSTINO, F (1996). «Pluralità delle culture e universalità dei diritti», in: *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*. G. Giappichelli Editore, Recta Ratio, p. 37.

44 «Teología morale». Vol. II. *Complementi di morale generale*. Assisi 1980, p. 141.

de la teoría de la evolución), de la política (con la globalización o con el criterio de la mayoría), pero siempre constituyen criterios supraculturales⁴⁵.

2) La interculturalidad basándose en la identificación de un canon supracultural, descubierto por la razón y útil al fin de valorar las diversas culturas⁴⁶. “Hay una Verdad metafísica, pero este Absoluto, asume aspectos diferentes en las diversas culturas”. Según esta perspectiva, cada cultura ofrece diversas respuestas a problemáticas comunes de los hombres, a las grandes preguntas sobre la existencia, sobre la felicidad y sobre la realidad. El problema se presenta, según Panikkar, en cómo coordinar todas estas respuestas si, al mismo tiempo, cada cultura tiene la pretensión de la verdad. Por otro lado, la filosofía se presenta inadecuada, en el sentido de reducirse a una especie de axiomática o álgebra, por cuanto de lo que se trata es de proponer nuevamente su sentido originario de «*philosophia*» o amor por el conocimiento.

3) La interculturalidad, basándose en la relatividad cultural, es un punto intermedio entre el absolutismo cultural, y el relativismo⁴⁷. Ésta es la posición propuesta por Panikkar, esto es, de la filosofía intercultural. De este modo, rechaza la búsqueda de criterios absolutos o supraculturales y se propone «el diálogo dialogal», entendido como apertura al otro. El instrumento para este diálogo es «el pensamiento simbólico» y no el conceptual predominante en Occidente. “No tenemos un criterio absoluto y la interculturalidad nos vuelve escépticos en cuanto a la posibilidad de un consentimiento, una especie de «contrato cultural» paralelo al social, porque tal consentimiento es posible sólo dentro de un mito y cada cultura vive en su mito”⁴⁸.

De esta manera, partiendo de la base de la plena conciencia con respecto a las incomprendiones y a la dificultad de comunicación entre las diversas culturas, el teólogo español sugiere el *diálogo dialogal* como un encuentro fecundo entre hombres⁴⁹ y no exclusivamente entre culturas. Este diálogo tiene como objeto los dogmas, los mitos y las opiniones de fondo de las culturas⁵⁰.

Este diálogo dialogal, en el cual “las reglas del diálogo no se presuponen unilateralmente, ni se dan por descontadas a priori sin haberlas establecidos en el diálogo mismo”⁵¹.

Del mismo modo, implica renunciar a la lógica parmenidea según la cual el pensamiento es superior⁵² al Ser y liberarse de los límites de las estructuras conceptuales, para llevar el diálogo al ámbito más fecundo del espíritu. Las reglas son, más que reglamentos de procedimiento, actitudes existenciales.

45 Cfr. D'AGOSTINO, F. (1996). *Op. cit.*, p. 33.

46 PANIKKAR, R. (2002). *Op. cit.*, p. 34.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*.

49 *Ibid.*, p. 57.

50 *Ibid.*, p. 23.

51 *Ibid.*, p. 41.

52 En la lógica parmenidea, el ser se identifica con el pensar. El ser es el eterno que se identifica con el todo idéntico. El ser, que es atemporal y estático, es el camino de la verdad, contrapuesta al camino de la apariencia plausible o *doxa* y al camino del error, este último caracterizado por sentidos y movimientos.

De este modo, el ritmo del diálogo no es dialéctico, en el sentido de una lucha entre ideas o conceptos, si no que se desarrolla en la “ágora espiritual del encuentro de dos seres que hablan, escuchan y que, se espera, están conscientes de ser más que «máquinas pensantes» o res cogitans”⁵³.

El diálogo entendido no como lucha entre argumentos, evidencia que su objetivo no es convencer con argumentos al interlocutor, sino el intercambio de experiencias auténticas de vida.

Sobre el diálogo dialogal, expresa con sabiduría Panikkar, “el diálogo dialogal entre los hombres, porque ningún hombre es una mónada autosuficiente. No es un diálogo para llegar a una solución, sino un diálogo para ser, porque yo no soy sin el otro. Esse est co-esse”⁵⁴.

En el diálogo, el hombre experimenta la propia existencia humana de ser para el otro.

El diálogo dialogal tiene como objeto «las palabras», sobre todo aquellas que puedan tener una validez transcultural. Y en este sentido, las palabras son entendidas como símbolos, como una realidad pluridimensional. Sabiamente afirma Panikkar “la palabra es la cuaternidad formada del hablante, de aquel sobre el cual se habla, de aquello que se dice y del sonido material”⁵⁵.

“La palabra no es tan solo un instrumento de comunicación, sino algo que pertenece a la misma naturaleza del hombre. La palabra misma es el mediador, como nos dicen los Veda y el evangelio de Juan”⁵⁶.

Basándose en el presupuesto que cada interlocutor es un mundo, el diálogo implica la apertura al otro así como el reconocimiento de sus propios límites. Comprende en sí conocer al otro como *Alter*⁵⁷, como sí mismo, como mi complemento, a través del amor⁵⁸. Pero el encuentro con el otro nos hace revelar también nuestro propio *mythos*, *l’altera pars* de nosotros mismos⁵⁹.

Esto ha llevado a Panikkar a definir el diálogo como el arte de conocerse a sí mismo y al otro, como conciencia que ambos conocimientos son incompletos⁶⁰.

Las ideas son más sencillas de cambiar que los mitos. Nuestro autor indica que el *mythos* tiene una vida más larga, tiene raíces más profundas y sutiles que el *logos* en los indi-

53 PANIKKAR, R. (2002). *Op. cit.*, p. 44.

54 PANIKKAR, R. (1993). *Paz y desarme cultural*. Editorial Sal Terrae, España.

55 PANIKKAR, R. (2002). *Op. cit.*, p. 54.

56 *Ibid.*, p. 56.

57 *Ibid.*, p. 62. Panikkar advierte la diferencia sustancial entre *Alter* y *Alius* a los fines de un enfoque adecuado por nuestro interlocutor del diálogo. “A causa del *mythos* del moderno individualismo occidental, muchos lenguajes europeos no hacen distinción entre las dos palabras latinas *alius-aud* y *alter-a-um* (*ali-teru*), traducidas ambas como «otro». Si Dios es un *Alter* y no un *Alius*, esto implica que Dios es el otro (parte, lado, aspecto, ser, creador...) de nosotros. Si el «*altro*» hombre es un extranjero, un «otro» debemos resignarnos a aquello que hemos dicho sobre la imposibilidad de conocer «el otro» como «otro» (*aliud*). Si otro hombre es mi prójimo, un otro (*alter*), entonces yo puedo conocer al otro como la otra parte de mi mismo y completar mi autoconocimiento”.

58 *Ibid.*, p. 63.

59 *Ibid.*, p. 72.

60 PANIKKAR, R. (1993). *Op. cit.*, p. 174.

viduos. Y enseña como algunos mitos colectivos han sido peligrosos, en formas de racismo o de nacionalismo (ariano, hebreo, japonés, blanco, negro) o de antiterrorismo, entre otros.

De esta manera, el diálogo nos lleva a la trascendencia y a la superación de nuestros límites. Evidentemente, desde la perspectiva de Panikkar, este diálogo sobrentiende el diálogo interreligioso, por cuanto el alma de la cultura es la religión.

La filosofía intercultural de Panikkar es una filosofía basada en la naturaleza pluralista de la humanidad⁶¹, que permite identificar los límites horizontales y verticales de las culturas, por lo que nos enseña la tolerancia y a comprender la contingencia humana⁶².

EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS

Los derechos tienen un lenguaje jurídico y los derechos humanos existen y se manifiestan con un lenguaje específico.

Se ha ilustrado en los capítulos precedentes, gracias a las contribuciones del praxeologismo, que los derechos humanos resultan ser en su estructura derechos subjetivos y constituyen parte del sistema de las Instituciones. En consecuencia, sin lugar a dudas, los derechos humanos no se pueden identificar con el lenguaje, sin embargo esto no descuida el hecho de que éstos poseen un lenguaje natural propio y la comprensión adecuada de éste, es decir, un estudio pormenorizado del lenguaje, de una «lingüística» de los derechos, puede ser útil para la comprensión de los diversos universos de sentido de los derechos humanos.

Bajo esta perspectiva, el análisis lingüístico, que tendría como horizonte el establecimiento de las diversas relaciones semánticas de las palabras, es decir, la identificación de una esfera semántica de las palabras más utilizadas por los derechos así como el análisis estructural de un eventual «sistema lingüístico» de los derechos humanos⁶³ o de los diversos sistemas lingüísticos. Ha sido el filósofo del derecho español Pérez Luño quien advirtió el desarrollo de una *lingüística de los derechos*, actualmente en estado embrionario⁶⁴. Por otra parte, más que estar frente a una doctrina con premisas conclusivas y exhaustivas sobre la relación entre lenguaje y derecho, en lo particular, lenguaje y derechos humanos, estamos frente a la formulación de hipótesis de trabajo para ulteriores desarrollos.

El investigador francés Jean-Bernard Marie ha expresado la idea que, al apoyarse los derechos humanos en un particular lenguaje, las palabras de este lenguaje pueden ser de ayuda para la comprensión de su naturaleza. “Los derechos humanos no constituyen realidades inmediatamente palpables y directamente perceptibles como los objetos del mundo físico: los derechos humanos «se conciben», «se reivindican», «se respetan», «se violan» o se «sancionan», pero no se encuentran nunca, porque no son objetos materiales. Esto no significa que no existan, prueba de ello es que se expresan continuamente en el lenguaje”⁶⁵.

61 PANIKKAR, R. (2002). *Op. cit.*, p. 77.

62 *Ibid*, p. 71.

63 PEREZ LUÑO, A. (1965). *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid, 5ª edición. Editorial Tecnos, p. 47.

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*.

Al mismo tiempo, a juicio del filósofo Pérez Luño, un análisis lingüístico de los derechos humanos tendría que ser emprendido de manera complementaria con el análisis estructural, la informática y la filosofía analítica.

En este mismo orden de ideas, la filosofía analítica ha fundado las bases para el estudio de la relación entre el lenguaje y la realidad. También en el ámbito de la filosofía del derecho, la relación entre derecho y lenguaje no ha sido entendida en forma unívoca por la doctrina.

Por otra parte, tenemos los autores nominalistas que han identificado el derecho con una forma particular del lenguaje. Se recuerda en caso a David Hume en el *Treatise on human nature* que identifica la entidad jurídica con la entidad lingüística. Al respecto, señala Kaufmann, en su libro *Filosofía del derecho y hermenéutica*, “el derecho es un sistema de signos, gracias a los cuales nosotros entendemos la competencia y la dislocación más eficaz para determinar cualidades no reales consideradas por las comunidades como importantes... Las normas del derecho serían las propuestas para la constitución de un lenguaje pragmático, útil, una técnica comunicativa para superar las divergencias y para la comprensión de quienes, también enemigos, viven en el mismo grupo social”⁶⁶.

Es el mismo Kauffmann a rechazar la posición de Hume, considerando solamente útil para la comprensión del lenguaje jurídico, el presupuesto que “el derecho se da en el y con el lenguaje”⁶⁷.

También Kaufmann enfatiza en las dos tendencias presentes en la filosofía del lenguaje: ambos representantes de Wittgenstein: el Wittgenstein del *Tractatus...* y aquel del *Philosophische Untersuchungen*⁶⁸.

La primera tendencia está comprometida con la construcción de una lengua ideal, de un lenguaje formal, artificial, “en el cual puedan usarse sólo símbolos unívocos”. Bajo esta perspectiva, para Wittgenstein, “el lenguaje es una representación proyectiva de la realidad”⁶⁹, siendo la representación un modelo de la realidad.

La segunda tendencia tiene como objetivo purificar el lenguaje de las oscuridades conceptuales, de manera que las palabras puedan ser entendidas en su verdadero significado original. La tarea del lenguaje es purificar *la filosofía, ésta es concebida como “una batalla contra el encantamiento de nuestro intelecto, a través de nuestro lenguaje”*⁷⁰.

Frente a estas dos corrientes, Kaufmann llega a la conclusión que el lenguaje, comprendido el jurídico, siempre es «bidimensional»⁷¹: -la dimensión «racional-categorica» del lenguaje, caracterizada por la exactitud y la univocidad-formal-lógica, y la dimensión «metafórico-intencional», caracterizada por el simbolismo y la plurivocidad.

66 KAUFMANN, A. (2003). *Filosofía del diritto ed ermeneutica*. Bajo la dirección de G. Marino, Milán, Giuffrè, p. 178.

67 *Ibid.*, p. 175.

68 *Ibid.*, p. 180.

69 REALE, G. & ANTISERI, D. (1988). *La filosofia nel suo sviluppo storico*. n° 3 «Dal Romanticismo ai giorni nostri», editoriale La Scuola, p. 398.

70 *Ibid.*, p. 402.

71 KAUFMANN, A. (2003). *Op. cit.*, p. 181.

“La lengua viva se mueve continuamente sobre dos planos, uno horizontal o lineal y uno vertical o trascendental. El primero está referido a la dimensión racional-categorica del lenguaje, con una lengua digital: aquella de la univocidad formal-lógica y de la exactitud, para obtenerse a través de la abstracción y del recurso a reglas lingüísticas, en determinadas circunstancias con la utilización de lenguajes artificiales (función operativa o designativa de la lengua)”⁷².

Kaufmann atribuye a la lengua digital el carácter de ser una lengua meramente reproductiva, con una función operacional y designativa, mientras que la lengua analógica, que se mueve en el plano vertical, es productiva e innovadora, con una función comunicativo-simbólica.

Estas dos dimensiones están presentes en el lenguaje natural de los individuos, pero puede prevalecer la una sobre la otra.

Profundizando sobre la naturaleza del lenguaje jurídico, Kaufmann llega a la conclusión que el lenguaje jurídico es una «lengua jurídica especializada», que presenta también el carácter bidimensional ⁷³ del lenguaje natural.

No obstante Kaufmann haya determinado el carácter bidimensional tanto del lenguaje natural como del lenguaje jurídico, establece las diferenciaciones entre estos dos: “El uno es, en la comparación, concreto, el otro abstracto; en uno de ellos está en primer plano la figura, la imagen, en el otro, el signo, el concepto; el uno es más rico de contenido y tiene en consecuencia mayor valor informativo, el otro es más exigente en la forma y tiene entonces mayor valor operacional”⁷⁴.

Seguidamente Kauffmann afirmará que estos dos mundos con sus dos lenguajes, se mueven siempre conjuntamente y no pueden ser concebidos como separados.

Kaufmann también observa la intencionalidad del lenguaje de las leyes de actuarse como abstracciones, conceptos, de manera unívoca y unidimensional, a pesar de esto, es en el momento creativo de la aplicación de la norma por parte del juez, entendido este último como el mediador entre el lenguaje común y el lenguaje jurídico-técnico de las normas, que la intencionalidad se revierte en la concreción del lenguaje natural, en su propia dimensión metafórico-categorica.

LA «DUCTILIDAD» Y LA «FLEXIBILIDAD» DEL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS

Es importante indicar que el lenguaje de los derechos humanos ha sido descrito como un lenguaje dúctil⁷⁵.

72 *Ibidem*.

73 *Ibid*, p. 182. Kaufmann niega que el lenguaje jurídico sea un lenguaje científico por cuanto ni la semántica ni la sintaxis del derecho se fundan bajo reglas específicas. Por otro lado, el lenguaje jurídico tampoco es un lenguaje técnico.

74 *Ibidem*.

75 *Ibid.*, p. 148.

En efecto, Baccelli sostiene la tesis que, no obstante el lenguaje de los derechos humanos tenga un determinado origen y desarrollo histórico⁷⁶, no significa que no pueda desempeñar una función importante fuera de su contexto de origen.

“La afirmación activa de los derechos, su reivindicación, es una característica peculiar de la experiencia jurídica moderna, que la enriquece bien sea en el plano simbólico bien sea en el plano normativo”⁷⁷.

Por otra parte, el mismo autor atribuye al lenguaje de los derechos una «*fuera expansiva*»⁷⁸, es decir, una gran potencialidad de adaptarse a múltiples situaciones y lugares, constituyendo también ésta una característica locuaz de la flexibilidad del mismo lenguaje. Bacelli afirma como tesis central que, es particularmente en el elemento activista de los derechos humanos, donde se puede encontrar el carácter tendencialmente universal de los derechos⁷⁹.

FUNCIONES DEL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS

Al lenguaje natural le han sido atribuidas diversas funciones: expresiva, denotativa operativa, informativa y social⁸⁰.

En su función comunicativa, Kaufmann observa que el lenguaje sirve para intercambiar experiencias e informaciones⁸¹ entre los seres humanos, lo cual crea comunidad. Y las comunidades son formadas, desarrolladas y consolidadas gracias al hecho comunicativo. “Las comunidades humanas nacen también, aunque no exclusivamente, sobre todo por la conjunción de enlaces comunicativos, son comunidades a través del lenguaje”⁸².

De este modo, Kaufmann trae a la luz la estrecha relación entre comunidad y lenguaje, relación intuida aguda y anteriormente en el siglo XVI, por uno de los máximos representantes de la escolástica española, Francisco de Vitoria. Ahora bien, el teólogo español ubica la comunicación humana en el contexto del derecho natural.

Para De Vitoria, la comunicación es un hecho natural así como lo es la sociedad. En consecuencia, es la comunicación, la condición fundadora de la sociabilidad humana, y ésta halla su expresión natural en el lenguaje.

“Desde la comunicación y en la comunicación hallan fundamento todas las formas de la sociabilidad en sus diversos grados y con sus propias finalidades, y en modo especial, se desarrolla la comunidad política, señalada por el autor como la más adecuada y conveniente al hombre: «Cum itaque humanae societates propter hunc finem constitutae sint, sci-

76 BACCELLI, L. (1999). *Il particolarismo dei diritti, poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*. Carocci editori, p. 145.

77 *Ibidem*.

78 *Ibid.*, p. 148.

79 *Ibid.*, p. 158.

80 KAUFMANN, A. (2003). *Op. cit.*, p. 183.

81 *Ibidem*.

82 *Ibidem*.

licet ut alter alterius onera portaret, et inter omnes societates societas civilis ea sit in qua commodius homines necessitatibus subveniant»⁸³.

En el mundo de las diversas alternativas de encuentro entre los hombres, con la posibilidad de instauración de las relaciones de amistad-enemistad, De Vitoria defiende la amistad. “El hombre es para el otro no ya el lobo hobbesiano, ni el Dios espinosiano, sino su prójimo”⁸⁴.

Es esta esencia comunicativa, compartida por todos los hombres, es decir, este «logos comunicativo», la base del reconocimiento del otro como semejante comunicante, que, al mismo tiempo, implica la igual dignidad de los sujetos del diálogo. Este razonamiento conducirá a De Vitoria a defender la dignidad de las poblaciones americanas, de los indios, respecto a los conquistadores españoles. De esta manera, De Vitoria reconoce la humanidad de cada hombre y la misma libertad e independencia de todas las comunidades políticas.

Por otra parte, la comunicación se transforma en el «logos» del cual derivan los derechos a la inmigración, al comercio y a la evangelización.

La otra función que concierne al lenguaje, con especial relevancia para el derecho, es la «socialización» derivada del lenguaje⁸⁵. El lenguaje sirve no sólo para comunicar sino que es indispensable para comunicar las reglas de la sociedad, de la convivencia. Del mismo modo, se recuerda que el estructuralismo funcionalista (Parsons), identifica precisamente en el subsistema cultural, la función de transmitir el modelo social, a través de la cultura y los valores institucionalizados, comprendido el derecho. Y esta transmisión se produce precisamente a través del lenguaje natural.

LA FUNCIÓN EMANCIPADORA-LIBERADORA DEL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS

Otros autores, ya se ha indicado, vislumbran en el lenguaje de los derechos humanos, principalmente, el desempeño de una función emancipatoria-liberatoria (De Sousa, Sen y Bacelli). En efecto, Sen reivindica el significado liberador del lenguaje de los derechos para las culturas orientales.

Boaventura de Sousa, como se ha señalado, enfatiza y propugna la capacidad emancipatoria del derecho, especialmente de los derechos humanos, que puedan canalizar proyectos alternativos sociales, culturales y políticos de resistencia a la globalización hegemónica para la construcción de sociedades más solidarias. Y esto es posible gracias al mismo lenguaje que permea a los derechos humanos. Desde esta perspectiva, la globalización implica del mismo modo un lenguaje unilateral, unidireccional, impuesto por aquellos que son y representan los verdaderos y únicos actores del proceso mismo, donde no hay diálogo y los individuos se constituyen en actores pasivos, sin voz, es decir, sujetos que sufren el impacto del proceso y sus consecuencias.

83 *Relectio de protestate civili.*

84 TRUJILLO, I. (1997). “Alle origini dei diritti dell’uomo: i diritti della comunicazione di Francisco de Vitoria”, in: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*. Giuffrè editor, enero, marzo, IV serie, p. 91.

85 *Ibid.*, p. 184.

Por otra parte, los movimientos sociales que representan y agrupan el movimiento denominado de la «*globalización alternativa*», utilizan entre sus estrategias la comunicativa. Su propuesta es la creación de un espacio comunicativo común de articulación de los diversos discursos de individuos, grupos, entes y organizaciones de la sociedad civil mundial, a las fines de denunciar cualquier forma de dominación y opresión social, económica o política, organizar la resistencia social no violenta y proponer acciones emancipadoras.

Entre sus estrategias comunicativas, estos grupos buscan dar publicidad e introducir en el espacio de la opinión pública mundial, las diversas voces y discursos.

Probablemente han sido las organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales las que han intuitido e interpretado mejor la fuerza y el alcance funcional y de transformación del lenguaje de los derechos humanos, hasta convertirse en la actualidad en agentes especializados de su tutela y también en expertos del uso de este lenguaje. De modo tal que estas organizaciones han utilizado y continúan utilizando el lenguaje simbólico de los “*derechos humanos*” para canalizar los discursos contentivos de las más diversas exigencias al Estado y a los órganos especializados de tutela, así como para realizar campañas, movilizaciones de opinión pública, denuncias a los gobiernos considerados “violadores de los derechos humanos” y el impulso de los diversos programas de acciones a favor de su tutela⁸⁶.

En efecto, una de las características más notables de nuestra época es el creciente debate a nivel gubernamental, intergubernamental y civil, que han y continúan a crear diversas redes de circulación sobre los más variados discursos relativos a los derechos humanos, en los cuales se confrontan las distintas cosmovisiones y los ideales de vida en común de los pueblos.

Sin embargo es preciso hacer las siguientes puntualizaciones. Por una parte, la «reivindicación» en el lenguaje del derecho, implica al mismo tiempo, la idea de algo justo, necesario y debido. De aquí el enlace del lenguaje de los derechos humanos con la acción y la idea de justicia. Y hay la convicción generalizada que los derechos humanos responden a aquel todo, a aquella universalidad que concentra y expresa las exigencias de justicia en una sociedad espacial e históricamente determinada. Este enlace ha sido bien explicado por los sociólogos del derecho. El vínculo entre la idea de la justicia y de los derechos humanos es muy intenso, más que en otros sectores del derecho.

86 Con respeto a la función que las organizaciones no gubernamentales pueden tener en la tutela de los derechos humanos, se pueden destacar las siguientes: La función se refiere a la capacidad de la sociedad civil de influenciar en la formación y en el contenido de los programas de vida en común (dirección política), función que corresponde a los poderes públicos. La segunda función es relativa al hecho que estas organizaciones actúan como intermediarios entre la opinión pública y los estados, en defensa de la dignidad humana y de las comunidades, proyectando las necesidades sociales en los sistemas políticos nacionales y en la comunidad internacional. La tercera función, es decir el *soft control*, es aquella en que se evalúan las políticas públicas en conformidad con las obligaciones internacionales tomadas por los estados en materia de derechos humanos, recordándoles sus obligaciones o indicándolos como “responsables” en el caso de violaciones de derechos. Para esta función utilizan los medios y llaman la atención pública a tal propósito. Estas funciones han sido desarrolladas en: AVILA HERNANDEZ, F. (2001). “La sociedad civil en la praxeología de los derechos Humanos”, *Cuestiones Políticas*, n° 27, diciembre, Universidad del Zulia, Maracaibo, p. 85 ss.

CONCLUSIONES

Compartimos plenamente la universalidad propuesta por la filosofía intercultural, no más como una confrontación dialéctica entre universalidad y particularidad, es decir, como polos en oposición, sino a través de la conciencia sobre la «universalidad del diálogo», entendido éste último como esfuerzo de traducción y de interpretación de las experiencias fundadoras de las culturas. En este sentido, la universalidad no es *a priori* dialéctica, sino un proceso comunicativo polifónico entre hombres.



Autocrítica de la “filosofía única” vía a una filosofía de la (multi)cultura

Self-Criticism of “One Philosophy” Via a Philosophy of (Multi)Culture

Pablo LAZO BRIONES

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México.

RESUMEN

En este artículo se reflexiona sobre el carácter de la filosofía cuando ésta parte de las distintas experiencias culturales que la pueden originar. Desde el seguimiento de una filosofía de la cultura de corte hermenéutico y crítico a la vez, se propone rebasar la función etnocéntrica o “provincial” de la filosofía, sobre todo cuando tiene que ver con la comprensión interpretativa de las configuraciones simbólicas de las distintas culturas y con la crítica a la ideología del multiculturalismo. Así, se propone un momento de radical autotransformación de nuestra herencia cultural al hacer filosofía como una radical transfiguración del logos racional.

Palabras clave: Filosofía, multiculturalidad, transfiguración, hermenéutica.

ABSTRACT

This article reflects on the nature of philosophy coming from different cultural experiences that can originate it. From the pursuit of a philosophy of culture that is hermeneutic and critical at the same time, this essay proposes to go beyond the ethnocentric or “provincial” role of philosophy, especially when it has to do with the interpretive understanding of symbolic configurations in different cultures and criticism of the ideology of multiculturalism. Therefore, a moment of radical self-transformation for our cultural heritage is proposed by making philosophy a radical transfiguration of rational logos.

Key words: philosophy, multi-culture, transfiguration, hermeneutics.

URBANIZACIÓN DE LA PROVINCIA DEL MULTICULTURISMO¹

Debe indicarse, de entrada, el peligro que trae consigo la sobreproducción de textos sobre el fenómeno social de la multiculturalidad y la ideología del multiculturalismo: su pérdida de fuerza como tema de reflexión y, lo que es más lamentable, como discurso eficaz de transformación social, cuando ha proliferado su tratamiento en esta especie de *koiné* actual.

La alta difusión de un tema tiene que ver forzosamente con la banalización de su sentido de fondo (y decir esto no remite a ningún substancialismo supuesto). Lo que quiero indicar es que el estar en boca de todos necesariamente lleva a un tema a cancelar su aspecto problemático de disrupción social, porque precisamente se lo ha ajustado a las condiciones de aceptación cultural, en las que se ha vuelto “provincial”, en las que se le ha domesticado conforme a una figura local y manejable, y se le ha restado el aspecto negativo o crítico que tendría que ver con el origen de la transformación del estatus social que sostiene esas condiciones de aceptabilidad.

Es a lo que se refería H. Marcuse cuando hablaba de la “desublimación represiva” como fenómeno de la cultura de masas de la “sociedad industrial avanzada”, que ha absorbido o *asimilado*, en una inteligencia perversa de la razón instrumental del capitalismo tardío, los elementos peligrosos, subversivos o de vanguardia, que pudieran desestabilizar su orden (y es entonces una desviación siniestra de la “astucia de la razón” hegeliana: de su capacidad de absorber dialécticamente a su contrario para fortalecerse). Los discursos culturales que antes fueran nocivos ahora son incorporados con el fin de institucionalizarse y dar fuerza al cuerpo social y su *stablishment*. Los ejemplos de Marcuse son los discursos del arte y la literatura vanguardistas, que han pasado a ser entretenimientos nada peligrosos en la sociedad de consumo, pero también los discursos, antes disruptivos, de subculturas o contraculturas, como la *beatnik*, que ahora se han “ideologizado” y, en su absorción social, se han incorporado al “nuevo totalitarismo” que se “manifiesta precisamente en un pluralismo armonizador, en el que las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia”².

Esta capacidad para absorber a los contrarios en un aparente pluralismo conciliador es la que también es blanco de ataque, recientemente, para Slavoj Žižek³. En el mismo sentido que Marcuse, Žižek ataca al multiculturalismo como ideología la sociedad global actual y su lógica capitalista interna. Pues bien, quiero sostener que es esta misma perversa capacidad de absorción la que opera también respecto a la proliferación de textos, mesas redondas, coloquios y congresos, artículos y libros sobre el multiculturalismo en el mundo

- 1 Habermas pronunció la *laudatio* de Gadamer con motivo de la entrega a éste del premio “Hegel” en 1979. El argumento de la *laudatio* fue precisamente: “Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana”. Aquí, jugando con la famosa frase, sólo quiero indicar el giro de ampliación que cobra el tema del multiculturalismo cuando se lo saca de su fijación jurídico-política, en la que se encuentra la saturada producción de textos al respecto, y se estudia desde su ampliado aspecto antropológico, hermenéutico y ético. Con ello cobra “carta de ciudadanía”, creo, en la reflexión filosófica ampliamente considerada. A propósito de la frase original, Cfr. HABERMAS, J. (1985). “Hans Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana”, in: *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid, Taurus, pp. 346-354.
- 2 MARCUSE, H. (1985). *El hombre unidimensional*. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Planeta-De Agostini, Barcelona, España, p. 91.
- 3 ŽIZEK, S. (1988). “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, in: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós, Buenos Aires/México, p.138, ss.

académico actual. Pero también respecto a la proliferación de los discursos en el medio político sobre la defensa de la diferencia étnica, los derechos de las minorías indígenas, el autogobierno de las comunidades y demás fórmulas que en su estereotipación y divulgación sociales, como habían advertido Marcuse y Zizek, consiguen justo lo contrario a lo que defienden. Son la contradicción cultural plenamente manifestada. Además, esta capacidad es la que opera sobre la actual moda de “etnización” de las campañas publicitarias y los productos “exóticos” que se venden muy bien en la sociedad de consumo internacional⁴.

La proliferación de los discursos sobre el multiculturalismo y sus temas aledaños, incluso los que quieren problematizar sus condiciones jurídicas y políticas, sufren esta misma absorción que les resta su verdad, su potencia negativa o crítica, su fuerza de transformación social. Pero no sólo son los discursos y textos así multiplicados lo que aquí está comprometido. Lo que quiero indicar es que *son los discursos y los grupos culturales* a los que hacen referencia, ambos, los que sufren una misma manipulación enmascarada de “aceptación dialógica” y democrática. Ambos, producción excesiva de discursos y múltiples comunidades señalizadas por ellos (aunque en la mayor parte de los casos no comprendidas y menos transformadas por ellos), son la expresión de un fenómeno mórbido de contradicción cultural, que termina por reducir el tema del multiculturalismo a mera ideología, en el sentido marxiano de la palabra. La academia contribuye con su reproducción incesante de discursos sobre el multiculturalismo, más que ninguna otra institución social pero más de una vez en contubernio con las instituciones políticas, a esta dinámica de debilitamiento real de los discursos y prácticas culturales múltiples, cuando, en el mejor de los casos, lo que querría es fortalecerlos.

El provincialismo del tema del multiculturalismo, su falta de capacidad para rebasar el linde de la reiteración (sin transformación social *de facto*) de los mismos tópicos desde hace años, se debe, así, paradójicamente, a la proliferación nada peligrosa o disruptora de los discursos que se refieren a él. Esta proliferación es un debilitamiento de las voces locales, de las prácticas culturales más diferenciadas, que querría representar y proteger.

¿Cómo salir de esta situación paradójica y autoenvolvente? ¿Cómo superar la frontera aislante del provincialismo jurídico-político en los discursos sobre el multiculturalismo? Esto es, ¿cómo pensar el fenómeno de la multiculturalidad ampliamente, desde una plataforma de reflexión filosófica no constreñida a la reiteración –muchas veces ociosa o amañada– del aspecto jurídico-político?

Quiero proponer que tal ampliación se lleva a cabo no olvidando, nunca olvidando, el aspecto jurídico-político, sino fundamentándolo desde el análisis más amplio, y que es su condición de posibilidad, de los aspectos antropológico, hermenéutico y ético.

Reitero, pues, para evitar apresuradas sospechas o prematuros desencantos, que la pretensión de *urbanizar la provincia del multiculturalismo* va justo en el sentido de alcanzar un discurso ético y jurídico político lo suficientemente disruptor como para que no sea de nuevo absorbido por los mecanismos culturales de aceptación o institucionalización *no transformadores* de la sociedad en cuestión. Sin el debate jurídico-político, y la orientación (al menos indicada) de su puesta en práctica en el medio social, el intento antropológi-

4 Para dar un ejemplo: actualmente se está comercializando internacionalmente la imagen sufrida de la artista mexicana Frida Kahló: lo estético y lo venial, el discurso comunista característico suyo, enemigo del capitalismo, y el capitalismo mismo, conviven así sin provocar grandes interrupciones en el orden social.

co, ético y hermenéutico de fundamentación del fenómeno multicultural quedaría inutilizado de antemano.

Encaminados hacia este fin práctico de la reflexión filosófica de la multiculturalidad, esto es, encaminados hacia la reflexión sobre las condiciones de posibilidad ético-hermenéuticas de una deseable política pluricultural, la pregunta central que es necesario formularse es justamente la que indaga sobre el por qué de la reiteración y proliferación de los discursos de enfoque jurídico-político que más bien han devenido obtusos socialmente hablando. Pueden darse múltiples respuestas a esta pregunta, desde las que tienen que ver con las condiciones de competitividad de los discursos académicos de cara a la ganancia de recursos y ventajas en el medio de la investigación y la docencia (becas, estancias de investigación, pertenencia a grupos más o menos endogámicos en las instituciones, etc.), hasta las que tienen que ver con conveniencias partidistas, comunales o gremiales en la *dinámica agonística* en que los distintos discursos sociales configuran las identidades de los grupos y los individuos y su papel social, siempre en confrontación con otros grupos e individuos (dinámica agonística como la descrita por Lyotard o Foucault cuando se refieren a la encarnación de relaciones poder-saber en los discursos y prácticas culturales que distinguen una época, una *episteme* en particular⁵). No obstante la importancia de estas respuestas (que conducirían al presente artículo hacia otros lugares de reflexión que salen de su objetivo primordial), quisiera concentrarme más bien en una que seguramente explica tanto las dinámicas agonísticas académicas como las más ampliamente sociales de predominancia de un discurso sobre otros: el hecho de que la mayor parte de los discursos sobre el multiculturalismo así producidos se concentren en la defensa o en el debate sobre la universalidad o particularismo de las formas culturales en juego, de sus deberes o derechos y de los estilos culturales de ser asimismo universales o particulares, y de las estrategias políticas para su conservación, protección y promoción⁶.

Es esta discusión sobre la universalidad defendida o atacada, o el particularismo ensalzado o reprimido, que toma las distintas figuras académicas y políticas del debate jurídico-político, lo que anima la sobreproducción de textos sobre el multiculturalismo. ¿De dónde proviene esta discusión? ¿Cuál es su raíz? Permítaseme en este punto introducir un aserto que intentaré en adelante sostener: radicalmente, en su raíz histórica y en cuanto a su condición de posibilidad fundante, el debate jurídico-político sobre el multiculturalismo proviene de la discusión sobre la universalidad de la naturaleza humana y sus rasgos esenciales en su vida pública (de Platón y Aristóteles al liberalismo político de los siglos XVII y XVIII y sus figuras predominantes: Rousseau, Locke, Kant, Condillac⁷), que proviene a su vez, más radicalmente, de una explicación más abarcante o universal sobre el papel que jugaría la naturaleza humana como parte de un cosmos, de un mundo, de un todo absoluto que la contiene y es su razón última. Esto es, la intención de una filosofía universalista, metafísica, que alcanza los debates jurídico-políticos del multiculturalismo como una de sus

5 Cfr. LYOTARD, JF. (1993). *La condición postmoderna*. Planeta, Argentina, Caps. 6-7; FOUCAULT, M. (2002). *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona.

6 Cfr. KYMLICKA, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Clarendon, Oxford, Caps. 5-6; *Ibíd.*, (2003). “Derechos humanos y justicia etnocultural”, in: *La política vernácula*. Paidós, Barcelona.

7 Cfr. TAYLOR, Ch. (1989). *Fuentes del yo*. Paidós, Barcelona, pp. 265-321. Véase también mi libro: LAZO BRIONES, P. (2007). *Interpretación y Acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*. Ediciones Coyoacán, México, Cap. IV.

últimas consecuencias o herencias históricas, o, si se quiere, los explica, los funda como condición de posibilidad, como *causa primera*.

Derrida ha sabido advertir y delatar, o delatar advirtiendo, los alcances de este metafisismo tanto para nuestra idea de filosofía como herencia cultural, como para las posturas políticas y las discusiones jurídico-políticas sobre el carácter cosmopolita de la naturaleza humana y su absorción violenta del que es diferente culturalmente⁸. El falogocentrismo, la extensión sin reservas del logos racionalizante de Occidente que se ha erigido hegemónicamente sobre todo carácter que le sea diferente, despliega los *tipos* del “poder filosófico”, como le llama Derrida, expeditamente hacia las formas de vida distintas, las propias de las minorías excluidas, segregadas racialmente o inutilizadas políticamente. El caso es que verificando la incorporación de la diferencia (cultural, racial, genérica, del inmigrante, etc.) a un tipo de identidad más fuerte y narcisística, la que corresponde al logos autocentrado de la filosofía universalista y de la forma de ser cultural que se autonombra superior a las demás montada sobre una definición de lo humano, se prueba el alcance práctico, situado históricamente, tanto de tal falogocentrismo como de la operación deconstructiva que se ejerce sobre él, de tal modo que sea posible pensar en una “deconstrucción más insistente y explícita, una deconstrucción de todos los efectos de falogocentrismo que no pretendía ser “teórico” o “especulativo” sino concreto, efectivo, político”⁹.

La actitud siempre vigilante que recomienda Derrida, de sospecha permanente, sobre las formulaciones lingüísticas que puede adoptar el debate sobre derechos y deberes del “hombre universal”, van en el sentido de que pueda construirse, y de hecho se ha construido, un “comunitarismo” que es simplemente la “compulsión de la identidad”, la erección violenta del narcisismo de una comunidad que se propone tramposamente como universal y representativa del género humano entero (la comunidad blanca tardomoderna)¹⁰.

Entonces, debemos sospechar, uno, de una filosofía que queriendo hablar de los rasgos universales de lo existente es más bien la manifestación de un “quererse oír” a sí misma en y por medio de la “envoltura” (incorporación) y “jerarquización” (gradación) de su *otro*, del otro cultural, histórica y políticamente situado¹¹. Pero aún más, debemos sospechar, dos, de los despliegues fácticos de esta filosofía logocéntrica: la segregación en todas sus formas, la violencia en el discurso jurídico-político de aparente universalidad incluyente pero de efectiva intolerancia excluyente o segregacionista.

Frente al provincialismo del enfoque del multiculturalismo que queremos combatir, es de nuevo útil la insistencia en una vigilancia sobre los posibles abusos y recaídas en los lenguajes universalistas pero discriminatorios, excluyentes o degradantes de la diferencia. En esto seguimos sin reservas a Derrida. Pero a nuestra vez insistiremos sobre el lugar teórico desde donde se lleva a cabo tal vigilancia. No todo lugar de defensa de la diferencia y apertrechamiento contra las trampas lingüísticas del universalismo espurio o hegemónico (jurídico-políticas, pero de cualquier otra índole también) sería igualmente sostenible. Y

8 Cfr., DERRIDA, J. (1989). “Tímpano”, in: *Márgenes de la filosofía*. Anthropos, Barcelona; DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. (2004). “Políticas de la diferencia”, in: *Y mañana, qué...*, FCE, México; DERRIDA, J. (1996). *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* Cuatro Ediciones, Valladolid, España.

9 DERRIDA, J. (2004). *Op. cit.*, p. 32.

10 DERRIDA, J. (1997). *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*. Manantial, Buenos Aires.

11 DERRIDA, J. (1989). *Op. cit.*, pp. 17-35.

esto porque incluso filosofías que advierten la peculiaridad de los gestos culturales entendiéndolos como *diferencia radical*, esto es, como *otredad* irreducible a la totalidad metafísica supuesta por el pensamiento logocéntrico occidental, pueden partir de otros enfoques culturales que terminan por repetir el mismo mecanismo, para usar de nuevo los términos derridianos, de *absorción*, *envoltura* e imposición hegemónica que estaban combatiendo.

Me parece que la filosofía de Levinas es paradigmática en este sentido. Un breve comentario respecto a ella nos servirá para preparar el terreno para proponer una transformación radical de la filosofía vía su problemática regeneración en una autorreflexión cultural, lo que equivale a decir siempre en alerta de su desmesura hegemónica universalista. Como ya ha indicado M. T. Ramírez, aunque Levinas lleva a cabo una admirable crítica de los abusos de la metafísica occidental, del platonismo que caracteriza la filosofía como aspiración a lo inteligible y permanente de las esencias absolutas (y del concomitante rechazo, o al menos degradación, de las condiciones histórico-culturales del pensamiento), su propuesta, al final del día, resulta en una reivindicación ético-metafísica del encuentro con el otro, y vuelve así a aspirar a una explicación absolutista que desprecia la raíz cultural de la filosofía¹². Entonces, paradójicamente, el intento de superación del pensamiento autocentrado y violento o logocentrismo, se traiciona a sí mismo ya que termina buscando, en otros términos culturales igualmente universalistas, justo lo que criticaba.

En efecto, en Levinas el aparato crítico de desmontaje de las pretensiones de la filosofía etnocéntrica occidental es impecable, la estructura de pensamiento ya tiene todos los rasgos de lo que podría llamarse una “fenomenología de la multiplicidad cultural”, que comienza con una crítica completa del platonismo como forma paradigmática de la “cultura filosófica” o abstraccionista-racionalista, lo que algunos han llamado “Cultura Única”, que es traición y renuncia justamente a su raíz cultural. La crítica de Levinas en este sentido es minuciosa y ambiciosa: comienza por destacarse no sólo de todo idealismo objetivista y de todo cientificismo que buscara “datos brutos”, sino también de una fenomenología cuyo móvil fuera el encuentro de una “receptividad pura” de “datos inmediatos o primeros” sin significación cultural. Más bien, argumenta, y es aquí donde la propuesta más nos importa a nosotros, toda intuición fenomenológica estaría sentada sobre una significación cultural más amplia que la hace posible, y que Levinas llama *horizonte o mundo*¹³. Sólo desde esta significación —siempre histórica, siempre lingüística— es que los datos de la conciencia se aclaran, se despliegan; sólo desde este asiento significativo precedente a cualquier intuición (en la acepción que le da Husserl, aunque no Bergson, sobre el que Levinas quiere construir) es que se entienden “los objetos colocados ante el pensar”. Así pues, es desde el trasfondo de una *totalidad* de significación —la cultura, el lenguaje— que se generan los actos de conciencia, su *intencionalidad* es concomitante a una interpretación activa y libre del mundo en que aparece, y por eso sostiene también Levinas que esta *totalidad ya dada* no

12 RAMÍREZ, MT. (2005). *Filosofía culturalista*. Secretaría de Cultura de Michoacán, México, pp. 53-54: “Aunque, como hemos visto, Levinas argumenta a favor del reconocimiento del pluralismo cultural, él mismo va a buscar restablecer un principio universal, mismo que encuentra en la experiencia ética —como algo que, supuestamente, rebasaría el orden puramente cultural, esto es el orden en que se articulan el ser y la significación, lo ontológico y lo humano. Más allá de esto se encuentra, para Levinas, el rostro del Otro, esto es, la relación humana interpersonal. Sin embargo, con todo lo importante que resulta su perspectiva para la reconstrucción de nuestra conciencia ética, nos parece que su posición vuelve de alguna manera a la denegación metafísica del ser de la cultura— ahora como denegación ético-metafísica.”

13 LEVINAS, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México, p. 20.

tiene el carácter absoluto y determinístico a lo Hegel, sino, en consonancia con M. Merleau-Ponty, un carácter siempre situado en donde “el espectador es actor”, es decir, en donde la percepción del mundo equivale también a la producción de “objetos culturales” cuya reunión –*totalidad*- conforma lo que entendemos por “expresión del ser”¹⁴.

Con la aclaración crítica de que la “totalidad del ser” requiere del “acto cultural del hombre”, Levinas parece querer abrir el camino para un *pensamiento descolonizador o antiplatónico* que sea crítico de su abstraccionismo al tiempo que enfatiza la concreción de su enraizamiento en las múltiples interpretaciones culturales e históricas, incluso etnográficas, de lo que llamamos *ser*:

La etnografía más reciente, más audaz e influyente, mantiene en un mismo plano las múltiples culturas. La obra política de la descolonización se encuentra así incorporada a una ontología –a un pensar del ser, interpretado a partir de la significación cultural, múltiple y multívoca. *Y esta multivocidad del sentido del ser –esta desorientación esencial- es, tal vez, la expresión moderna del ateísmo*¹⁵.

Y así, cuando creíamos que Levinas abogaba por una ontología en la que las diversas voces culturales tendrían algo que decir, cuando pensábamos que su muy buena crítica al platonismo conduciría incluso a una idea de “penetrabilidad de las culturas” en donde éstas articularían una comprensión del mundo en efecto compartida interculturalmente, vuelve a dolerse, como se lee al final de esta cláusula, de la “desorientación” de la multivocidad de significaciones culturales, de su “ateísmo”, para terminar afirmando: “La reflexión sobre la significación cultural lleva a un pluralismo al que falta un sentido único.”¹⁶ Y, por supuesto, este “sentido único” no se encontraría en la “necesidades” culturales, sino en un momento de trascendencia absoluta en la relación con el Otro, relación “que no es primordialmente una significación cultural”, sino “primordialmente *sentido*”, que tiene “significancia propia”, que es pura presencia “no integrada al mundo”: Esta presencia consiste en venir hacia nosotros, en *presentarse*. Lo que se puede enunciar así: *el fenómeno* que es la aparición del Otro, es también *rostro* (...) la epifanía del rostro es una *visitación*. “La desnudez del rostro es un despojamiento sin ornamentos culturales, una absolución...”¹⁷.

A final de cuentas, pues, quiero sostener que a Levinas le gana su religiosidad, se deja vencer por su herencia cultural, y así afirma realmente lo que dificultosamente se esforzó por negar. Y aunque el mismo Derrida se esfuerce en sostener que Levinas levanta un edificio crítico al fin libre de la herencia filosófica helenocéntrica y en términos de una argu-

14 *Ibid.*, p. 32. “La cultura y la creación artística forman parte del orden ontológico mismo. Son ontológicas por excelencia: hacen posible la comprensión del ser. No es pues por azar que *la exaltación de la cultura y las culturas*, la exaltación del aspecto artístico de la cultura, dirige la vida espiritual contemporánea; que más allá de la labor especializada de la investigación científica, los museos y los teatros, como en otro tiempo los templos, hacen posible la comunión con el ser y que la poesía pase por plegaría.” Las cursivas son mías.

15 *Ibid.*, p. 39. Las cursivas son mías.

16 *Ibid.* p. 48. Y más enfáticamente unas páginas adelante, p. 70: “Pero la danza de innumerables culturas equivalentes, en que se justifica cada una en su propio contexto, crea un mundo, ciertamente, des-occidentalizado, pero también un mundo desorientado.” De aquí la necesidad de la Ética como significación, enfatiza Levinas, “no histórica”, que existe “antes de la historia y antes de la cultura”.

17 *Ibid.*, p. 58-59.

mentación no ligada expresamente a ninguna teología o mística hebrea, sino a la experiencia irreductible de lo otro¹⁸, lo que se ve en sus textos es justo lo contrario, lo que se ve es que poco a poco su propuesta se va desviando de su potente operación deconstructora hacia el cuello del embudo de los términos religiosos judaicos por donde quiere hacer pasar todo otro contenido cultural.

Importa sobre todo enfatizar esto último, el uso de los *términos culturales* en Levinas: la crítica al carácter “colonizador” de la metafísica racionalista occidental que lleva a cabo, es traicionada por la insistencia en el uso de términos propios de la cultura judía, de su religiosidad más íntima, términos como *visitación* para hablar del Otro que se presenta como un absoluto frente a mi, como la desnudez del *rostro* que me demanda una absoluta respuesta ética “sin ornamentos culturales” y “en su abstracción, exterior a todo mundo”¹⁹.

Liturgia como la sollicitación infinita, incondicionada, *del Otro como otro* que es una demanda ético-metafísica, sin recompensa posible dado que es una renuncia al “egoísmo del yo” occidental, en sus formas de racionalismo abstracto o instrumental. De tal modo que Levinas se ve precisado a decir (entiendo, a *confesar*): “Y es aquí, tal vez, donde se puede percibir cómo una meditación filosófica se ve necesitada a recurrir a nociones como Infinito o Dios”²⁰. La *huella* de la presencia absoluta del Otro como la “eleidad” de Dios, su *visitación* como el *Él* absoluto del Éxodo²¹. La introducción de la metáfora de “Roma” cuando quiere hablar de la falta de orientación en los estudios de las culturas y de la “sinfonía” que uniría todos los cantos en el *Cantar de los cantares*²² para hablar de la falta de un “sentido unitario” para todas las culturas. Hablar de la “Obra” con el Otro como *ser-para-más-allá-de-mi-muerte o tiempo-sin-mi*, de la eternidad sin gesto cultural²³; y por último, la introducción de términos morales-religiosos como *sacrificio* o *milagro* para hablar de la aparición del otro que desafía mi mismidad egotista.

El problema sigue siendo que Levinas, velada o abiertamente, hablará siempre en términos del Dios y la ritualidad religiosa que su cultura judaica le ha dictado, sin posibilidad alguna de moverse a la creencia o mística del otro cultural, de hecho, intentando siempre supeditar esa creencia y esa mística a los términos de su explicación metafísico-religiosa omniabaricante. Y con ello vuelve al problema que más arriba advertíamos: una filosofía que quiere reconocer la diferencia como tal, al *otro como otro*, por más valiosa que pueda ser por sus recursos de desarme y crítica del *pensamiento único*, de la *filosofía única* log-

18 DERRIDA, J. (1989). “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, in: *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, p. 113.

19 LEVINAS, E. (1993). *Op. cit.*, pp. 59-60: “La desnudez del rostro es un despojamiento sin ornamentos culturales –una absolución–, un desapego de la forma en el seno de la producción de la forma (...) La significación del rostro, en su abstracción, es, en el sentido literal del término, extraordinaria, exterior a todo orden, exterior a todo mundo.”

20 *Ibid.*, p. 67.

21 *Ibid.*, p. 82: “Ser a la imagen de Dios, no significa ser el icono de Dios, sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el ‘orden’ personal mismo. Sólo se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del Éxodo. Ir hacia él no es seguir esta huella que no es un signo. Es ir hacia los Otros que se encuentran en la huella de la eleidad. Es por esta eleidad, situada más allá de los cálculos y de las reciprocidades de la economía y del mundo, que el ser tiene un sentido”.

22 *Ibid.*, pp. 45-48.

23 *Ibid.*, p. 52.

céntrica, no sirve de mucho a la hora de querer interpretar, comprender y actuar con otras formas culturales de vida cuando termina por reiterar un universalismo constreñido a sus propios términos culturales y, peor aún, cuando lo hace justo presentándose como propuesta meta-cultural, aunque en realidad arraigándose en su particularismo cultural. (Por supuesto, huelga decir que la sospecha que levantamos contra el pensamiento de Levinas no está fijada sobre el carácter judaico que siempre tiene como plataforma, sino sobre su insistencia en el movimiento autoenvolvente (y de nuevo abstractivo) de su fundamentación metafísica en términos de una cultura en particular como si fuera universal y extensible a toda otra cultura. Sería una contradicción de lo hasta aquí dicho querer rechazar el pensamiento levinasiano por su remisión al judaísmo como tal, equivaldría ello a un intolerante asedio a una cultura en particular, lo cual es completamente ajeno y enemigo de lo que aquí queremos sostener).

Recapitulando, diremos que el trabajo de Levinas nos pone en alerta de dos peligros a evitar si lo que queremos es justo interpretar, comprender y actuar con el otro cultural: el primero de estos peligros radica en el abuso de la cosmovisión logocéntrica en su conjunto y de la filosofía que pretende justificarla, peligro que él mismo delata y previene; el segundo peligro estriba en el ataque a, y la deconstrucción de, esta cosmovisión y esta filosofía universalistas en nombre de una reivindicación de la otredad como tal, pero que termina perdiéndose y blindándose en sus propios términos culturales a final de cuentas, de forma solapada o francamente, como quiera que sea, es igualmente pernicioso.

Sólo un pensamiento de la multiculturalidad que se ha hecho cargo de estos dos peligros puede salir de su provincialismo, esto es, de la curiosa circunstancia actual de su propia aceptación y difusión, sociales y académicas, de las que hablábamos más atrás, que son en realidad su propia pobreza como tema de reflexión transformador de lo social. He querido sostener que este provincialismo se refiere a un universalismo de fondo no criticado, y que se le comienza a criticar cuando estos dos peligros se nos enfrentan con claridad. De aquí la utilidad de la lectura de Levinas y contra Levinas.

Damos un paso más si pensamos las condiciones de una filosofía auto-crítica que se genera *a partir del momento del extravío de sí misma como algo autosustentado y autárquico*, es decir, a partir de su desorientación respecto a su propia centralidad cultural como algo firme o fundamental de la que partiría para levantarse a sí misma como edificio teórico perenne. (Ya Derrida ha indicado también la necesidad de repensar esta “perennidad” presumida –violentamente– por la filosofía clásica²⁴).

TRANSFORMACIÓN RADICAL DE LA FILOSOFÍA VÍA AUTORREFLEXIÓN CULTURAL

Declaremos lo más precisamente posible la tesis a defender: *una filosofía auto-crítica se genera a partir del momento del extravío de sí misma como algo autosustentado y autárquico*. Lo que equivale a decir que una *filosofía auto-crítica no puede sino ser una filosofía (multi)cultural*.

El argumento en sus partes se puede desgranar en la siguiente forma: primero, estamos aquí vinculando el ejercicio des-centrado, no autosustentado o autárquico, de la filosofía con su

24 Cfr. DERRIDA, J. (1989). *Op. cit.*, p. 107ss.

necesario origen y despliegue cultural, esto es, con su condicionamiento o enraizamiento en el ambiente cultural que la vio nacer y que, quizá, la verá morir. Pero, por supuesto, al decir esto, de ningún modo queremos resucitar el helenocentrismo de la filosofía que insiste, de forma excluyente, en su origen y talante griegos, ese helenocentrismo, desplegado como filosofía euro-occidental expandida a todo el mundo, con el que Levinas quiere romper y que Derrida quiere deconstruir. La petición es aún más fuerte: no regresar a los orígenes de la filosofía griega como si Grecia fuera la única matriz posible de eso que llamamos filosofía, sino remitir una y otra vez, *múltiples veces*, a las posibles *múltiples matrices culturales* de las experiencias filosóficas del mundo, dado que tampoco podríamos hablar de *una* experiencia filosófica preponderante y excluyente de otras experiencias (sobre esto volveremos).

Cuando decimos esto nos enfrentamos a una recia tradición que querría confinar el nacimiento y posterior determinación histórica de la filosofía a su surgimiento en Grecia. Esta tradición historiográfica puede adquirir incluso un acento ontologicista que refuerza su intención de “privatizar” la experiencia filosófica del mundo a sus términos helénicos (todavía Heidegger se entretiene en convencernos de que es necesario pensar *a la griega* para poder siquiera comenzar a pisar el terreno filosófico²⁵). A contrapelo de esta tradición, aquí, queriendo remitir la filosofía a sus encuadres culturales, defenderemos más bien la posibilidad de las experiencias de filosofía en cualquier entorno cultural que les sea propicio, quiero decir, en cualquier experiencia de mundo de la que pueda surgir y en la que se pueda mantener.

Al considerar estas múltiples posibilidades, hablamos, con cierta resonancia de la dialéctica hegeliana, del *extravío de sí* de la filosofía pensada tanto como pensamiento puro y abstractivo, así como pensamiento autosustentado o autárquico. En efecto, si la filosofía es una experiencia de comprensión interpretativa e invención de conceptos que necesariamente remite a la contingencia de su entorno cultural, tiene que entenderse desde sus intereses en el mundo de la vida, como Habermas ha dicho hace tiempo ya²⁶. Pero no basta con superar toda idea de teoría pura, como lo hace Habermas, es necesario también combatir la pretensión de auto-sustento o autarquía del pensamiento, es decir, la pretensión de que con un sistema lo suficientemente regulado y sofisticado en sus operaciones racionales de entendimiento o interpretación del mundo o del yo, la filosofía se bastaría a sí misma, se produciría desde una intuición que le es propia y exclusiva y se sostendría por una serie de prolongaciones metodológicas de generación de conceptos y mapas conceptuales. El momento de *extravío de sí* de esta idea de filosofía, el momento de negación de sí para advenir otra de sí, es necesario principalmente porque es una idea falsa: las redes conceptuales y las intuiciones racionales, la producción de “conceptualidad” en general, no pueden sino depender de las condiciones histórico-culturales que condicionan su aparición y su desenvolvimiento metodológico. Dicho de otra manera, y esta es la genialidad de la perspectiva de Hegel que después retoma la hermenéutica, no hay más que tradición y tiempo recuperado (negado y devenido en otra cosa dialécticamente, y es lo que el término *Aufheben* supone) en la elaboración de la filosofía y de la propia historia humana.

Así, cuando hablamos aquí de la necesidad de *extravío* o *desorientación* de la filosofía, lo hacemos queriendo recuperar la radicalidad de la dialéctica hegeliana. Pero esta recupera-

25 HEIDEGGER, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?*. Herder, Barcelona, p. 37ss.

26 Cfr. HABERMAS, J. (1996). “Conocimiento e interés”, in: *Ciencia y técnica como ‘ideología’*. Red Editorial Iberoamericana, México.

ción no puede, a su vez, tener las aspiraciones de la metafísica de Hegel²⁷. No puede aspirar a la visión totalitaria de la predisposición absoluta de la teleología de Hegel. No hablamos, como él, del reencuentro de la mismidad del Espíritu tras su extravío en la cultura, tomada como momento preparatorio o *figura* que ha de morir. El extravío de la mismidad como orientación absoluta de la filosofía no es preparatorio de un momento absoluto y superior. Su estructura no es vertical o espiral, es más bien lateral. Y por ello entendemos un extravío de la referencia centralizada, o autocentralizada, del pensamiento. En síntesis, el extravío de la filosofía del que hablamos no es asimilable a la autorreflexión de la conciencia en Hegel. Aunque tiene elementos dialécticos, no aspira a la explicación absoluta de una autoconciencia vertida en el despliegue de una única supuesta racionalidad que la guía, y que se ha anticipado a todo encuentro entre culturas porque es la historia universal de todas ellas ya revelada de antemano. La insistencia crítica del propio Levinas, de nuevo, es clave aquí: se trata de abandonar la estructura circular de la filosofía, su itinerario de vuelta a lo mismo, de “complacencia en lo Mismo”, tal como Ulises volvería siempre a su isla natal²⁸. Quizá, pensando en la estructura lateral de una filosofía (multi)cultural, sea mucho más útil la imagen de Hércules como habitante de la superficie que se mueve lateralmente (sin aspiración a la trascendencia del concepto ni al orden subterráneo de la sustancia) defendida por G. Deleuze²⁹. No Ulises sino Hércules: he aquí la indicación metafórica del deseable *momento sostenido* de extravío de la filosofía autorreferencial, o bien, del momento sostenido de una filosofía inter-cultural. La indicación deleuziana, que podemos tomar como idea orientativa para una filosofía no endogámica, es la del movimiento lateral, migrante o nómada del pensamiento, que además es siempre pensamiento de su propia condición contingente y sólo en esa medida puede (y debe) definirse como producción conceptual³⁰.

En todo caso, de lo que se trata es de argumentar sobre la necesidad de una filosofía como elemento o experiencia cultural, que puede y debe considerarse en conjunto, *haciendo sistema*, con otros elementos culturales, y al mismo tiempo criticar la idea de filosofía como trascendente a la cultura, o incluso como contrapuesta a la cultura, sea en nombre de su pretendida autarquía o en nombre de cualquier otra pretensión de pureza o neutralidad respecto a los contenidos de su mundo. Me parece que, en este sentido, M.T. Ramírez ha localizado el émbolo de esta argumentación culturalista cuando define la filosofía como “el medio a través del cual la cultura se comprende críticamente, o como la forma de pensamiento que tiene por objeto comprender, cuestionar y evaluar el sentido y las posibilidades de la cultura en sus diversos ámbitos y esferas”³¹. Con esta definición, dice, se trasluce un

27 Charles Taylor ha querido recuperar, en un sentido que es base de lo que aquí decimos, la esencia de la dialéctica hegeliana en un sentido concreto y mundano, esto es, sin su metafísica absoluta. Cfr. TAYLOR, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press, USA, p. 537ss.

28 LEVINAS, E. (1993). *Op. cit.*, p. 49: “La filosofía se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo al compromiso en el Otro, la espera preferida a la acción, la indiferencia frente a los otros, la alergia universal de la primera infancia de los filósofos. El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal –una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro”.

29 Cfr. DELEUZE, G. (1994). *Lógica del sentido*. Planeta, México, p. 143: “Ya no Dionisos en el fondo, ni Apolo en lo alto, sino el Hércules de las superficies, con su doble lucha contra la profundidad y la altura: todo el pensamiento reorientado, nueva geografía”.

30 DELEUZE, G. (2001). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona.

31 RRAMÍREZ, MT. (2005). *Op. cit.*, p. 36.

alcance doble de inter-determinación entre filosofía y cultura: la filosofía “dibuja una zona crítica” que hace necesario pensar en algunos criterios de evaluación aplicables a cualquier producción cultural, criterios “transculturales” a condición de que no sean pensados como absolutos e incondicionados, sino como resultados de procesos hermenéuticos e históricos de nuestra experiencia en el mundo. Y la cultura, las culturas, a su vez, suponen ser el trasfondo significativo ineludible para cualquier reflexión crítica, el verdadero universalismo de la pluralidad cultural que es base de cualquier explicación racional. Entonces se puede rubricar: “la *conciencia cultural* de la filosofía es un antídoto contra todas las formas de etnocentrismo cultural disfrazadas de universalismo. Pero también consideramos que la *conciencia filosófica* de la cultura es un antídoto contra el propio etnocentrismo, es decir, contra la reducción del mundo cultural propio a ciertas identidades fijas y a ciertas significaciones axiológicas supuestamente inmejorables e inigualables”³².

La transformación radical de la filosofía, la *conversión* de su experiencia frente a su propia historia helénico-occidental, supone haberse apertrechado contra estos abusos ideológicos del etnocentrismo: la pretensión de extensión de una sola forma de identidad que se quiere sustancial, y el despliegue de prácticas culturales que barren con otras más débiles en su violencia hegemónica (débiles sólo en el sentido de que son llevadas a cabo por grupos culturales minoritarios o no beligerantes, no en cuanto al valor de sus productos culturales).

Pero no sólo es esta consecuencia de contención y desarme de los abusos ideológicos y sus repercusiones en el mundo sociopolítico lo que se pone en juego aquí. La fuerza de esta transfiguración alcanza la noción misma de filosofía como explicación ontológica de lo que llamamos Ser o naturaleza. La dimensión que la metafísica tradicional dio a estos términos ya no puede seguir vigente si se ha aceptado que las experiencias de comprensión del mundo son múltiples y divergentes, y no hay posibilidad de reconcentrarlas o reducirlas todas a una privilegiada, por más trascendente que se pretenda. Pero sobre todo, como nos dice M.T. Ramírez, se advierte esta fuerza cuando se acepta que la cultura no está “por debajo” del reino ontológico, cuando, en lugar de esto, se aspira a entender la ontología como “una nueva reflexión sobre el Ser *desde y a partir de* la cultura”³³. Sólo así se gana un verdadero giro de la filosofía, distinto de los que han marcado su historia: el estudio de la *Physis* en el mundo griego, de la naturaleza divina en el medievo, de los procedimientos de la conciencia en la filosofía del sujeto moderna y de las estructuras sociales en la filosofía contemporánea. Las transformaciones de estos horizontes del pensar, de estos giros de la filosofía, explica Ramírez, fueron radicales pero aún *locales* en el sentido de que ocurrieron solamente hacia dentro del entorno cultural occidental, fueron así monoculturales. La radicalidad de una nueva ontología abierta a las distintas y múltiples experiencias culturales de Ser consiste en el contraste de este entorno cultural, que se quería único o privilegiado, con otros que, de forma inusitada, sin precedente alguno, le dicen algo que no había advertido.

La cultura, entonces, se entiende como realidad primigenia u originaria, y la filosofía de la cultura como “filosofía primera”, ya que no hay, o no está en nosotros percibir, algo así como una “realidad extracultural”. Lo real es cultura y la cultura es la realidad que podemos describir y, parcialmente, provisionalmente, comprender. Pero por esto mismo, agre-

32 *Ibid.*, p.43.

33 *Ibid.*, p.49.

ga Ramírez, no habría, correlativamente, algo así como una sola cultura “objetivamente fundada” desde una sola realidad trascendente. Este supuesto ya no es admisible para una ontología plural y posmetafísica, misma que nos habla de la contingencia y relatividad de los múltiples accesos a la imbricación Ser/Culturas³⁴.

Entonces, asumida la transformación de la filosofía como *ontología pluralista*, tiene mucho sentido hablar del complemento que sufre –y gana– el logos racional propio de la versión de experiencia filosófica al modo helénico-europeo, por otros tipos de logos que fueron degradados o excluidos por él (es la violencia de la metafísica como “pensamiento fuerte” de la que nos habla Levinas, y luego, siguiéndolo o no pero siempre en esta misma clave, Derrida y Vattimo).

Logos mítico, logos místico, logos lúdico, logos erótico, logos estético, logos simbólico: son otros tantos accesos a nuestras realidades culturalmente construidas (y construidas justo en el momento de su configuración imaginaria –y no primariamente racional– de alcances ontológicos³⁵).

El logos racional de la experiencia filosófica occidental, no queda excluido o inutilizado por estos otros *logos*, sino enriquecido a la vez que mesurado respecto a sus propias tendencias de absolutización y exclusión, manifiestas (en ocasiones obscenamente) en la historia del pensamiento. Así, por supuesto, la pretensión es retomar toda la fuerza explicativa de la filosofía en su figura racional, con las ventajas de comprensión de la ciencia positiva y sistemática, por un lado, y de los logros históricos de la reflexión moderna liberal en los ámbitos de lo jurídico y lo político. El caso no es negar u olvidar (si ello fuere una empresa posible) el afán de explicación ordenada y metódica del mundo propia del logos racional, sino entreverarla y complementarla con otras perspectivas, otros *logos*, también portadores de sentido, perspectivas que también son ordenamientos coherentes de elementos significativos hacia dentro de sí mismos, es decir, también son *logos* como reunión u ordenamiento (cosmos) de sus propios elementos simbólicos.

Decir que estos *otros logos*, alternos para el logos racional occidental, son portadores de sentido y por ello han de tomarse también en cuenta a la hora de proponer una idea de experiencia filosófica transfigurada vía su autorreflexión cultural, indica que la significación de los tópicos clásicos de la filosofía, la verdad, el bien, la belleza, el Ser o el yo, no puede concentrarse en, o reducirse a, un solo modo de acceso o a una sola forma de realidad culturalmente delimitados y privilegiados. La palabra sentido referida a estos *logos múltiples* y culturalmente diferenciados, indica más bien que todos ellos se constituyen como totalidades coherentes de señales y referencias de símbolos coimplicados³⁶ que pueden interpretarse desde múltiples puntos de vista sin perder, no obstante, cierta unidad que les es esencial, esto es, sin perder su carácter holístico que como complejos de prácticas culturales simbólicas tienen hacia dentro de sí mismos. La comunicabilidad y el carácter poroso que tienen estos complejos de prácticas, al tiempo que conservan siempre cierta unidad de sentido que los delimita en un período temporal y en cierta región geográfica, es lo que hace maleable o

34 *Ibid.*, pp. 69-70.

35 Cfr. DURAND, G. (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. FCE, México, p. 385ss.

36 Cfr. ORTIZ-OSÉS, A. (1999). “El implicacionismo filosófico”, in: *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*. Anthropos, Barcelona; ORTIZ-OSÉS, A (1999). *Filosofía de la vida*. Anthropos, Barcelona. p. 143ss.

dúctil, histórico y cambiante, su sentido, o bien, lo que puede evitar su deslizamiento hacia la dureza de un cierre absoluto, que sólo puede operar como ficción hiperbólica, como un exceso de proyección de su propia identidad comunal (lo que conduce sin mucha dificultad a toda suerte de fundamentalismos o totalitarismos integristas impositivos).

Cuando se acepta que existe un acceso diferido y múltiple de distintas experiencias filosóficas, referidas a pluralidad de complejos de prácticas culturales o *logos plurales*, entramos, como argumenta R. Fornet-Betancourt, en un proceso de “desdefinición” de la filosofía porque se la libera de su confinamiento monocultural y se da comienzo a un verdadero “litigio de las filosofías entre sí, en el sentido fuerte de *pleito* entre diversos logos filosóficos”³⁷. Las distintas tradiciones y prácticas culturales que llevarían a reflexiones auto-críticas sobre su misma constitución endémica, que por ello serían filosóficas, no podrían evitar el conflicto de interpretación con otras reflexiones auto-críticas. No obstante, es éste un encuentro dialéctico que puede conducirse dialógicamente, y que no necesariamente tiene que llevar a una supuesta inconmensurabilidad e incomunicación total de puntos de vista. Para hacer posible este tratamiento dialógico de la oposición dialéctica entre logos filosóficos pertenecientes a distintas cosmovisiones culturales, sostiene Fornet-Betancourt, es necesario dar una “fuerte sacudida” a nuestras evidencias arraigadas y estilos acostumbrados al querer hacer filosofía, equivalente precisamente a lo que venimos llamamos su “transfiguración”, de modo que sufre una “contracción” a sus verdaderos límites, sin querer extenderse sin reservas, como visión teórica universal, más allá o por encima de todo contexto cultural. Es la experiencia de “sacudida” de sus pretensiones extensivas y expansivas (muy claras en la pretensión absoluta de la racionalidad hegeliana, por ejemplo), cuando esta visión es vista y sorprendida por otra visión cultural, “vista por otra visión que la interroga; y por otra voz que la interpela”³⁸.

Pero sobre todo, en esta “sacudida” que sufre, el logos filosófico va abandonando paulatinamente su pretensión de ser juez y parte de todo fenómeno mundano, esto es, su carácter normativo que sanciona y evalúa (y devalúa muchas veces) toda otra cultura justamente queriendo ser su medida en el proceso de inculturación a que las somete. Se abandona el papel normativo etnocéntrico de la filosofía, propone Fornet-Betancourt, si se insiste en el ejercicio de la reflexión filosófica como “tránsito” y “transporte” efectuado en las *fronteras* (de las distintas cosmovisiones y de las regiones culturales), no queriendo situarse hacia dentro de una sola frontera (lógica, metafísica o cultural), de modo que la interconexión e intercomunicación como ejercicios críticos lleven al único criterio epistémico y ético que formalmente puede enunciarse como “transcultural”: el “pensar respectivo”, en el sentido de que adopta necesariamente la perspectiva de su propia posición en el encuentro intercultural por el que se va construyendo una visión y una acción plural, a condición de hacer transitar las distintas perspectivas filosóficas sin poner unas por encima de las otras, poniendo en juego las distintas racionalidades de modo que sean nada más “indica-

37 FORNET-BETANCOURT, R. (2004). *Filosofía intercultural*. Universidad Pontificia de México, México, pp. 34-35.

38 *Ibid.*, p.57.

doras” de su posición cultural o “consultantes” de otras posiciones (nunca jueces que arbitrarían absolutamente sobre lo uno o lo otro)³⁹.

Indicar la propia posición cultural sin pretender extenderla más allá de sus lindes, y consultar otras posiciones culturales sin pretender absorberlas: he aquí dos criterios formales para todo entendimiento hermenéutico –y para la acción ética y jurídico-política que se seguiría– entre reflexiones filosóficas de las culturas.

Por supuesto, como han reconocido los autores que vengo comentando, el momento de transfiguración de la filosofía vía su autorreflexión cultural y su confrontación con las racionalidades filosóficas de otras culturas, no puede anunciarse más que como propuesta posible, aunque históricamente inminente. Posible porque, como puntualiza Fernet-Betan-court, es una “tarea que requiere de la participación activa de todos los sujetos que en ella hablan; y en este sentido cualquier reflexión teórica sobre la misma tiene que esperar a que esos sujetos articulen ellos mismos sus voces”⁴⁰. En efecto, la configuración de un pensamiento no universal sino *pluriversal*⁴¹, que convoque y comunique las distintas universalidades históricas y culturales, ha de ser construido mediante “nuevos lenguajes de comparación y contraste”, como también ha dicho Charles Taylor⁴², que sólo pueden correr a cargo, que sólo pueden ser elaborados, por los distintos actores culturales, y no puede ser producto de la intuición genial de un pensador o de una escuela de pensamiento perteneciente a una sola tradición cultural. Ello ya ha comenzado a ocurrir en el mundo contemporáneo, tanto en los distintos movimientos sociales en los que las comunidades diferentes defienden sus formas de vida y pugnan por la defensa de derechos colectivos y de autogobierno, como de manera cada vez más insistente y sólida como propuesta teórica a cargo de grupos de investigadores interdisciplinarios e interculturales en muchas partes del mundo. Si bien esto es algo que ha cobrado alguna fuerza, lo ha hecho de manera minoritaria y esporádica, muchas veces entorpecido, manipulado o cancelado por distintas circunstancias sociales, de politización por ejemplo. Se trata, pues, de fortalecer estos movimientos.

Decimos, no obstante, que es inminente la transfiguración de la filosofía, porque las condiciones del mismo devenir histórico de su versión monocultural occidental son condiciones de evidente crisis interna en muchos registros (desde las condiciones que dieron origen al tema de la “muerte de la filosofía” en pensadores posmodernos, hasta las que tienen que ver con el desprecio de la pretensión de fundamentación última de un pensamiento autonombrado perenne), y de apertura, como he querido sostener, a otros *logos* culturales, a otras experiencias de autorreflexión crítica dadas en otras claves culturales.

39 *Ibid.*, p. 59: “Quiere esto decir que en el proceso de constitución teórica cada una de estas posibles figuras filosóficas ha traspasado, por la autoexplicación de su respectiva *respectividad*, la tendencia al cierre o centrismo etnocéntrico y, por consiguiente, al reduccionismo de la *definición* dogmática, para cualificarse como una figura de la filosofía en la cual la reflexión filosófica se ejercita o articula en la forma de la *proposición indicadora*”.

40 *Ibid.*, pp. 60-61.

41 *Ibid.*, p. 37.

42 TAYLOR, Ch. (1997). “Comparación, historia y verdad”, in: *Argumentos Filosóficos*. Paidós, Barcelona; *Ibid.*, (1985). “Understanding and Ethnocentricity”, in: *Philosophy and the human sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge, p. 125.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Retomando, pues, el hilo de la argumentación hasta aquí hecha, puedo decir ya que lo que he llamado la urbanización de la provincia del multiculturalismo, es decir, su confinamiento al ámbito jurídico-político sin una reflexión de sus propias plataformas teóricas (antropológicas, éticas y hermenéuticas), lleva a la consideración crítica de la filosofía misma y sus pretensiones de universalidad, respecto a la idea de hombre y sus derechos, pero también respecto al ejercicio mismo de la racionalidad que se proyecta como una y única para todos, sin consideración de su configuración cultural ni de sus relaciones con otros tipos de *logos* que le son complementarios y críticos a la vez.

Al decir esto, afirmamos que la “urbanización” exigida para la provincia del multiculturalismo, también corre para la noción de filosofía que está a la base (y sin criticarse la mayor parte de las veces); corre también para el carácter provincial de la filosofía helénico-occidental y del concepto de universalidad, que proviene de esta *comarca* monocultural, que se está discutiendo de forma casi privativa, como decía al principio de este artículo, en los debates jurídico-políticos en donde se ha querido concentrar el problema. El problema de la oposición, por un lado, del universalismo de derechos y deberes que se ancla en una definición de naturaleza humana homogénea, versus, por otro lado, la defensa de estilos culturales de ser, y los particularismos temidos o defendidos que le seguirían, este problema que, ya lo decíamos, anima la mayor parte de los debates sobre el estatus del multiculturalismo en su *Koiné* actual, hunde sus raíces en la versión metafísica del mundo del *logos* racionalizante. Hablar entonces de la urbanización de este problema en los debates sobre la multiculturalidad y el multiculturalismo, nos llevó a sostener la necesidad de una transfiguración de la filosofía en este sentido metacultural o transcultural.

A propósito de la “universalidad” defendida como propia de la “naturaleza humana”, punto medular también de lo que venimos llamando provincialismo del multiculturalismo, puede evidenciarse su principal problema como producto de una filosofía metafísica o meta-cultural: su utilización como concepto etnocéntrico, propio sólo de la etnia occidental pero que quiere rebasar sus propios límites y aplicarse a toda etnia, y su reducción a *fetich*e de la razón (del *logos* helénico-europeo). Hablando de esta “universalidad” se hace incluso más urgente adoptar la perspectiva de la transfiguración de la filosofía vía su autorreflexión cultural.

En nuestras reflexiones por venir se impone, pues, un doble trabajo que ayude, en la medida de este pequeño intento también pionero, a provocar esta transfiguración, y esto de un doble modo: primero, mediante una parte crítica, negativa o “deconstructiva” de las ideologías de la filosofía que tienen que ver con las ideologías del multiculturalismo y los mecanismos de poder hegemónico que en él operan, y que afectan a nuestra comprensión de los imaginarios culturales. Segundo, mediante una parte propositiva-constructiva de *re-semantización* o emancipación del sentido de estos imaginarios –y de las prácticas culturales que éstos encarnan–, o lo que puede llamarse reconstrucción hermenéutico-crítica de los imaginarios culturales, misma que se despliega a partir de una antropología simbólica como explicación estructural universal, o *pluriversal*, como hemos dicho, de las distintas tendencias humanas con sus múltiples expresiones culturales. Por último, efectuando la reconsideración ética de base antropológica de las cuestiones jurídico-políticas del multiculturalismo, que se reorientan desde este sentido amplio que las fundamenta.



Ética ecológica y pensamiento amerindio desde la interculturalidad¹

Ecological Ethics and Amerindian Thought from the Viewpoint
of Inter-Culturality

Beatriz SÁNCHEZ PIRELA

Doctorado de Ciencias Humanas, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo aproximarnos a descubrir desde la Interculturalidad algunos elementos filosóficos del pensamiento mítico Amerindio, desde su cosmogonía, expresada en su literatura, a fin de contribuir con las definiciones de una ética ecológica latinoamericana. Para ello partimos de la idea de que dicho pensamiento expresa una matriz ecológica originaria, que consideramos muy importante tomar en cuenta en el presente. Nos referimos específicamente a la manifestación de una “ética ecológica” Amerindia, en su visión de la Tierra, percibida como ente sagrado que se manifiesta en la armonía con la naturaleza, en la convivencialidad y en el bienestar común. La visión Amerindia de la Madre-Tierra nos descubre un mundo espiritual simbolizado en el ser nutriente por excelencia de todo ser viviente que encierra una ética de la vida. Este pensamiento filosófico se eleva por encima de cualquier concepto validado en el mundo occidental, por cuanto está resguardado en la representación y en el significado de las figuraciones del lenguaje simbólico.

Palabras clave: Matriz ecológica, ética, filosofía amerindia, interculturalidad.

ABSTRACT

The purpose of this study is to approach the discovery of some philosophical elements in mythical Amerindian thought from an intercultural viewpoint, starting with its cosmogony expressed in its literature, in order to contribute definitions of a Latin American ecological ethic. To accomplish this, the study begins with the idea that the aforementioned thought expresses an originating ecological womb (or matrix) that should be taken into account in the present day due to its great importance. We refer specifically to the manifestation of an Amerindian “ecological ethic” in their vision of the earth, perceived as a sacred being that manifests itself in harmony with nature, co-existence and common well-being. The Amerindian vision of Mother Earth uncovers for us a spiritual world, symbolized in a nurturing being *par excellence* for all living beings, that encloses an ethic of life. This philosophical thought rises above any concept validated in the western world, because it is protected in the representation and meaning of symbolic language figures.

Key words: ecological matrix, ethics, Amerindian philosophy, inter-culturality.

1 Este trabajo forma parte del programa de Investigación *Interculturalidad y Razón Epistémica en América*, adscrito al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)-LUZ) y financiado por el CONDES-LUZ: n.º. 1067-08, y de la Línea de Investigación *Ecología, Ambiente y Sociedad en la Modernidad*, Doctorado Ciencias Humanas-LUZ.

*El nacimiento de la primera gracia divina que fue
la primera semilla de maíz, ocurrió cuando era
infinita la noche, cuando aún no había dios.
El maíz no había recibido el don divino
y estaba solo, dentro de la noche,
cuando no había cielo ni tierra.*

Chilam Balam

INTRODUCCIÓN

Desde la filosofía intercultural partimos a interpretar el pensamiento mítico Amerindio, en virtud de descubrir en su cosmogonía una matriz ecológica, la misma expresa una “ética ecológica,” puesto que en el imaginario étnico ella constituye una conciencia viviente, de hecho, encontramos que generalmente la tierra es simbolizada como la Madre Tierra, por ser la productora y reproductora de toda vida.

Esto lo podemos apreciar cuando interpretamos el mensaje mítico que resalta precisamente esa figuración humanizada y divinizada, por ello consideramos que es perentorio tomar en cuenta este elemento como base en la construcción de una ética ecológica latinoamericana. Además esto se manifiesta en la praxis y en la organización social que resguarda una postura filosófica sobre la vida, centrada en el respeto y en la armonía con la naturaleza. Así mismo se aprecia en el ideal comunitario predominante, es decir del bien común, que pone de manifiesto el ideal colectivo por encima del individual que prevalece en los diversos postulados de la ética en la filosofía occidental. “El pensamiento mítico se destaca por el principio espiritual y de orden que inspira la naturaleza, donde todo el cosmos es un elemento protector pero también destructor, pues allí se concentra la idea del principio y fin, son los dioses, quienes generan la vida y la protección pero también la muerte, el vacío, la nada. Por ello constituye la obra de la creación un modelo ejemplar diseñado y creado por los dioses”².

En este sentido, llamaremos “ética ecológica” Amerindia a aquellos elementos filosóficos que hemos interpretado en el pensamiento mítico referidos a la naturaleza en su concepción del origen. Esto lo iremos demostrando a lo largo del desarrollo de este trabajo, para lo cual partimos del análisis e interpretación de algunos textos míticos amerindios, los cuales se caracterizan por su modalidad: “habría que aprender a superar, sin sentirse incómodo o con mala conciencia, los límites de nuestra cultura escrita, para oír y darle su lugar también a otras fuentes transmisoras de pensamiento, cuyas voces no objetivan su decir en la escritura, sino que lo transmiten en su específica cultura oral”³.

La naturaleza para la conciencia mítica constituyó la esencia y presencia de una divinidad. Ella al ser venerada como ente sagrado, fue respetada por todos, siendo estimulado dicho respeto por chamanes, sacerdotes y ministros comunitarios. Dejando huella testimonial oral o escrita en los cantos, en la poesía y en los mitos de la creación.

2 ELIADE, M. (1977). *Traité d'Histoire*. Payot, Paris, p. 46 (traducción propia).

3 FORNET-BETANCOURT, R. (1994). *Hacia una Filosofía Intercultural Latinoamericana*. DEI, San José, Costa Rica, p. 47.

Nuestro norte es dar a conocer algunos elementos filosóficos, éticos-ecológicos desde el pensamiento Amerindio como un camino abierto para vislumbrar elementos de una ética ecológica latinoamericana, desde el decir mítico simbólico, en virtud de estar allí radicalizada una concepción filosófica de la vida, configurada en el respeto y la armonía con la naturaleza.

La palabra simbólica se hace presente como una modalidad originaria del espíritu, en este sentido, entramos a descubrir el carácter y la orientación básica de la conciencia mitológica, a los fines de interpretar el pensamiento mítico-étnico que se mantiene noble en su propia razón interna. En el decir del autor antes mencionado, la conciencia mítica “se equipara a una escritura cifrada que sólo resulta legible y comprensible para aquel que posea la clave de ella, esto es, para aquel a quien los contenidos particulares de esta conciencia fundamentalmente no son sino signos convencionales de “algo más” que no está contenido en ellos. A partir de aquí resultan las distintas modalidades y direcciones de la interpretación de los mitos, los intentos para poner en claro el sentido teórico o moral que ocultan los mitos”⁴. Es allí en esa escritura cifrada donde se resguardan las distintas modalidades del mito que para asimilarlas debemos sumergirnos en su interpretación a fin de comprender y conocer la conciencia mítica. Ésta resguarda una modalidad específica que se fundamenta en su propia “lógica” puesta de manifiesto en la particularidad del mito. Esta particularidad tiene sus propios dominios que rompen totalmente con el paradigma de la racionalidad occidental.

Se trata pues, de una ética de la vida, presente en los valores culturales y ambientales de los pueblos Amerindios en la actualidad. “La naturaleza o la ecología es semejante a la ética porque pone en claro que toda la vida está relacionada de modo integral dentro de una sola comunidad, que la calidad de la vida depende de que se respeten y mantengan relaciones que posibiliten la vida”⁵.

Abordar la narrativa literaria mítica desde el plano de la interculturalidad es llegar a establecer un diálogo filosófico entre las culturas étnicas y las no étnicas, también es abordar la filosofía desde su especificidad. En este caso, nos referimos al pensamiento mítico que distingue a los pueblos Amerindios, expresado a través de su mitología, en la medida que expresa desde el imaginario étnico, sus valores espirituales, morales, familiares, comunitarios, ecológicos y fundamentalmente éticos.

Esta dimensión de una ética ecológica latinoamericana la enfocamos desde la interculturalidad, que reconoce en la pluriculturalidad y a la diversidad cultural el respeto tan necesario para los desafíos que se avecinan.

La diversidad cultural en el mundo es un hecho, y es un hecho que plantea problemas particularmente agudos en el mundo iberoamericano. La gran mayoría de los países latinoamericanos; y los países ibéricos, están constituidos por muy diversas tradiciones culturales que han confluído en el pasado y que coexisten hoy en día. Dentro de esta pluralidad, muchos grupos étnicos constituyen minorías con

4 CASSIRER, E. (1985). *Filosofía de las Formas Simbólicas*. Tomo II, Fondo de Cultura Económica, México, p. 62.

5 MAY, RH. (2004). *Ética y Medio Ambiente*. DEI, San José, Costa Rica, p. 47.

formas de vida peculiares que suelen ser diferentes de los que se han vuelto dominantes en cada uno de nuestros países, como cuestión histórica, esto requiere de una elucidación a la luz de teorías sociales que expliquen y permiten comprender esos fenómenos⁶.

La conciencia Amerindia se abre a la reafirmación de un pensamiento filosófico, tan golpeado históricamente, pues se trata del reconocimiento a un pensamiento que se refleja en el mito. El mito se convierte en un problema filosófico en la medida que se expresa en él una orientación del espíritu, una manera entre otras para la conciencia de organizar el mundo. Para nosotros el mito trasciende la razón para hacerse eco de un argumento que explica el fenómeno de la creación y su relación con la existencia y todo lo que representa la presencia de Dios en su relación con la vida, instancia sagrada, significada en el pensamiento mítico en otra dimensión de la razón, es decir, de la razón filosófica Amerindia. “Propiamente, la filosofía hoy se concibe a si misma como una reflexión sobre la cultura, siendo el comportamiento ético y político una de las manifestaciones culturales tal vez más necesitadas de mayor reflexión”⁷.

En la filosofía cultural encontramos elementos que la distinguen, uno de ellos para el Amerindio es lo sagrado de la naturaleza, esto evidencia una ética muy particular de ellos, pues se trata del respeto a la naturaleza. Para nosotros cobra una dimensión de trascendental importancia porque se centra en una filosofía de la vida, pues los elementos que les brinda la naturaleza son tomados con agradecimiento y sabiduría, puesto que son para la subsistencia, al mismo tiempo que está orientada a la convivencia y al diálogo comunitario, del cual tenemos mucho que aprender, en virtud que cada día se apodera de nosotros la individualidad, donde el otro no cuenta, y casi no se percibe el “nosotros” como elemento principal de la interculturalidad.

Una filosofía intercultural, debería, a nuestro juicio, conjugar los puntos de vista, que redundaría, sin duda, en beneficio de aquellos valores culturales étnicos que han de ser defendidos y rescatados por parte de las mismas etnias. Más, esto será posible únicamente a partir del momento en que todos comencemos a ver las relaciones “centro-periferia” como históricas, y las despojemos de hipostasiaciones, esencializaciones, absolutizaciones, destemporalizaciones y sacralizaciones”⁸.

El diálogo filosófico desde esta perspectiva sería semilla fértil para el pensar Amerindio y además, en la medida que su conciencia se afiance en sus particularidades culturales como centro fundamental de la interculturalidad, es la posibilidad de su reafirmación la que alcanza el latinoamericano o individuo inserto en esta sociedad, portador de una especificidad plena de valores comunitarios.

Además, se abre el compás para la interculturalidad en su propuesta de asumir la filosofía con el ánimo de transformar la visión latinoamericana. “Hablamos, pues de una trans-

6 OLIVE, L., citado por QUINTERO-MONTILLA, M del P. (2007). *Descolonización, Educación Intercultural y Cultura de Paz*. Tesis Doctoral. Doctorado de Ciencias Humanas, Universidad del Zulia, p. 60.

7 CAMPS, V., citada por QUINTERO-MONTILLA, M del P. (2007). *Op. cit.*

8 ROIG, A. (2001). *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*. Universidad del Zulia, p. 102.

formación de la filosofía que llamamos, en resumen, contextual e intercultural; porque, como hemos intentado explicar, se plantea desde lugares concretos y memorias culturales liberadoras que “recolocan” la reflexión filosófica desde sus universos históricos y desde la voluntad del intercambio entre los mismos”⁹.

Se evidencian, entonces, las razones por las cuales concebimos nuestro planteamiento a través de la filosofía intercultural, pues no sólo se trata de comprender, de conocer y de interpretar con el respeto el pensamiento Amerindio, sino percibirlo como un brazo fuerte en la liberación de los pueblos de nuestra América india y no india. Esto implica dejar de percibir como excluido al indígena, al negro, a la mujer, al campesino, lo cual sería fundamento para que ellos no sigan siendo víctimas en sus propias tierras.

Mas por esta misma razón de que se trata de una transformación que se formula de otras voces que se alzan, la protesta de esta transformación no es ni simple oposición ni queja resentida por el reconocimiento ni, acaso mejor dicho “lucha por el reconocimiento” por parte de la memoria hegemónica, sino que representa más bien un movimiento programático constructivo para rescribir el mapa de la filosofía desde esos lugares —que-dan-verdad y sus voces propias portadoras de memorias alternativas hasta ahora periféricas¹⁰.

El pensamiento mítico filosófico Amerindio no sólo es una voz propia sino que resguarda en su seno principios éticos, estéticos, espirituales, e incluso las leyes consuetudinarias, que muchas veces no son reconocidas. Todo esto contribuye a que desde la niñez lleguen a sentir vergüenza étnica, y en su crecimiento van dejando a un lado valores ancestrales vitales, gestándose así un proceso de aculturación compulsiva a partir de la Escuela. Esto genera una desvinculación entre los indígenas mayores de la comunidad, quienes resguardan valores éticos-morales, pero que se confrontan con los de los jóvenes que han pasado por su formación escolarizada.

Estamos convencidas que el desafío de la liberación debe germinar desde la formación del ser humano. Evidentemente, ésta no puede estar concebida de acuerdo a la dimensión tradicional de la filosofía occidental, pues ella resguarda en sí misma una concepción negadora de la filosofía Amerindia como una filosofía específica, pues la filosofía occidental, está fundamentada en la racionalidad universal que atenta contra los pensamientos específicos, “el reconocimiento de una especie de “tronco” común que se debe plantar en otros suelos, y que de esta suerte debe además dar frutos propios: pero no para fomentar, consiguientemente, la actitud abierta a ese decir propio; esto es, para que sea, en su fondo mismo decir contrastante”¹¹.

9 FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Desclée de Brouwer, Bilbao, p. 17.

10 *Ibid.*, p. 16.

11 *Ibid.*, p. 66.

CONCIENCIA ECOLÓGICA AMERINDIA

La conciencia étnica posee un orden universal que a su vez equivale a un orden particular puesta de manifiesto en sus formas internas que caracterizan el mundo mítico espiritual, que guarda intrínsecos valores éticos en consonancia con la naturaleza. En el famoso y trascendental discurso del jefe indígena Seattle se observa claramente esta conciencia ecológica cuando se plantea: “Todo lo que ocurre a la tierra le ocurrirá a los hijos de la tierra. Si los hombres escupen en el suelo, se escupen así mismos. Esto sabemos: la tierra no pertenece al hombre: el hombre pertenece a la tierra”¹².

Ahí encontramos relevantes elementos de una ética que eleva la naturaleza y por ende a la vida a su verdadera dimensión, la cual analizamos a los fines de dar a conocer una concepción profunda que nos permita avalar una dimensión más humana. Gusdorf plantea al respecto: “De una vez para siempre el mito ha formulado el modelo perfecto de todo ser en el mundo. De tal suerte, la tarea del hombre consiste en volver a representar el comportamiento ejemplar de los héroes míticos”¹³. Esto lo podemos observar en los estilos de vida de los pueblos étnicos de nuestro continente que han conservado en su esplendor a la naturaleza, hasta que el hombre “civilizado” llegó con sus proyectos “civilizadores” genocidas y ecocidas, poniendo en peligro regiones muy frágiles, tal como La Amazonía, que constituye en la actualidad el pulmón principal del planeta. Sin embargo, está en peligro porque los países que la comparten están convencidos que es más importante echar a andar un destructivo progreso antes que establecer una concepción conservacionista y protectora de la naturaleza y de los pueblos que la habitan, simplemente porque lo principal es salvaguardar la vida que se está negando.

Precisamente, las prácticas culturales tradicionales de estos pueblos se fundamentan en principios de amor a la tierra que constituye un paradigma digno de análisis, y que hacen visibles principios éticos que nos descubren formas radicales de prácticas conservacionistas. “Las culturas precolombinas del trópico indo-americano desarrollaron civilizaciones basadas en una relación íntima con la naturaleza. Estas culturas generaron prácticas sofisticadas y creativas de uso múltiple y sostenido de su medio. Por ello los espacios étnicos de las culturas andinas, mediante sistemas de cooperación y complementariedad, desarrollaron sofisticadas estrategias de adaptación y producción sostenida”¹⁴.

La tierra es percibida como la “Madre Tierra” y como tal aparece en los mitos de la creación; por ende, no sólo es una visión sino que es una filosofía de respeto a la naturaleza. “Así, la cultura ecológica debe fomentar el rescate de esas prácticas tradicionales, como un principio ético para la conservación racional y sostenido de los recursos”¹⁵.

La naturaleza en su carácter divino constituye una modalidad ética del pensamiento Amerindio, pues ella es concebida como un milagro hecho palpable en el bien que brinda a los seres vivientes, que sirve además de bienhechora al ser humano. “En las culturas tradicionales, el conocimiento, los saberes y las costumbres están entretejidos en cosmovisio-

12 Carta del indio Seattle al Sr. Franklin Pierce, Presidente de los EEUU, en 1854.

13 GUADORF, G. (1960). *Mito y Metafísica*. Nova, Buenos Aires, p. 29.

14 LEFF, E. (1994). *Ecología y Capital*. Siglo XXI, México, p. 290.

15 *Ibidem*.

nes, formaciones simbólicas y sistemas taxonómicos a través de los cuales clasifican a la naturaleza y ordenan los usos de sus recursos; la cultura asigna de esta manera valores significados a la naturaleza, mediante sus formas de cognición, sus modos de nominación y sus estrategias de apropiación de los recursos”¹⁶.

Esta particularidad encierra una visión ética de la vida, intrínsecamente ligada a la conciencia espiritual y religiosa, desde la base, es decir, de la concepción sagrada que es la misma naturaleza. Bien enuncia esto Mircea Eliade, cuando afirma:

Para el hombre religioso, la naturaleza no es nunca exclusivamente “natural”: ella está siempre cargada de un valor religioso. Esto se explica, puesto que el cosmos es una creación divina: salido de las manos de los dioses, el Mundo queda impregnado de sacralidad. No se trata de una sacralidad comunicada por los dioses, por ejemplo, la de un lugar o de un objeto consagrado por una presencia divina. Los dioses han hecho más: ellos han manifestado las diferentes modalidades de lo sagrado en la estructura misma del Mundo y de los fenómenos cósmicos¹⁷.

Es decir, la conciencia mítica equivale, a nuestra manera de ver, a desarrollar una actitud ecológica: “Estos principios del ecodesarrollo se expresan cada vez más como demandas de las propias comunidades indígenas y campesinas, las cuales luchan por conservar y restablecer sus valores culturales, asociados con la reapropiación de la naturaleza, sus recursos y su espacio vital”¹⁸. Ese espacio vital que hoy es trastocado por las tecnologías bajo el visor occidental racional y positivista, se ha posesionado de la tierra y de todos sus recursos, es el norte productivista y meramente mercantil. Es decir, estamos frente a un modelo de civilización construido con un sentido destructor. “La cuestión ambiental plantea la necesidad de normar los procesos económicos y tecnológicos que sujetos a la lógica del mercado, han degradado el ambiente y la calidad de vida”¹⁹.

No obstante, la naturaleza en el pensamiento mítico es concebida como un ente sagrado que plasma la armonía y el respeto por la tierra, en contraposición con el carácter de dominio desplegado sobre la naturaleza, que surgió a partir de la filosofía positivista, transformada luego en una racionalidad mercantil que distorsiona los fines de la ciencia y profundiza la crisis de la Modernidad.

En el plano hermenéutico estamos convencidas que la forma de percibir la tierra como la Madre Universal, se puede considerar una especie de manuscrito que es preciso leer en lo que se esconde en los mitos de la creación y de las existencias étnicas más antiguas. Es una especie de escritura que para comprenderla es necesario descifrar la trascendencia moral que ocultan los mitos en relación a la protección de la naturaleza. Aunque no se encuentre en el decir Amerindio una definición sobre la ética, mucho menos sobre la ecología, pues para ellos el respeto y la protección de la naturaleza no está en la definición, ni en el discurso, sino en su filosofía. También se manifiesta en la palabra mítica, en la vi-

16 LEFF, E. (2001). “Espacio, Lugar y Tiempo”. *Nueva Sociedad*. n°. 175, Septiembre-Octubre, p. 32.

17 ELIADE, M. (1977). *Traité d'Histoire des Religions*. Payot, Paris, p. 46 (traducción propia).

18 LEFF, E. (1994). *Op. cit.*, p. 290.

19 *Ibid.*, p. 291.

sión cosmogónica; es decir, en el orden del universo cósmico y en la concepción sagrada de la vida, de la naturaleza, y que se confirma a través de su praxis societaria.

En los mitos amerindios notamos que la naturaleza alcanza su real dimensión, pues en la enseñanza a los hijos de que la tierra forma parte de sus ancestros, que ella es la madre originaria y como tal se debe cuidar, ponen en evidencia una ética de la vida, que podría llamarse ecológica porque encierra todos los elementos de conservación y de respeto en la concepción de percibir la tierra como un ente divino, además de tratarla como un sujeto, por cuanto, para el Amerindio ella es sagrada.

Al plantearse que todos los males que le hacemos a la tierra nos los hacemos a nosotros mismos, indudablemente, nos está advirtiendo el peligro que corremos al hacerle daño, puesto que nosotros como seres vivos somos hijos de ella. No es precisamente este ideal lo que representa la tierra hoy en día, puesto que nos hemos apropiado de ella pero percibida como un objeto explotable. Cuando la tierra es percibida en su máxima sacralidad, encontramos la manifestación de una ética de trascendencia que es muy importante interpretar en la filosofía latinoamericana, en virtud de los elementos específicos y propios de nuestro pensamiento original. Para un desarrollo más analítico de estas ideas, pasaremos a interpretar algunos textos del *Popol Vuh* y del pensamiento mítico Wayuu.

LA TIERRA, EL MAÍZ Y EL SER HUMANO EN EL POPOL VUH

En el Libro sagrado *Popol Vuh* o *Libro del Consejo* encontramos que la tierra es percibida como una divinidad que posee espíritu y simboliza justicia. Esto es plasmado en los mitos, por ende, no sólo es una figura simbólica sino que va más allá, abarcando una concepción filosófica de trascendencia en relación a la existencia. Esto lo interpretamos como una postura ética, fundamentada en una realidad que es representada en los diálogos metafóricos de los mitos de la creación, donde generalmente el poder simbólico de la tierra requiere de nuestra parte mucha reflexión, por cuanto ella representa la manifestación de una visión ética en la concepción sagrada de la naturaleza.

En el pensamiento Quiché-Maya, se manifiesta en el lenguaje simbólico, por cuanto es la palabra de los dioses, a través de la cual se desarrolla un discurso que sirve como modelo a seguir para la sociedad venidera. Por ejemplo, en el momento cuando la Diosa terrestre –Xquiq–, muestra su desacuerdo con la tradición de los sacrificios humanos que se llevaban a cabo. Esto se observa en el discurso que esta Diosa dirige a los cuatro ejecutores que la sacrificarían por mandato de los de Xibalba. Ella en un acto de justicia va en contra de los dioses de ultratumba, dejando para la posteridad en el *Libro Sagrado*, estas palabras:

Muy bien. Este corazón no puede ser de ellos. Vuestra casa no puede tampoco estar aquí. No solamente tendréis poder sobre la muerte de los hombres, sino que, en verdad, vuestros serán los verdaderos fornicadores. Míos serán en seguida Supremo Muerto, Principal Muerto. Que sólo la sangre del Drago esté ante sus rostros. Este corazón no será quemado ante ellos. Poned el fruto del árbol”, dijo la joven²⁰.

20 *El Libro del Consejo*, traducción de la versión francesa de Georges RAYNAUD, Edit., América, Paris, 1927. p. 36.

Es interpretable el discurso de la divinidad terrestre como un código ético, en virtud de poner de manifiesto la dignidad de la Tierra. Pues, ella, una divinidad terrestre, es quien critica severamente la práctica del sacrificio humano y asume una actitud de rebeldía ante esta situación. Los sacrificios humanos eran practicados por los dioses de la oscuridad y de la maldad. Esto tiene una profunda interpretación, que nos permite entender por qué para ese momento reinaban sobre ellos unos falsos dioses que mantenían a la sociedad sumergida en un atraso cultural.

Es la conciencia Amerindia quien esclarece en sus manifestaciones míticas que la Tierra tiene conciencia propia, que caracteriza la idealidad religioso-espiritual de quien consagra su vida al ser humano para que viva y se alimente de ella.

Es así como los Buhos pasan a ser dioses celestes, ellos ascienden a las alturas para hacer justicia contra los castigadores de la impudicia. Mientras, la Diosa Xquiq sube a la superficie para consumir el acto de parir a los Gemelos que salvarían a la humanidad Maya de la tiranía de los de Xibalbá.

Más tarde, cuando crecen los Gemelos y recuperan los atributos divinos heredados de su padre (pelota, guante y aros), ellos aceptan el reto de los de Xibalba y luchan tenazmente hasta vencerlos.

En este sentido, interpretamos que el rol de la Madre-Tierra es muy significativo, pues el nombre de Xquiq, en cuanto al símbolo que ella representa como Mujer-Madre-Tierra significa: “sangre, savia, raza, progenie, vida”²¹. Ella como diosa de la vida se materializa, en el proceso de producción y reproducción, de la planta de maíz que representa al Dios-Maíz, Gucumatz, que además de simbolizar el nacimiento y renacimiento de esta planta, también en el momento de la creación es el modelo ejemplar de inteligencia y fuerza física. Esto queda registrado para la memoria venidera en *El Libro del Consejo*: “De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre”²². El Dios Maíz constituye la sacralidad absoluta en la mentalidad Maya. Esto tiene su explicación en la intrínseca religiosidad del ser humano quiché-maya, la cual se caracteriza por estar altamente relacionada con el rol trascendental que simboliza la naturaleza.

Nos atrevemos a decir que la divinidad terrestre, Xquiq simboliza en la cosmogonía Quiché-Maya a la madre nutricia universal, por ende, la fertilidad y la procreación se relacionan con la idea de percibir la tierra como un sujeto viviente, ella es símbolo de grandeza y de fertilidad humana. “El prestigio mágico-religioso y, por consecuencia, el predominio social de la mujer tiene un modelo cósmico: la figura de la Madre-Tierra”²³.

En este mismo orden de la palabra simbólica tenemos que la creación ideal, la vida, proviene del Dios del maíz, él donó parte de su cuerpo y de su sangre para crear el ser humano maya, considerado el hombre perfecto.

Entonces fueron molidos el maíz amarillo, el maíz blanco, y Antigua Ocultadora hizo nueve bebidas. El alimento se introdujo (en la carne), hizo nacer la gordura, la grasa, se volvió la esencia de los brazos, (de) los músculos del hombre. Así na-

21 *Ibid.*, p. XLI.

22 RECINOS, A. (1984). *Popol Vuh*. Nota e introducción. FCE, México, p. 176.

23 ELIADE, M. (1983). *Mito y Realidad*. Labor/Punto Omega, Barcelona, p. 125.

cieron los Procreadores, los Engendrades, los Dominadores, los Poderosos del Cielo, como se dice. Inmediatamente fue (pronunciada) la Palabra de Construcción, de Formación de nuestras primeras madres, (primeros) padres; solamente mazorcas amarillas, mazorcas blancas, (entró en) su carne; única alimentación de las piernas, de los brazos del hombre. Tales fueron nuestros primeros padres²⁴.

De acuerdo a lo antes planteado, interpretamos un radical razonamiento sobre la sacralidad de la naturaleza en la filosofía Quiché-Maya, en virtud de manifestar una ética de trascendencia muy particular y específica, a la cual nosotros sólo nos aproximamos en esta oportunidad, para expresar la vital importancia que cobra el pensamiento Amerindio en estos momentos de reflexión para la humanidad. Los seres humanos de maíz u otro elemento que distinguen la sacralidad de la naturaleza, nos hablan sobre el respeto radical que existe en el pensamiento Amerindio sobre la naturaleza. Debemos considerar que las medidas que se deben tomar sobre nuestro ambiente latinoamericano, deben tomar en cuenta experiencias milenarias que nos demuestran conocimientos ecológicos ligados intrínsecamente a un modo de vida que percibe a la naturaleza como sujeto.

Esto se aprecia en la actualidad en el modo de vida de algunas comunidades de ascendencia maya, donde la relación: tierra, maíz, vida, conforma una dialéctica de la vida en comunidad. Nos referimos en este caso a los Choles, quienes se plantean que: “La tierra es nuestra madre y debemos cuidarla con todo nuestro amor”²⁵. En otras palabras, la relación de ellos con la tierra es propia de la vida, por lo tanto, para ellos, la relación económica es extraña a ellos por cuanto la tierra que hace nacer la vida resguarda el sentido mítico del misterio de la creación.

En base a este elemento, la tierra, se forjará toda la concepción del mundo de los choles: la tierra brota del ombligo de Ch'ujtiat, en la tierra vivimos, volvemos al seno de la tierra; en la tierra nos renovamos como las flores, como cada nuevo ciclo agrícola; tierra es nuestra piel, el olor de nuestras mujeres, su flujo menstrual también es del color de la tierra y, finalmente, de la tierra brota y crece el maíz, “nuestro sustento”. ¿Cómo, pues, podrían los choles vivir sin la tierra, sin pelear y dar la vida por la tierra?²⁶.

Evidentemente que para el Amerindio Maya él es descendiente del Dios-Maíz, por ende, la relación con la tierra va más allá de ser simplemente instrumental, pues ésta es concebida como un sujeto de la cual se genera y se mantiene la vida. Esto es mantenido similarmente tal como sus antepasados mayas, en tanto que fue de la tierra y a través del maíz como ellos se originaron. Esto lo podemos observar claramente en la cita del Libro del Consejo, donde se expresa para la posteridad que la formación de la primera madre y del primer padre es el maíz:

24 *El Libro del Consejo* (1927). *Ed. cit.*, p. 73.

25 BRENNER, A., citada por MORALES BERMÚDEZ, J. (1984). *Antigua Palabra Narrativa Indígena Chol*. UNAM, México, p. 28.

26 *Ibidem*.

Oídló:

El maíz nuestra vida.

El es el que se pone de pie, él es el que se

Mueve, él es el que se alegra, el que se ríe

El que vive;

El maíz.²⁷

Es importante resaltar que esta relación del Amerindio con la tierra es vital, pues, retorna a percibir la tierra como sujeto viviente. En estos momentos de intenso peligro para el planeta, este sería el punto central de una dialéctica que genere una ética ecológica que contribuya a resguardar la vida de nuestra América y del planeta a partir de la cosmovisión Amerindia y sus modos de vida en relación con la tierra.

En este sentido, nos parece de fundamental importancia la investigación realizada por Roy H. May, pues él descubre un fundamento básico para nuestra interpretación referida a la “ética Amerindia,” en relación a la vital figura de la tierra y el maíz.

La función central de la milpa en la vida campesina se basa en el concepto del maíz como la sustancia mítica que dio origen al ser humano. Es el símbolo de la fertilidad, de la belleza y de la unidad humana. Los seres humanos son de maíz, y donde germina el maíz, germina la vida y domina la armonía. Así como el maíz es bello, de igual manera la vida es bella. La humanidad vive en relación simbiótica con la *milpa* y en ella se descubre el equilibrio de la vida. Por eso, a toda costa, respetan la tierra como fuente de la vida, pues sin tierra no hay maíz²⁸.

De tal manera, la tierra que ellos pisan y el maíz que ellos cultivan conforman en la mentalidad maya un símbolo sagrado. El sustento alimenticio más importante proviene de la tierra, porque representa la sustancia y la esencia de una divinidad suprema simbolizada en la planta de maíz de la cual se generó la vida humana. “El maíz así acogido y cultivado viene a presentarse como sacramento originario: es la mediación o lugar de encuentro fuerte, siempre renovado, entre dioses y humanos. El relato lo ha dicho con toda claridad”²⁹.

No es casual que aún muchas comunidades a lo largo del continente latinoamericano, antes de extraer cualquier elemento de la tierra, eligen una oración para pedir a la naturaleza lo que necesitan, la más adecuada, para tomar de ella lo que les permita subsistir. El indígena que va quedando cada vez más rezagado en nuestros territorios, sólo toma de la naturaleza lo necesario para vivir; otros, aún piden permiso hasta para arar la tierra. ¿Acaso se podría dudar de los elementos específicos que ponen de manifiesto la profundidad ética del Amerindio que se percibe y se relaciona con la naturaleza en su condición de sujeto? Veamos esto a través de una oración Chol:

27 Adrián RECINOS, citado por MORALES BERMÚDEZ, J. (1984). *Op. cit.*, p. 116.

28 MAY, RH. (2004). *Op. cit.*, p. 62.

29 PICAZA, J. (1996). *Hombre y Mujer en las Religiones*. Verbo Divino, p. 15.

Oh, Dios, mi madre, mi padre, señor de los montes y de los valles, de los grandes árboles, señor bosque tened paciencia conmigo, pues estoy por hacer lo que mis antepasados siempre han hecho. Ahora hago mi ofrecimiento (de incienso de copal) a vosotros para que sepáis que estés para molestaros infinitamente, pero os ruego lo sufráis. Voy a ensuciaros –a destruir vuestra hermosura– voy a trabajaros para que obtenga que comer... y no sufráis que el hacha ni el cuchillo me corten, pues con todo mi corazón voy a trabajaros”³⁰.

Estamos convencidas que la conciencia mítica Amerindia aún vive y contempla una visión ética de la tierra, que bien serviría de fundamento básico para determinar los principios ecológicos latinoamericanos. Vemos que también encontramos esta misma particularidad en los Quechuas y Aymaras de los Andes, es decir, la Madre Tierra se instituye en modelo sagrado. Sobre este particular plantea, Roy H. May, que allí reside un concepto mítico-religioso del espacio. “Pacha significa el lugar de máxima seguridad en el presente y se identifica con el *ayllu* o la comunidad tradicional, con sus casas, campos de cultivo y pastizales. Mama, como lo femenino, materializa la pacha que se manifiesta como la tierra”³¹.

Igualmente para los Quechuas y los Aymaras la tierra es la madre nutriente, ella está representada en *Pachamama* ella es generadora y protectora de la vida a partir de la tierra fértil. Esto equivale, a nuestra manera de ver, a una ética de la tierra que en el amerindio descansa en el sentido de conservación, de respeto, de cuidado y de amor a la tierra, donde el indígena sólo toma lo que ella le provee. La tierra es sagrada, por esta razón el indígena le pide permiso cuando tiene que tumbar un árbol o los árboles necesarios para construir su casa, su canoa, y se lo pertinente para sus necesidades. Esta misma particularidad la encontramos en los pobladores de la Amazonia y a lo largo de toda la América del Sur.

La concepción ecológica percibida en el amerindio está radicalizada en la integralidad de su visión, la misma tiene su asidero ético en la vida comunitaria, donde predomina el bien común, es decir, la naturaleza es de todos y para todos. La cosmogonía en sí misma abriga un postulado ético de lo comunitario en relación con la solidaridad y la convivencia como centro principal de su modo de vida, lo cual tiene repercusiones profundas tanto en el sentir como en el comportamiento cotidiano, donde prevalece la atención al otro. Esto se radicaliza en su realidad societaria.

LA TIERRA EN EL PENSAMIENTO MÍTICO WAYUU

El mito por ser un estilo de razón posee verdades insoslayables, demostradas desde el mismo momento en que podemos interpretar todo un sin fin de valores ancestrales que se constituyen en un orden moral y consuetudinario para toda una comunidad étnica. Prevalece el carácter ontológico, fundido en lo sobrenatural con el mundo natural, siendo la naturaleza la figura principal convertida en deidad que rige la vida de todo ser que integra el universo indígena, pues la naturaleza es potencia bienhechora del bienestar y de la vida de todos los seres. “La consistencia ontológica del universo primitivo reside, sin duda, en el hecho que el mito proyecta directamente en términos humanos. Y convierte en historia, las

30 Oración Chol, citada por MORALES BERMÚDEZ, J. (1984). *Op. cit.* pp. 118-119.

31 MAY, HR. (2004). *Op. cit.*, p. 62.

principales exigencias del ser en el mundo”³². Descubrir esa consistencia ontológica en la conciencia mítica indígena es conocer su visión y concepción del mundo, de la vida, no precisamente desde la visión colonizadora, sino desde su específica concepción filosófica.

El pensamiento mítico Wayuu es fuente de una realidad filosófica que aunque carece de los niveles y parámetros de la filosofía occidental, se trata de otra modalidad, que nos descubre y pone de manifiesto un carácter universal de la concepción mítica. Esta responde a la normativa étnica, mantenida de generación en generación para preservar los valores éticos y morales que prevalecen como una figuración legada por los dioses.

Entonces, la comprensión del lenguaje del mito nos traslada a la riqueza genuina del lenguaje indígena que por momentos es incomprensible, dado que el pensamiento occidental ha desarrollado barreras que impiden interpretar las categorías específicas del lenguaje. “La fecundidad del lenguaje fue y sigue siendo que el hombre sabe despertar la intuición en palabras y frases por medio de su capacidad más propia, la de la expresión lingüística. ¿Cómo podría converger esto con conceptos básicos tales como sistema, principio, fundamentación y derivación, que han dominado, siguiendo el modelo de Euclides, el pensamiento filosófico de la modernidad?”³³. Sin la fuerza del pensamiento amerindio para resguardar la naturaleza quizás la degradación ecológica estaría en peores condiciones.

“Si dejasen de existir hombres de edad madura, depositarios de esos mitos sagrados y capaces de recitarlos en el momento apropiado, el grupo estaría condenado a la extinción, porque los jóvenes ya no podrían recibir a su vez ese conocimiento. Entonces las especies animales y vegetales, de las que viven los indígenas, desaparecerían”³⁴.

En este sentido, el pensamiento Amerindio es un reservorio y fuente de una visión conservacionista que no se toma en cuenta, prevaleciendo ésta desde el origen: esa pone de manifiesto la historia sagrada donde los dioses van tejiendo la trama de la vida indígena. “El mito cuenta una historia sagrada: relata una historia que ha tenido lugar en el tiempo primordial”³⁵.

Algunas esferas de la vida Wayuu quedan imborrables en sus mitos, por ejemplo, se puede observar el rol principal que allí juega la naturaleza, donde cada elemento de ella cobra vida en forma de divinidad. Ellos desarrollan la creación, conjuntamente con el mundo espiritual y las normas consuetudinarias que regirían la vida societaria en consonancia con las virtudes que desarrollarían en el tiempo y en el espacio cultural. “El mundo de los dioses míticos, en cuanto que estas son manifestaciones mundanas, representa los grandes poderes espirituales y morales de la vida”³⁶. En momentos, inclusive, el mito no es sólo una analogía o una interpretación simbólica de la existencia humana sino que es en si mismo la propia idealidad plenamente identificada con la naturaleza.

32 GUSDORF, G. (1960). *Op. cit.*, p. 37.

33 GADAMER, H-G. (1990). *Mito y Razón*. Paidós, Barcelona, p. 74.

34 BRUHL-LÉVY (1978). *Pensamiento Primitivo*. Península, Barcelona, p. 130.

35 ELIADE, M. (1983). *Op. cit.*, p. 12.

36 GADAMER, H-G. (1990). *Op. cit.*, p. 21.

“Los mitos y los ritos de la madre-tierra expresan sobre todo la idea de fecundidad y de riqueza. Se trata de ideas religiosas, pues los múltiples aspectos de la fertilidad universal revelan, en suma, el misterio del alumbramiento, de la creación de la vida”³⁷. Además, en el proceso de la creación todo fenómeno, bien sea cósmico o terrestre (planta, lago, montaña, etc), se toma como modelo ejemplar la unión cielo-tierra.

Observamos en el pensamiento Wayuu que la concepción de la Tierra -M- es muy similar a la de otras antiguas sociedades, en la medida que se le atribuye a ella el ser generador de la vida. “La madre sería la gran diosa: el signo del poder originario visto como donación de la vida. Ella estaría vinculada a los poderes pacíficos e igualitarios del cosmos, expresados por la agricultura”³⁸. En lengua Wayuu Ma significa Tierra, en sus mitos aparece “como la personificación de La GRAN MADRE NUESTRA, es decir, la generadora de todas las cosas que sobre ella existen. Suelo, Territorio, Lugar”³⁹.

Es precisamente en la divinización de la Tierra, que es una constante, en el pensamiento Amerindio, donde encontramos una concepción “ética” ecológica de trascendencia, por cuanto la sacralidad de la tierra es el símbolo más genuino de respeto y amor para protegerla en la concepción original de preservar la vida. “La tierra es la más antigua madre, vista como fuente de fecundidad y vida; ella sería símbolo primero, el arquetipo de toda realidad”⁴⁰.

Se destaca además el fenómeno de la unión de la diosa terrestre Ma (Tierra) con una divinidad del cielo Juya (Lluvia) que simboliza el semen universal que fecunda la tierra. El milagro de la creación en el pensamiento Wayuu tiene mucha similitud con la mayoría de las sociedades amerindias.

“Toda historia mítica que resalta el origen de algo presupone y prolonga la cosmogonía... Al ser la creación del Mundo la creación por excelencia, la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar para toda especie de creación”⁴¹.

En otras palabras, el mito Wayuu manifiesta la unión de Ma y Juya para expresar la concepción de la vida, de la existencia societaria, simbolizados en el orden del cosmos. Sirviendo la cosmogonía de modelo ejemplarizado en las divinidades como potencias de la naturaleza que son las bases fundantes de esta sociedad.

El hecho de que la mujer sea productora y reproductora a partir de su propio cuerpo, ha permitido seguramente concebir desde este fenómeno la proximidad de la naturaleza a la mujer y al hombre: “asociado a la “cultura”; los elementos femeninos ligados probablemente a los mitos de la creación atestiguan en la “Diosa Madre” la reiteración de la creación del mundo viviente, y es entonces que a partir de su fecundidad, un sincretismo las une simbólicamente a la reproducción de la vida animal y vegetal”⁴².

37 ELIADE, M. (1983). *Le Sacré et le Profane*. Gallimard, Paris, p. 127.

38 PICAZA, J. (1996). *Op. cit.*, p. 15.

39 PAZ IPUANA, R. (1976). *Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros*. IAN, p. 293.

40 *Ibidem*.

41 ELIADE, M. (1983). *Op. cit.*, p. 23.

42 DELGADO, L. (1989). *Seis ensayos sobre Estética Pre-hispánica en Venezuela*, Edic. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, p. 132.

En este sentido, hacemos resaltar que la mujer Wayuu, siguiendo sus principios cosmogónicos del origen es sometida a ciertas reglas de iniciación, “Blanqueo”, donde resalta la castidad y la purificación que están asociados a la práctica de un segundo nacimiento de la mujer del vientre de la Madre-Tierra, por lo tanto, el encierro, la oscuridad, el ayuno y el embellecimiento de la mujer simbolizan un segundo nacimiento. Es el momento cuando la Matriz-Tierra recibe a la niña para que renazca convertida en mujer Wayuu. “PATT: Sala. Aposento cerrado. Sitio donde blanquean las muchachas entradas en desarrollo. Simbólicamente el PATT representa en los ritos de iniciación de la mujer, El Claustro Materno. EL VIENTRE DE LA MADRE. Desde donde la púber tendrá que volver a nacer para luego adquirir responsabilidades en la vida como mujer adulta”⁴³. Ella, la mujer, cuando presenta ciertas facultades, a partir de la mencionada iniciación, se convierte en mujer.

En este mismo orden, van naciendo todos los fenómenos que conformarían el mundo, bien sean cósmicos o terrestres, así como también los de la existencia de normas, hábitos, costumbres, etc.

La cosmovisión, tomada en su sentido lato, es la naturaleza misma captada por la observación directa, sin mayores esfuerzos mentales ni métodos precisos para luego ser interpretada en su más amplia dimensión. Es la forma teológica y animista que por medio de las creencias mágico religiosas trata de explicar los fenómenos de la naturaleza y sus elementos de continuo devenir, procesada en el trasfondo de su alma⁴⁴.

El pensamiento mítico Wayuu se reafirma como una totalidad, donde la relación entre el cielo y la tierra, representa un rol decisivo, desde una trama simbólica, cuyo punto intermedio es el ser humano. Este hecho se aprecia en la representación de las leyes que emanan de la naturaleza, las cuales son personificadas en deidades que determinan las normas societarias para la posteridad. “En otros términos, el primitivo toma lugar su ideal de humanidad de un plano sobre-humano... No se es hombre completo hasta haber ido más allá, y de alguna manera abolido, la humanidad”⁴⁵.

A manera de ejemplo, en el mito *Origen de las Tribus Wayuu*, se aprecia claramente la presencia de un creador, Maleiwa, es él quien crea al ser humano Wayuu, de la misma tierra (sustancia divina). “Del vientre de “Ma” –la tierra– germinó “A’ÚÚ””; la semilla, la primera simiente de la cual nacieron los Wayuu”⁴⁶.

Entonces, observamos en estos mitos que la concepción de la vida se origina a partir de matriz de la tierra, pues Maleiwa después de formar a los humanos de la tierra, introdujo tanto a la mujer y al hombre en el vientre de Ma, la dadora de la vida y La Gran Abuela. Así mismo, identificó el vientre de la mujer Wayuu como la generadora de la vida. Así declara Maleiwa para la posteridad: “En cuanto a la ascendencia, las Hembras tendrán primacía sobre los machos; porque la sangre de los vástagos es esencialmente materna. Es sangre de

43 PAZ IPUANA, R. (1976). *Op. cit.*, p. 297.

44 *Ibid.*, p. 76.

45 ELIADE, M. (1983). *Op. cit.*, p. 159 (traducción propia).

46 *Ibid.*, p. 196.

mujer, retoños de su vida y frutos de su dolor”⁴⁷. Aquí, la tierra cobra un símbolo inminentemente sagrado y ontológico, por cuanto, el Wayuu es creado de esta sustancia y nace del vientre de la Madre Tierra tal como todos nacerán del vientre de una mujer. Enfatiza el creador: “De suerte que, la descendencia tendrá que tomar el nombre de la tribu a la que pertenezca la madre”⁴⁸. Es así como la mujer Wayuu no sólo genera la vida sino que determina el parentesco. Por lo tanto, la tierra simboliza el nacimiento de la primera vida.

CONCLUSIÓN

En suma, el pensamiento mítico-filosófico Quiché-Maya y Wayuu tiene su asidero en la cosmogonía que encierra valores espirituales, éticos-morales y consuetudinarios, expresados en un lenguaje simbólico, donde sobresale la naturaleza, representando un rol central, entendida como una manifestación de poder y símbolo de justicia.

La naturaleza tiene una relación sagrada que se manifiesta en la existencia, cuyo enlace es el mundo espiritual representado en la Tierra, el Maíz, la Lluvia, como elementos sagrados de la existencia étnica, que nosotras nos atrevemos a interpretar como elementos sustantivos de una “Ética Ecológica” Amerindia.

Esta visión ética-ecológica de la naturaleza, en el marco de la filosofía intercultural, nos coloca frente a frente con la manifestación de una filosofía particular y específica, cuyos elementos simbólicos se resguardan en su forma tradicional originaria, a través, de esa modalidad filosófica en la que se convierte el mito como representación del pensamiento. Esto le permitiría a la Filosofía latinoamericana desentrañar el espacio filosófico de los mitos, no considerados en su interpretación, y que continúan sumergido en la ambigüedad de un mestizaje cultural europocéntrico que impide su esclarecimiento cultural. Precisamente, porque el sentido europocentrista de la historia porta un sentido negador de otras categorías filosóficas.

En el postulado filosófico-mítico que afirma que toda vida nace y renace de la Tierra, se expresa el deber ser del Amerindio, cuyo principio fundamental es el respetar y tratar a la Madre Tierra como un sujeto esencial para la vida de todo ser.

47 *Ibid.*, p. 197.

48 *Ibidem*.



Apuntes en torno a las representaciones de la modernidad capitalista durante el siglo XIX. (Los casos de Chile y Bolivia)

Notes regarding the Representation of capitalist Modernity During the XIXth Century (The cases of Chile and Bolivia)

Claudio LLANOS REYES

Universidad de Playa Ancha.

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

RESUMEN

El siguiente trabajo es la búsqueda de elementos comunes y diferenciadores en el desenvolvimiento de la modernidad capitalista frente a Chile y Bolivia y sus representaciones, que plantearon la naturalización del conjunto de transformaciones socioculturales (incluso políticas) que el desarrollo del capitalismo desde la segunda mitad del siglo XIX planteó para la región. Por lo tanto, es un estudio sobre el despliegue de algunas facetas ideológicas de la modernidad capitalista en dos países de América Latina y no un estudio comparado de ambos países.

Palabras clave: Chile, Bolivia, modernidad, capitalismo y resistencia.

ABSTRACT

This article outlines the search for common and differentiating elements in the unfolding of capitalist modernity in Chile and Bolivia and its representations, which proposed naturalization of the set of socio-cultural (and even political) transformations that the development of capitalism established for the region from the second half of the nineteenth century onwards. It is therefore a study of the unfolding of some ideological facets of capitalist modernity in two countries of Latin America and not a comparative study of these countries.

Key words: Chile, Bolivia, modernity, capitalism and defiance.

*A Eduardo Cavieres F.,
 maestro y amigo*

*¡Pobre viejo, te echan porque ya no sirves! Lo mismo nos pasa a todos.
 Allí abajo no se hace distinción entre el hombre y las bestias.
 Agotadas las fuerzas, la mina nos arroja como la araña arroja fuera
 de la tela el cuerpo exangüe de la mosca que le sirvió de alimento.
 ¡Camaradas, este bruto es la imagen de nuestra vida!
 ¡Como él callamos, sufriendo resignados nuestro destino!
 Y, sin embargo, nuestra fuerza y poder son tan inmensos
 que nada bajo el sol resistiría su empuje.*

LILLO, B. "Los inválidos". *Sub Terra*.
 Editorial Andrés Bello, Santiago, p. 14.

INTRODUCCIÓN

El estudio de la modernidad en su contexto histórico, comprende en estas líneas una aproximación al desarrollo histórico de formas particulares de ver y entender a las sociedades y sus características dentro proceso de desarrollo de la modernidad capitalista. Pero además de considerar la capacidad de representar y construir de personas y sociedades se hace necesario aproximarse a la comprensión de los límites y contextos en que se desarrolló la modernidad capitalista, considerando tanto las imposiciones o implementaciones de la modernidad como las resistencias que enfrentó¹. Así, los objetivos de este trabajo son: adentrarnos en una reflexión en torno a las nociones y formas en que estos países eran concebidos y representados en la mirada moderna, principalmente desarrollada en Inglaterra y su órbita cultural; y plantear el problema de en qué medida las resistencias y problemas que la modernidad ha enfrentado en Chile y Bolivia tienen relación con "tradiciones de resistencia" ligadas a formas particulares en que la modernidad fue impuesta y el medio cultural en que se hizo.

Este trabajo se centra este en aquella modernidad que despunta a mediados del siglo XIX, es decir en su fase de revolución industrial y técnica, que también introduce modificaciones en las formas de ver que se habían desarrollado durante el siglo XVIII, particularmente por la Ilustración y sus diversas expresiones, pues durante el siglo XIX se reforzaron los esquemas que veían a los pueblos no "europeos" como sujetos de colonización y objetos a "civilizar"².

El estudio de esas representaciones permite rastrear el grado de penetración de estas formas de ver y las nociones de modernidad de que eran expresión, en las construcciones culturales sobre naturaleza y sociedad llevadas adelante en los países señalados. El estudio

1 Esto implica someter a consideración crítica las posiciones que enfatizan la capacidad de elección y creación de los sujetos históricos, en contextos dados. Ejemplo de este punto de vista es la obra de CARMAGNANI, M. (2004). *El otro occidente*. Fondo de Cultura Económica, México.

2 Cfr. FONTANA, J. (2000). *Europa ante el espejo*. Crítica, Barcelona, p. 121 ss.

de la imposición en América Latina de la modernidad en un proceso progresivo con “éxitos” o “fracasos” puede ser una fuente de comprensión, en la larga duración, de algunos de los procesos que han enfrentado estas repúblicas, además de explicarnos los tipos de resistencia que se han planteado a la forma de modernidad impuesta.

El camino para adentrarse en las representaciones europeas que pudieron haber influenciado las formas de pensar las sociedades y espacios naturales de América latina es a través del estudio de las representaciones culturales y espaciales de Chile y Bolivia (en particular el norte) hechas por los científicos ingleses, principalmente geógrafos. Además de la mirada e influencia imperial británica se encuentra aquella desplegada por los Estados Unidos de América, que también desarrolló, desde su mundo “académico” un conjunto de estudios sobre la naturaleza, la economía y las sociedades en América Latina.

Se debe señalar que si bien Chile y Bolivia presentan realidades diversas y distintas, ambos están dentro de una región en la que la modernidad fue implementada en el marco del desarrollo de la división internacional del trabajo y se le presentó alternativa frente a la “barbarie” colonial o indígena. Este elemento común, por así decirlo, en el marco del desarrollo capitalista internacional se conjuga con la relación con el imperialismo científico y cultural³.

LA EXTENSIÓN DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA

Durante el siglo XIX la relación de las élites latinoamericanas para con las nociones venidas desde Europa estuvo enmarcada, en el desarrollo de la modernidad como principio rector y organizador de las sociedades en sus diversas dimensiones. Las élites latinoamericanas miraron hacia Europa durante el siglo XIX para encontrar los “materiales requeridos para la construcción de nuevas identidades: hacia Europa del sur por el capital humano (...); hacia Gran Bretaña (y pronto hacia los EE.UU.) por el capital de inversión para la construcción de los ferrocarriles y otra infraestructura, la provisión de bienes manufacturados y los mercados para productos primarios y hacia Francia por el discurso filosófico de la modernización”⁴.

En torno a las influencias políticas y técnicas de Europa, de Inglaterra y su industria, más allá de sus fronteras, se puede resumir, no sin riesgos, que la “revolución industrial (británica) se había tragado a la revolución política (francesa)”⁵. Así el *afrancesamiento* de las sociedades latinoamericanas de fines del siglo XIX, debe ser reconsiderado, pues hasta cierto punto lo francés estaba mediatizado con el triunfo tecnológico-cultural inglés: la revolución industrial. De lo anterior se abre un campo de reflexión en torno a las modas culturales de la élite latinoamericana y los niveles o aspectos de la vida que involucaban.

- 3 Considerando las diferencias, este trabajo plantea la riqueza de observar el despliegue de la modernidad capitalista en ambos países, su imposición y la naturaleza de las fuerzas que han resistido los criterios y formas de desarrollo, que no han dado solución a los problemas sociales en cada país.
- 4 FISHER, J. & PRIEGO, N. (2006). “Ignorance and ‘Habitús’: Blinkered and Enlightened Approaches Towards the History of Science in Latin America”, *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 25, n.º. 4, p. 531ss.
- 5 HOSBAWM, E. (1998). *Op. cit.*, p. 14.

En torno a esta vinculación y el peso de la influencia imperial informal sobre las élites latinoamericanas, Cain y Hopkins apuntaron que:

Fuera, en los confines del imperio, la expansión en los mercados latinoamericanos ofrece el más obvio ejemplo de una relación «informal» basada en la colaboración con las élites locales liberadas de la dominación española y portuguesa. (...) Su reticencia a interferir en la política doméstica de América Latina, o incluso a reaccionar de manera fuerte cuando sus propios intereses estaban afectados, probablemente refleja la astuta asunción que la intervención tendría mayores costos que la paciencia y que el «imperialismo cultural» sería suficiente para mantener las repúblicas firmemente atadas a la economía británica⁶.

Junto a la modernidad política no sólo se aprecia la penetración de la forma “científica” de ver al espacio natural, sino que también se observa la implementación de la modernidad técnica en América Latina, expresada durante el siglo XIX en la industrialización. Esto constituye un fenómeno de proporciones trascendentes no sólo por sus efectos en la economía *a secas*, sino que también por el conjunto de transformaciones de carácter global: movilización de población a las zonas industriales, cambio en la relación productiva con la naturaleza, llegada de los avances tecnológicos, modificación de las relaciones de clase, desarrollo del proletariado, etc. Este proceso fue en América Latina una obra trasladada, con sus nociones y experiencias directamente desde la experiencia inglesa y europea. Sobre lo anterior, es necesario apuntar que los “vicios de la aristocracia” no parecen haber considerado el caso inglés, pues de este imperio lo que se tomó como referencia fue su modernidad industrial, su “empuje”, etc., es decir el conjunto de atributos que no se veían en el pasado colonial de América Latina⁷.

En la importación e implementación, con mucho de impuesta, del paradigma de la modernidad, Inglaterra y su imperio durante la segunda década del siglo XIX experimentó, tal vez, uno de sus momentos de mayor influencia en el marco internacional, pues además de transformarse en el referente de civilización con su industria y expansión imperial, la discusión en torno a la naturaleza y origen de las especies y la humanidad alcanzó primer nivel. De esta manera la vara para medir la modernidad, el progreso y la misma razón de existencia de los grupos humanos se clavó más profundamente en Inglaterra en particular y en Europa en general, que se definían a así mismas como centros de “irradiación” de la “civilización” y sus cánones.

En la segunda mitad del siglo XIX la expansión imperialista se expresó en la ocupación de territorios. Vale la pena apuntar que estas ocupaciones significaron en todos los casos la imposición de normas sociales y políticas y criterios y técnicas productivas ajenas a las culturas colonizadas, las cuales en menor o mayor grado experimentaron una subordinación avalada en la mayoría de los casos por la complaciente mirada y venía de las élites sociales. Para el caso de Chile durante el siglo XIX, Inglaterra a la par de su rol en la moder-

6 CAIN, P.J. & HOPKIN, AG. (1980). “The Political Economy of British Expansion Overseas, 1750 - 1914”. *The Economic History Review*. Segunda serie, Vol. XXXIII, n°. 4, noviembre.

7 Los avances y fuertes cambios técnicos liderados por Inglaterra y aquellos políticos expresados desde la revolución Francesa fueron determinantes en la imagen que las élites latinoamericanas tenían de Europa. A esto se suma el rol jugado por la misma Inglaterra en la debacle de la “hegemonía” del imperio español en América Latina (en particular desde el tratado de Utrecht en 1713).

nización económica de Chile⁸, influyó en las construcciones ideológicas desarrolladas en la sociedad chilena, tanto sobre sí misma, como sobre los “otros” y el espacio natural.

En lo que se refiere al caso de los Estados Unidos y en un contexto general, presentar a América Latina como un espacio por investigar, por conocer, estaba directamente ligado a la penetración económica de las empresas estadounidenses, “fue el fundamento discursivo del Imperio Informal Norteamericano durante la época del primer Panamericanismo (1890 – 1945). Fue la fuerza legitimadora de un nuevo y más vasto proceso de expansión llevado a cabo en nombre de la filantropía, la educación, el cristianismo, el humanitarismo y la ciencia”⁹.

Sobre las representaciones hechas en los Estados Unidos, los antecedentes se encuentran en la expedición exploratoria de Charles Wilkes, entre 1838 - 1842,¹⁰ la cual recibió claras instrucciones:

El congreso, habiendo visto el gran interés de nuestro comercio en la pesca de ballenas y otras aventuras en el gran océano del sur, autorizó con un acta del 18 de mayo de 1836 una exploración equipada para el propósito de explorar y vigilar este mar, además de determinar la existencia de todas las islas y bancos de arenas dudosos, y descubrir y fijar correctamente la posición de los que están en o cerca del curso de nuestros barcos en esa área y podrían haber escapado la observación de los navegadores científicos¹¹.

En este contexto el *Destino Manifiesto* estadounidense no sólo comprendió la expansión o intervención territorial mediante campañas militares sino que también tomó forma en el “conocimiento útil”,¹² conocimiento de los países, con su geografía y sociedades que facilitaba la expansión del mercado. En esta búsqueda de “conocimiento útil” se había lanzado Estados Unidos y hacia 1849 en una clase dada en el Instituto Smithsonian, John Kohl señalaba:

Año tras año, las expediciones de exploración llevadas a cabo por funcionarios, gubernamentales, compañías ferroviarias y viajeros privados se extienden cada vez más hacia el oeste, el sur, el norte. En los últimos años los norteamericanos han ido donde nunca lo habían hecho antes: las cercanías del Polo Norte, y al mismo tiempo han explorado y vuelto a explorar Chile, la Patagonia y los mares antárticos”¹³.

8 Cfr. CAVIERES, E. (1999). *Comercio chileno y comerciantes ingleses. 1820 - 1880*. Editorial Universitaria, pp. 31-32.

9 SALVATORE, R. (2006). *Imágenes de un imperio. Estados Unidos y las formas de representación de América Latina*. Editorial Sudamericana, Argentina, p. 146.

10 SALVATORE, R. (2006). *Op. cit.*, p. 77 ss.

11 LITTLEHALES, G. (1899). “The Navy as a Motor in Geographical and Commercial Progress”. *JAGSNY*, Vol, 31, n° 2, p. 125.

12 *Ibid.*, p. 81.

13 KOHL, J. (1846). “Substance of a lecture delivered at the Smithsonian Institution on a collection on charts and maps of America”. Citado por SALVATORE, R (2006). *Op. cit.*, p. 96.

El desarrollo de la modernidad capitalista tomó expresión material en el avance de la industria y sus máquinas, productos que pasaron a ser indicadores de *progreso*. Las transformaciones introducidas por ésta incluyeron la modificación de la idea de tiempo, en lo cual el trabajo en la fábrica ha de haber tenido un importante rol.¹⁴ En este sentido la permanencia de formas de entender la temporalidad indígena, distintas a las occidentales es un tema importante a considerar en el impacto de la modernidad en las sociedad chilena y boliviana.

Como se puede apreciar, la modernidad (liberal-capitalista) no constituye solamente una forma de entender las relaciones entre el individuo (en su dimensión económica y política) con el Estado, sino que también una forma de paradigma, toda vez que implica una forma de ver tanto al individuo, como a su entorno, incluyendo por supuesto su pasado, presente y futuro y su relación con los otros. En palabras de Eduardo Cavieres, el liberalismo,

Fue, por lo demás tremendamente eficaz en poner estucos nuevos a las viejas paredes del pasado colonial, sin necesariamente cambiar sus estructuras, y también en utilizar los nuevos colores de la modernidad de la época sin renovar totalmente las pinturas ya desgastadas.

Ese liberalismo fue capaz de tomar historias prestadas e imaginarse formando parte activa de un mundo moderno, racional y en pleno progreso. Las habilidades de imitación no sólo son imputables a los sectores más subordinados de una sociedad, sino forman parte de las actitudes de sus sectores más pudientes. La aristocracia en su momento, la oligarquía en su propio tiempo, fueron hábiles y ávidos en la imitación. La aristocracia colonial quería sentirse ennoblecida y necesitaba mantener un orden para ello; la oligarquía quería ser moderna y, a su vez, requería de su propio orden. El liberalismo reescribió la historia del pasado colonial y cambió alguno de los contenidos que le era necesario eliminar¹⁵.

En una perspectiva amplia, la modernidad y sus instrumentos de penetración durante el siglo XIX permitieron que las élites latinoamericanas encontraran los argumentos ideológicos y culturales para justificar la mantenimiento del status quo colonial y los cambios que le favorecieron, en lo que respecta al *orden social*. De ahí que esta modernidad del siglo XIX puede ser considerada una “Modernidad Oligárquica”¹⁶ que, a diferencia de la europea, se mostraba más reticente a otorgar concesiones a los sectores populares, debido a su distancia geográfica y política de los agitados meses de 1848 y de las lecciones políticas que estos dejaron a la burguesía europea.

14 Cfr. THOMPSON, E. (1967). *Op. cit.*, pp. 56 - 97.

15 CAVIERES, E. (2003). “Historia y Literatura. Lo que sucede y lo que no sucede. A propósito de América Latina en el siglo XIX”, in: CAVIERES, E. (Ed) (2003). *Entre discursos y práctica. América Latina en el siglo XIX*. Ediciones Universitarias de Valparaíso, pp. 16 -17.

16 Cf. LARRAIN, J. (2001). *Identidad Chilena*. Editorial LOM, Santiago, p. 83 ss.

LA MODERNIDAD CIENTÍFICA EUROPEA DEL SIGLO XIX FRENTE AL ESPACIO GEOGRÁFICO Y LAS CULTURAS

Europa, su cultura material y sus ideas han jugado –guste o no– un rol preponderante en el desarrollo y trayectoria histórica de América Latina¹⁷. Su rol en la economía, la política y la cultura en general es innegable desde el momento mismo del arribo de los españoles y otros europeos a las costas de América del Sur.

El siglo XIX con los hallazgos en la ciencia y en particular con la visión evolucionista “elaborada a partir de Darwin, Huxley, Wallace y sobre todo, de Spencer” afianzó a nivel científico una visión lineal de la historia que no solamente legitimaba a la sociedad capitalista, sino que también servía de fuente para las críticas a ella¹⁸.

La geografía y las investigaciones desarrolladas a la sombra de su crecimiento durante el siglo XIX, es un campo que nos permite ver la penetración de las nociones e intereses europeos y estadounidenses en el espacio natural latinoamericano. Las descripciones e investigaciones geográficas discurrieron en paralelo a la penetración de capitales e intereses económicos en América Latina, en lo que constituyó una forma de imperialismo informal. Junto a esto las formas capitalista – liberales de entender naturaleza y humanidad asumieron una mayor relevancia cultural, pasando a ser, en muchos casos, símbolo del rompimiento con el pasado colonial.

El liberalismo también se expresó en la construcción de formas de entender el medio natural y sus recursos. Lo cual se podría denominar como *liberalización* de la naturaleza, en cuanto esta es estudiada, segmentada, especializada, con el arsenal técnico y científico desarrollados durante el siglo XIX y que tomando como ejemplo en el caso de la cartografía inglesa durante el siglo XIX que efectuó una importante labor de corrección de la cartografía colonial española y de recolección de nueva información, esto, eso sí, con un fin muy alejado de la “objetividad científica”: el engrandecimiento del imperio. De esta manera la liberalización de la naturaleza, en cuanto producción social que está bajo los lineamientos liberal – capitalista, se entiende como el conjunto de nociones y símbolos que el sistema económico capitalista asigna a la sociedad en sus relaciones (específicas) con el territorio y el espacio natural y sus recursos.

La relación entre conocimiento geográfico, principalmente expresados en el desarrollo de la cartografía y los intereses políticos y económicos, fue señalada por Harley al plantear que: “Los mapas nunca son imágenes carentes de valor; excepto en el sentido euclidiano más estricto, por sí mismos no son ciertos o falsos. Tanto en la selectividad de su contenido como en sus signos y estilos de representación, los mapas son una manera de concebir, articular y estructurar el mundo humano que se inclina hacia, es promovido por y ejerce una influencia sobre grupos particulares de relaciones sociales. Al aceptar tales premisas se puede ver mejor lo susceptible que son de manipulación por parte de los poderosos de la sociedad”¹⁹.

17 Interesante es contemplar esta situación buscando la influencia de América Latina y sus culturas en Europa, pero este es un tema que escapa a los objetivos de este trabajo.

18 FONTANA, J. (2000). *Op. cit.*, p. 121 ss

19 HARLEY, JB. (2005). *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 80.

Al entender que el levantamiento de mapas y el conocimiento del territorio se encuentra ligado a los intereses de los “poderosos de la sociedad” logramos ver que durante la segunda mitad del siglo XIX una parte importante de los estudios geográficos sobre la región norte chileno-boliviana se orientó al catastro y localización de los recursos minerales, incluyendo proyectos ferroviarios de diverso calibre, todo en beneficio inmediato y trascendente de sectores sociales bastante identificados por la historiografía.

Las regiones de Atacama y Antofagasta fueron profundamente recorridas e investigadas por los exploradores y “científicos” ingleses. En sus informes se aprecia la valoración netamente económica del espacio, pero aún así encontramos anécdotas y comentarios “subjetivos”, aunque esos escritos se distancian de los relatos de viajeros. Estas descripciones geográficas plantean la referencia a un “mundo” que está en cierta medida *afuera*, por ende un territorio por colonizar, por ocupar,²⁰ pues en opinión de un contemporáneo “el que manda en el comercio manda en las riquezas del mundo, y por consiguiente, el mundo mismo”²¹. Esto que en cierta forma constituye la aproximación lógica de las sociedades a la naturaleza, considerando ésta como fuente de recursos, posee la marca de haberse dado en un contexto de expansión e influencia imperialista, por lo cual la mirada sobre el espacio natural estaba completamente ligada a los “negocios”, que se discutían en el parlamento inglés²², y en el *know how* teorizado por el liberalismo.

En los mapas hasta ahora revisados y publicados en los *Journals* de las sociedades científicas reales británicas (además de las estadounidenses) durante la segunda mitad del siglo XIX se aprecian una serie de silencios o vacíos correspondientes a la no especificación cartográfica de los pueblos indígenas de las zonas interiores o los poblados no directamente integrados dentro de las redes entre ciudades, como tampoco se presenta con una simbología clara el tamaño de las ciudades o poblados. Estos silencios son un importante testimonio de la idea de tierras vacías, donde la ausencia (cartográfica, ergo “científica”) de lo humano legitimaba la ocupación, la apropiación del espacio natural o el desprecio hacia éste. Los *blancos* silencios sobre la geografía boliviana, son apreciables en el fragmento de un mapa de Bolivia publicado en 1877 y como se puede ver, lo resaltado son las rutas y sus poblados... el resto *desierto*. Más aún los mapas donde aparecen los pueblos “atrasados”, “salvajes” o “primitivos” constituyen la demarcación de los espacios por “civilizar”. Pero en esta “misión civilizadora” se entendía la superioridad “natural” de unos sobre otros:

El principio que el hombre es característico de la creación es tan aplicable a la geografía como a la zoología. Las razas en sus centros muestran cualidades en armonía con su entorno climático, botánico, zoológico, geográfico, y geológico. De esta manera, el hombre de la localidad es su clave y su paradigma. Las montañas y los ríos por su elevación, curso y dirección, demuestran la historia, el carácter y las migraciones de las razas al igual que los desiertos, las estepas, los llanos, el carácter nacional o racial y los hábitos; así, los habitantes de los distritos montañosos se distinguen por la altivez de su espíritu y su amor por la libertad. Los habi-

20 Cfr. McEWAN, Ch. (2003). “Material Geographies and Postcolonialism”. *Singapore Journal of Tropical Geography*, 24 (3), pp. 340-355.

21 Citado por LISS, P. (1995). *Los imperios trasatlánticos*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 17.

22 Ver vinculación de comerciantes, banqueros, etc., y el parlamento inglés en: LISS, P. (1995). *Op. cit.*

tantes de las estepas son más democráticos que aristocráticos, cuya tendencia es de admirar a sus caciques como se mira la cima de una montaña. Las naciones de pasiones moderadas –es decir, los que viven bajo el más estricto gobierno de la moral – tienden a vivir en regiones temperadas. La lluvia de los países tipifica el grado de sus ventajas morales y espirituales, considerando las pertenencias de cada centro. (...) Los animales y las plantas de América son menos enérgicos que los del hemisferio oriental, en armonía con la inferioridad comparativa de sus hombres aborígenes (...) ²³.

La frontera en la Araucanía también fue recorrida por científicos y expedicionarios que entregaron información al Estado chileno que les contrató (Gay, Pérez Rosales, etc.) éstos tendieron a dar fuerza a las visiones de barbarie sobre los territorios de los mapuches y en el caso de la expedición de Pérez Rosales a la zona de Valdivia estableció la noción de “nulo control territorial” que será usada por el Estado como argumento de ocupación, enajenación y liberalización de las tierras ²⁴.

La expansión de Chile, ligada a la de una industria de propiedad mayoritariamente extranjera, puede interpretarse como la resultante de una conciencia más desarrollada de los intereses de sus sectores dominantes, en el sentido de lo que la modernidad implicaba y dictaba a las sociedades y al Estado. Este grado y forma de integración a la economía internacional pudo haber reforzado en Bolivia la imagen de un Chile “corrompido y perdido” por los europeos ²⁵.

La vinculación de Chile a Europa, no sólo fue motivo de cuestionamientos por parte de algunos sectores de los países vecinos, también en los Estados Unidos, producto de la Guerra del Pacífico y sus resultados se vio que la “proximidad” de Chile con Inglaterra ²⁶ era un problema para los intereses hemisféricos de Washington D.C. ²⁷ Por eso, Browne continuó señalando que:

También les pido pensar sobre la relación importante de la presencia de un poder, tal como Chile está creciendo a ser, en el Pacífico Sur, a nuestra pretensión de tener el derecho a controlar cualquier canal de istmo en virtud de nuestras posesio-

23 NAPIER, G. (1867). “On the Harmony between Geography and Ethnography”. *Journal of the Anthropological Society of London*, Vol. 5, p. clxxvi.

24 Cf. MARIMÁN, P. et al (2006). “Los Mapuche antes de la conquista militar chileno –argentina”, *j...Escucha winka...!* LOM, Santiago, p. 89.

25 Cf. COLLIER, S. (2005). *Chile. La Construcción de una República 1830 - 1865. Política e Ideas*. Editorial Universitaria PUC, Santiago, p. 224.

26 Sobre la actuación de Chile en la desconfianza de los acreedores ingleses con respecto a Perú, un observador de la época señaló en una conferencia en la Sociedad Americana de Geógrafos de Nueva York que: “Chile lo fomentó, animando a los acreedores británicos, quienes tenían aproximadamente \$ 125.000.000 de los \$200.000.000 de la deuda extranjera del Perú (no incluyo en estos números atrasos en los intereses) con la esperanza de que podrían sacar más de [Chile] de lo que podían del deudor original. Ya el día 24 de junio, aseguró una resolución por su comisión en Londres que había ‘perdido toda fe en las promesas peruanas’”. Cf. BROWNE, A. (1884). “*The Growing Power of the Republic of Chile*”. *JAGSNY*, Vol. 16, p. 44.

27 La representación de Chile planteada en la exposición de Browne permite afinar la generalización de Ricardo Salvatore sobre América Latina “infantil” en las descripciones de los estadounidenses a fines del siglo XIX. Cf. SALVATORE, R. (2006). *Op. cit.*, p. 143.

nes en el Pacífico Norte. No encontrarán a un hombre de Estado chileno que estará de acuerdo con esta pretensión nuestra, y tanto Inglaterra como Francia apoyarán la resistencia de Chile a esto en el momento de que la cuestión se haga realidad²⁸.

Sobre Bolivia, los estudios incluyeron fuerte interés en la diversidad étnica y el devenir político del país. Desde la perspectiva “moderna”, el futuro del país estaba directamente relacionado con la implementación de mejoras en las vías de comunicación, con lo cual la integración territorial traería la seguridad a la integridad del Estado. Así la modernidad con su tecnología, capaz de mejorar el capital social, era presentada como la salvación del país.

Bolivia es un país con un excelente pasado, y, si es bien gobernado, probablemente un futuro próspero. Ningún otro Estado en Suramérica está dotado por la naturaleza con recursos iguales, y para utilizar esos posee una población numerosa de laboriosos Indios, cuya mano de obra en este momento no está aprovechada suficientemente, ni para ellos mismos, ni para su país. Tanto los Quechuas como los Aymara bajo una buena administración resultarían invaluablees o como cultivadores o como mineros (...). El secreto verdadero de la pobreza de Bolivia está en el espíritu revolucionario de su gente, cuya causa al parecer está en parte en los años de guerra civil antes de la Guerra de Independencia, y en parte en su amor por el cambio y la excitación combinado con el hecho de que todo el mundo quiere un puesto bajo el Gobierno y consecuentemente los que están fuera del poder son archienemigos del Gobierno existente. El remedio para eso, de hecho el antídoto a la rebelión, está en lo que se ha mostrado especialmente en la Confederación Argentina, en un aumento y mayor rapidez de los medios de comunicación, que también brindarían una ocupación para muchos holgazanes que están preparados de aprovechar cualquier oportunidad de mejorar su situación a través de la revolución. Si tales medidas remediales fracasaran, parece más que probable que tarde o temprano la República se desintegrará y sus territorios serán parcelados entre los países limítrofes²⁹.

Los “indios” aparecen como “rebeldes”, “borrachos”, “bárbaros”, “manos de obra necesaria de disciplina”, etc. En esto es preciso apuntar que frente a las “limitaciones culturales” de los indios, sus virtudes están en directa relación con el desarrollo de la economía y la explotación de los recursos.

Las dos razas [aymaras y quechuas] difieren en lengua y disposición; los Quechuas son una humilde, civil, si no serviles individuos, que beben su chicha y golpean a sus esposas en paz y tranquilidad, pero los Aymaras son más independientes, insolentes y sedientos de sangre y estos últimos son mucho más adictos al uso de licores ardientes. Sobre este aspecto vale la pena señalar que en ningún otro país fui testigo de tanto alcoholismo, especialmente en las clases bajas; ambos indios y mestizos, especialmente los últimos (...). Los indios son pequeños y delga-

28 *Ibid.*, p. 83.

29 CHAWORTH MUSTERS, G. (1877). “Notes on Bolivia, to Accompany Original Maps”. *JRSG*, Vol. 47, pp. 215 - 216.

dos en físico, pero activos y capaces de soportar gran fatiga, especialmente en largas jornadas³⁰.

En cierta forma la ocupación del espacio y la definición de las sociedades son un proceso interrelacionado, pues en la explotación del territorio, en su liberalización, se planteó tanto la enajenación de territorios, la ocupación militar de los espacios y para su uso se aplicaron nuevas “modernas” formas de trabajo, de uso del tiempo que muchas veces implicaron ya desde el siglo XVIII la aplicación de métodos coercitivos y coactivos, de diverso calibre, sobre parte de la población en pos de mejorar la producción³¹.

LA CONSTRUCCIÓN DE IMÁGENES MARGINALIZADORAS, INSTRUMENTO DE LA MODERNIDAD OLIGÁRQUICA

Ya en *Facundo*, de Sarmiento, se presentó el conflicto civilización versus barbarie. En ella ésta era resultado de la confrontación entre la ciudad y el campo, el interior con su vida rural, “atrasada” contra la vida moderna, urbana “civilizada”; el caudillo “bárbaro” contra el ciudadano. Dentro de este esquema de lucha entre la civilización y la barbarie, para el “problema indio”, se postuló y aplicó una solución brutal que no poseía justificaciones muy elaboradas a nivel de un discurso científico como el aparecido posteriormente con el darwinismo social, sino que más bien ligado a cuestiones estratégicas y económicas; del uso del suelo, del aprovechamiento de los recursos, etc. Chile no estuvo ajeno a esta visión, particularmente con respecto a los mapuches y el “problema” que planteaba al Estado chileno la existencia de la Araucanía. En 1859 una de las líneas editoriales de *El Mercurio de Valparaíso* señaló que:

Es una vergüenza para Chile que permanezca hasta cierto punto tributario de esas hordas indómitas, que nos amenazan con su barbarie y que tienen en constante jaque a las poblaciones fronterizas. Hasta hoy (sic) se registra una partida por el Ministerio del Interior, destinada para contentar a los araucanos, y por insignificante que esta sea, no es menos cierto que representa una especie de tributo o de vasallaje que la civilización paga a la barbarie.

No creemos por lo señalado que sean necesarias medidas exterminadoras y aunque deseamos que desaparezca ese elemento de barbarie que está incrustado, podemos decirlo así, en la civilización, no pretendemos sin embargo que se destruyan esos hombres³².

El atractivo ejercido por Europa, incluido Estados Unidos como prolongación de ésta, tendió a dejar fuera a España, que era vista como la responsable del estado material y cultural de América Latina. En el juicio sobre la situación material y social de América Latina, el pasado y su peso muerto, que impedía la mejora y modernización del continente es-

30 *Ibid.*, p. 211 ss.

31 Un trabajo ilustrativo en este punto es, para el caso boliviano: GAVIRA, C. (2003). “Labour Discipline and Resistance: The Oruro Mining District in the Late Colonial Period”. *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 22, nº 1, pp. 1 -26.

32 *El Mercurio de Valparaíso*, 10 de mayo de 1859.

taba ligado a juicio de *El Mercurio de Valparaíso* a la herencia aristocrática, fuente de desprecio a la educación, a la tecnología, etc. Así lo expresaba la línea editorial de 1859:

Descorramos el velo que oculta nuestras miserias. Hagamos conocer sin temor a los pueblos y a los gobiernos el origen de nuestras desgracias, para que sepan los primeros donde está el mal, y para que los segundos se empleen en curarlo (...).

¿Por qué tanta esclavitud unida a tanta miseria, tanta presunción acompañada a tanta ignorancia?. Porque las ideas de la aristocracia todo lo han viciado, todo lo han corrompido, no han dejado desarrollarse la inteligencia y fuerza del hombre, e impidiendo por lo mismo recoger los frutos inmensos de este vasto y fértil territorio que se llama América del Sur. Méjico, Nueva Granada, Centro América, Ecuador, Venezuela, Bolivia, Perú, Chile, Provincias Argentinas, Banda Oriental, etc., ¿qué habéis hecho de ese hermoso territorio que poseéis? (...)

Esas inmensas llanuras debían estar ya cruzadas en todas direcciones de Ferrocarriles y de telégrafos, los ríos cubiertos de vapores, las costas surcadas de navas tomando abordo sus producciones, las ciudades ostentando su grandeza y su elegancia, y los hombres su vigor y su inteligencia; la frente de los moradores de América debía presentarse altiva y serena como la de los hijos de la libertad.

Pero nada de ese existe: los campos está (sic) yermos, los bosques (sic) vírgenes, los ríos silenciosos y las costas solitarias; las ciudades inactivas y sucias demuestran la desidia de la ignorancia, como los ranchos de barro y totora, la vida nómada del indíjena (sic), y la frente de los habitantes encorvada bajo el peso de la esclavitud, anonada por la abyección y la miseria, (...) ¿a qué es debido? Para nosotros no tiene otro origen que esas ideas de Aristocracia que han absorbido la virilidad del pueblo, que le han quitado su savia y juventud, su grandeza y su actividad, su poder y su fuerza, que en lugar de educarlo se le deja en la ignorancia y en la humildad del esclavo para poder convertirlo en máquina (...).

Llamamos a sus gobiernos de América del Sur repúblicas, es verdad; pero esto es más bien una burla, es la prostitución de un nombre que representa en sí la virtud democrática, la elevación de las ideas, la igualdad de los derechos, la libertad de los actos, en una palabra, la soberanía del pueblo. Pero a dónde está esa república? (sic) En ninguna parte. En todos estos países encontramos degradación y desnudez, amos y siervos, aristocracia y esclavitud, pero no república.

¿Será acaso Chile quien tenga la pretensión de poseerla? No lo creemos capaz de tan injustificable arrogancia, a no ser que llamemos república esas hordas de inquilinos que, a nuestra manera de ver, representan más al feudalismo que a lo que se entiende por república en el siglo XIX...³³

La discusión sobre la forma de tratar con los araucanos no era totalmente clara, pues al observar la editorial del día siguiente vemos que:

Por más que se espere y se trabaje para que los indios araucanos se manifiesten dóciles a recibir el bien de la civilización por el propio convencimiento de su misma

conveniencia, no se hará (sic) otra cosa que perder más el tiempo que el que se ha perdido desde la conquista, perder trabajo y los enormes gastos con que se gravan a la nación (...).

Muchos observadores que han tratado de comprender su carácter, han creído que, estando dotados de sensaciones como todo ente racional, al fin se han de convenir y reducir, aspirando a disfrutar el bien y los placeres que proporcionan la vida social ilustrada; pero nada de esto hay (sic) que esperar de ellos, como lo enseña la experiencia de siglos; pues no sólo se oponen a la civilización, por la fuerza de sus pasiones y costumbres materiales con que están brutalmente halagados, sino por sus ideas morales que tienen bastante malicia y caviliosidad para discernir”³⁴.

La solución que se proponía era la mantención “una pocas tribus más dispuestas, sólo unos pocos individuos” y para civilizarlos el camino era “impulsar la colonización”, transformándolos en mano de obra, en indios a jornal.

Hacia fines de la década de 1860 es posible que la discusión en torno a la relación con los mapuches se haya inclinado hacia el exterminio y/o la reducción, siguiendo el ejemplo dado por los Estados Unidos. Así lo expuso Benjamín Vicuña Mackenna en su discurso pronunciado en la sesión del 10 de agosto de 1868 de la cámara de diputados del Congreso Nacional:

Qué es el indio (no el de Ercilla sino el que ha venido a degollar a nuestros labradores de Malleco, a mutilar con horrible infamia a nuestros soldados) no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización, porque sólo adora todos los vicios en que vive sumergido. La ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición, todo ese conjunto de abominaciones que constituyen la vida del salvaje. Se invoca la civilización a favor del indio ¿qué le debe nuestro progreso, la civilización misma? Nada, a no ser el contagio de barbarie con el que ha infectado nuestras poblaciones fronterizas, por lo que la conquista del indio es esencialmente lo que ha sido en Estados Unidos, la conquista de la civilización”³⁵.

La implementación de la modernidad en Bolivia durante el siglo XIX debió enfrentarse a un elemento distinto al planteado a la élite chilena: la magnitud de la población indígena ligada a las actividades productivas artesanal y minera, en conjunción con los sectores mestizos. Esta realidad fue para la élite boliviana del siglo XIX un problema a la hora de intentar aplicar políticas liberales que afectaban a los pequeños productores y que son antecedente directo de las revueltas que apoyaban a Belzú.

La construcción de una ideología marginalizante constituía un requisito a nivel cultural para la mantención del *status quo* y el desenvolvimiento y aplicación de las nociones que imponía la modernidad tanto en el plano del desarrollo político como económico. Estas representaciones de inferioridad buscaban legitimar la marginalización que vivían amplios

34 *El Mercurio de Valparaíso*, 11 de mayo de 1859.

35 McKENNNA, B. (1868). “La conquista de Arauco”. Discurso pronunciado en la sesión de la Cámara de Diputados del 10 de agosto de 1868.

sectores de la población de los beneficios de la modernidad, es decir operaban como cartas, esta vez “científicas” de justificación del orden oligárquico.

En un marco general se observa que las élites de la región estudiada no mostraron ninguno de los procesos de concesión socio-política, desarrollados por el liberalismo europeo después de la agitación revolucionaria de 1848³⁶. Esto se reflejó tanto en las limitaciones y manipulaciones de los procesos de participación política como en la indiferencia que las respectivas elites latinoamericanas mostraron en general frente a los problemas de miseria y discriminación existentes en sus sociedades. Hasta cierto punto el “fantasma del comunismo” de las revueltas del 48 y la década del 50 atemorizó y previno a las élites sudamericanas, permitiendo levantar un blindaje ideológico que en algunos países resistiría por varias décadas a los intentos de cambio y democratización.

El predominio de las ideas sobre el “libre mercado” y la situación periférica de las economías de ambos países permitió que los recursos y el paisaje fueran objeto de una profunda penetración de capitales extranjeros. Por cierto, quienes más sufrieron esta situación fueron las comunidades aborígenes que vieron como algunas de sus prerrogativas o situaciones coloniales se veían canceladas por la liberalización de la tierra, pero también se vieron afectados los sectores del campesinado y popular urbano, que con la expansión del Estado, la ocupación de tierras, el desarrollo de vías férreas, etc., vieron afectadas sus vidas. Por ejemplo, las políticas de inmigración de los estados favorecieron, en base a las representaciones de inferioridad, a las masas inmigrantes extranjeras con el objetivo de modernizar el país, dejando fuera a los nacionales que podrían haber participado de la repartición de tierras y créditos para trabajarlas. Paradójicamente, como ocurre generalmente en la historia, los inmigrantes no sólo traerían nuevas ideas y costumbres, que adaptarían a sus nuevas situaciones, también muchos de ellos llegaron con ideas modernas críticas al capitalismo y al Estado, como el anarquismo y el marxismo³⁷.

LAS RESISTENCIAS³⁸. PUNTOS COMUNES Y DIFERENCIAS

Estudiar las resistencias a la modernidad plantea la reflexión en torno a la presencia profundas raíces históricas opuestas a los procesos liberal capitalistas llevada adelante por los Estados de Chile y Bolivia. Estas raíces dan causalidad y cierta continuidad a la historia y son diversas en ambos países³⁹.

36 Cf. HOSBAWM, E. (1998). *Op. cit.*

37 En el siglo XX el nacionalismo planteó una fuerte oposición a la influencia extranjera, en Chile el caso ha sido estudiado entre otros por RINKE, S. (2002). *Cultura de masas, reforma y nacionalismo en Chile 1910-1931*. Santiago, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana., Chile.

38 Las primeras resistencias en América Latina a la expansión de Europa, su economía y cultura fue la planteada por los pueblos indígenas y en el balance histórico de ésta no puede estar ausente la destrucción de sus culturas junto a la pérdida de sus tierras y formas de vida. La resistencia asumió diversas formas y también encontramos formas de adaptación a la nueva realidad que debieron enfrentar. Pero no sólo los aborígenes plantearon resistencia (a diversos niveles y formas) a la penetración de la modernidad en sus diversas fases, también los esclavos negros lo hicieron y su forma más notoria fue el cimarronaje, este constituía una violación directa a la noción de propiedad que el esclavista planteaba sobre la vida y destino de “su” esclavo.

39 En términos históricos generales la concepción de la naturaleza existente en América Latina plantea un conflicto entre aquella desarrollada por los europeos y la existente en el “nuevo continente”, al parecer, en gran parte de su extensión. Así se puede entender a Jimmie Dirham que señaló, en 1978: “En el idioma de mi pue-

En Bolivia dos tradiciones de resistencia se entrelazan, una de matriz indígena y otro resultado de procesos económicos, políticos, sociales e ideológicos contemporáneos; ambos insertos y desarrollados en el proceso de integración de ambos países al sistema capitalista mundial⁴⁰.

En Chile los conflictos generados a partir las transformaciones, o formas de la relación del Estado con los recursos naturales poseen características propias ligadas más directamente al componente ideológico de resistencia anticapitalista desarrollado durante la segunda mitad del siglo XIX⁴¹. Por ende la diferencia entre ambos países, en los que respecta a tradiciones de resistencia, se hace evidente en lo que respecta a la forma de cómo se han enfrentado o desarrollado los procesos de privatización o transformaciones de la relación sociedad – naturaleza⁴².

Las élites dominantes chilenas lograron imponer en forma más profunda aceptación de la modernidad como paradigma entre su población, neutralizando las resistencias con mayor éxito que los sucedidos en Bolivia. En esta última república, el peso de la población indígena constituyó una fuerte resistencia a los valores de la modernidad, por ende y como se verá más adelante las resistencias a ésta y a sus efectos encuentran raíces distintas en ambos países.

blo hay una palabra que significa tierra, Eloheh. Esta misma palabra también significa historia, cultura y religión. No podemos separar nuestro lugar en la tierra de nuestras vidas en la tierra, ni de nuestra visión y significado como pueblo. Desde la infancia se nos enseña que los animales e incluso los árboles y las plantas son nuestros hermanos. De modo que cuando hablamos de tierra no estamos hablando de propiedad, de territorio y ni siquiera del trozo de tierra sobre el cual están situadas nuestras moradas y crecen nuestros cultivos. Estamos hablando de algo verdaderamente sagrado". Cf. IZARD, M. (2003). *El rechazo a la civilización*. Editorial Península, Barcelona. p. 69. Jimmie Durham es una artista visual y ensayista norteamericana de origen Cherokee.

40 Es importante señalar que En ambos casos las expresiones más acabadas de resistencia han tendido a expresarse políticamente haciendo uso de elementos nacidos desde la propia modernidad, los partidos, sindicatos, organizaciones políticas, etc., durante la historia contemporánea.

41 No es mi intención omitir de la Historia de Chile la resistencia desplegada por los indígenas a los procesos referidos, sino que se hace evidente al observar ambos países que el peso de lo indígena en relación con el Estado no se da con la misma magnitud en Chile.

42 La noción de tradición no es entendida aquí como el elemento totalmente opuesto a la modernidad sino como uno históricamente contingente, vivo, idiosincrásico, desarrollados en el tiempo y formado en ambiente temporal y espacialmente particular. De esta forma la tradición se plantea como un conjunto de experiencias de lucha de independencia al colonialismo y de revolución de carácter nacionalista burgués, constituye una fuerza opuesta a proyectos políticos- económicos que se oponen a la tradición. Debido a su carácter vivo la tradición se presenta como un elemento de continuidad histórica que nos brinda un marco de comprensión de los procesos más allá de lo que la coyuntura nos muestra. Además, la noción de tradición establecida en el contexto de la lucha por la independencia y en el proceso de construcción de la nación y el desarrollo político de los estados se relaciona con la evolución histórica del ciudadano y sus formas de expresión, magnitud y limitaciones en los países considerados en este trabajo.

En lo que corresponde a las tradiciones de resistencia el uso del pasado asume un rol relevante, pues éste, la memoria, se da en relación a una tradición que inserta el presente en un proyecto histórico que supera la coyuntura. De esta forma el pasado aparece como la justificación del proyecto político que se busca implantar y el presente representa la síntesis de la historia nacional en su avance a la independencia y el desarrollo. El uso del pasado confiere valor y peso a los proyectos políticos en la medida en que les confiere una trascendencia histórica, de ahí que en ocasiones se plantee la defensa de usos del pasado, para el caso boliviano, se transforme en una herramienta política del presente. Para ver más sobre tradiciones políticas en América Latina está el interesante trabajo de KNIGHT, A. (2001). "Democratic and Revolutionary Traditions in Latin America". *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 20, n° 2, pp. 147 - 186.

En la implementación de las miradas modernas sobre la sociedad parece estar el punto *histórico* de diferencia con Bolivia, pues, y como apunta Constantin von Barloewen de la mayoría de los países andinos, producto de la diversidad cultural, la resistencia de las cosmovisiones ajenas y anteriores a la europea, intentada imponer, con su técnica, pero fracasada en sus resultados⁴³.

En el caso boliviano la implementación de las estrategias políticas y ecológicas en relación a la “capitalización” de las relaciones sociales y con la naturaleza por parte del Estado ha chocado con los límites impuestos por un conjunto de tradiciones tanto de origen precolonial, como poscolonial.

Para comprender las resistencias en Bolivia es importante considerar la existencia de tres ejes principales, que cruzan la historia contemporánea de este país: el nacionalismo, el antiimperialismo y elementos culturales indígenas. Cada uno de éstos se ha desarrollado en temporalidades y contextos distintos, pero durante la segunda mitad del siglo XX es posible ver una tendencia hacia la vinculación de éstos en un conjunto de planteos políticos que se refieren a sí mismos como síntesis de la resistencia indígena, nacional de la clase obrera y los sectores populares. Así, es posible apreciar en el desarrollo histórico de Bolivia una continuidad ligada a una tradición de resistencia o “revolucionaria”⁴⁴.

Para el periodo estudiado la resistencia al *orden moderno y liberal* se expresó política y organizativamente en la “republica artesanal del Tata Belzú” (1848 – 1855),⁴⁵ consecuencia de una reacción de sectores mestizos e indios contra las políticas de Velasco y ligados a la producción artesanal, la agricultura y la minería que apoyaron al general Manuel Isidro Belzú, bautizado como el “Quijote mestizo”⁴⁶. En su gobierno la resistencia a la modernidad liberal se expresó en la intervención del Estado en la materia económica, pero al mismo tiempo no constituyó una cerrazón a la modernidad pues se buscó dejar atrás el peso colonial con una política de desarrollo de la educación y el desarrollo de oficios, profesiones y artes⁴⁷.

Durante el siglo XX con una Bolivia inserta en la división internacional del trabajo, se aprecia que las tendencias críticas a la modernidad capitalista integraron básicamente una crítica nacionalista con elementos socialistas. La revolución de 1952 y el triunfo del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) marca un importante episodio dentro de las resistencias a la modernidad impuesta, pues movilizó a importantes sectores productivos, principalmente mineros que en muchas de sus propuestas políticas, como las Tesis de Llallagua, iban mucho más allá de lo pretendido por el MNR. Pero ya desde fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX se hacía presente la reflexión crítica a la “realidad” existente.⁴⁸

43 VON BARLOEWEN, C. (1995). *History and Modernity in Latin America*. Berghahn Books, Oxford, p. 5 ss.

44 KNIGHT, A. (2001). *Op. cit.*, pp. 147 - 186.

45 Cf. MELGAR, R (1989). *El movimiento obrero latinoamericano*. Alianza Editorial Mexicana, p. 40 ss.

46 *Ibid.*, p. 47.

47 *Ibid.*, pp. 44 - 45.

48 Un testimonio de esto lo encontramos en algunos versos de *Quo Vadis* de la poetisa Adela Zamudio (1854 - 1928):

Las antiguas barbaries que subsisten,
Sólo cambian de nombre con la edad;

Para mejorar nuestra comprensión en torno a Bolivia se debe reconocer la importancia histórica de un conjunto de usos y costumbres en relación a la naturaleza, articulados al margen de la lógica o paradigma liberal. Estas lógicas distantes de aquellas desarrolladas en Europa se evidenciaron ya durante el periodo colonial en los problemas generados con la aplicación de derechos sobre la tierra traídos por las autoridades coloniales que chocaban con lo que los indígenas entendían por propiedad sobre la tierra: “flexibles, recíprocos y periódicos; y estaban íntimamente ligados a la estructura ecológica, cultural y corporativa del Ayllu, y cada Ayllu era diferente”⁴⁹, pero en confrontación con esto las autoridades coloniales desarrollaron una codificación de propiedad “rígida, permanente e inflexible”⁵⁰.

En el caso chileno el tema cuantitativo de la población aborígen marca una fuerte diferencia con el caso boliviano. Esto no implica la ausencia de resistencias y luchas de la población aborígen contra los procesos de colonización europea, entre éstas destacan aquellas desplegadas durante los siglos XVI y XIX, de este último, el alzamiento de 1859 - 1862 es uno de los antecedentes inmediatos de justificación de la penetración del Estado de Chile en la Araucanía⁵¹. Según el historiador mapuche Pablo Marimán, el avance y conquista del territorio mapuche rompió con el equilibrio que se había establecido desde la colonia con los parlamentos entre españoles y mapuches⁵².

En Chile las tendencias críticas organizadas en los clubes liberales y críticos radicalizados no lograron tener éxito en la implementación de sus ideas, sino que por el contrario fueron fuertemente reprimidos durante las décadas de 1850 y 1860. Años en los cuales las políticas económicas liberales del gobierno de Montt despertaban, según *El Mercurio de Valparaíso*, la admiración en los EE.UU.⁵³ En este marco, y a partir de 1854, la situación fronteriza en el Bio-Bío se caracterizó por una creciente tensión, “en parte generada por la gran presencia de población civil *winka* que presionaba por contar con tierra mapuche”⁵⁴.

La implementación de la lógica liberal en relación a la naturaleza y espacio geográfico en Chile se logró imponer por parte del Estado a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando fueron integradas al territorio del Estado las tierras que comprendían la Araucanía⁵⁵. Con esto el Estado no sólo extendió su espacio geográfico y su soberanía sino que además arremetía contra formas distintas de entender y relacionarse con la naturaleza y sus

La esclavitud y aun el tormento existen
Y es mentira grosera la libertad.
Siempre en la lucha oprimidos y opresores!
De un lado la fortuna y el poder,
Del otro la miseria y sus horrores;
Y todo iniquidad... Hoy como ayer.

49 BASTIEN, J. (1972). “Land Litigations in an Andean Ayllu from 1592 until 1972”. *Etnohistory*, Vol. 26, n° 2, p. 115.

50 *Ibidem*.

51 Cf. LEIVA, A. (1984). *El primer avance a la Araucanía*. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

52 *Ibid.*, p. 83.

53 *El Mercurio de Valparaíso*, 1° de febrero de 1860.

54 MARIMÁN, P. et al (2006). *Op. cit.* p. 81.

55 A estos por supuesto se deben agregar los ya capitalizados territorios del norte salitrero que pasan a ser chilenos con la Guerra del Pacífico.

recursos; formas en la que no se concebían las nociones de modernidad ni industrialización. Además se impusieron nociones y prácticas de propiedad que desconocieron aquellas practicadas por los aborígenes y alteraban los valores simbólicos, religiosos y jerárquicos de la geografía⁵⁶. De esta forma se consolidó la producción de un espacio natural concebido bajo lineamientos liberales que despojaron a las concepciones nativas de su relación con la naturaleza. En la legislación republicana que desde 1819 señala la ciudadanía para todos los habitantes del Estado, que a partir del tratado de Tapihue incluye a los mapuches⁵⁷.

Por cierto la modernidad capitalista en su implementación no sólo afectó a los aborígenes, también implicó una modificación general de elementos de la vida cotidiana y las nociones de vastos sectores de la población, la noción de tiempo y trabajo es tal vez una de las más generalizadas a nivel occidental, como lo muestra el ya citado trabajo de Thompson, además del “disciplinamiento” de poblaciones de origen campesino que se desplazó a los nacientes centros industriales. En este marco hacia fines del siglo XIX y principios del XX el vagabundaje es la evidencia una migración en busca de trabajo⁵⁸ que era vista generalmente como la causa de la criminalidad⁵⁹.

Desde fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX el mayor cuestionamiento contra las condiciones que la modernidad capitalista chilena imprimía en los sectores populares, vino del naciente proletariado localizado en el norte salitrero y la zona central (Valparaíso y Santiago). En principio la resistencia se dirigió a las condiciones de vida y trabajo que el desarrollo industrial producía en los sectores populares, de ahí que los petitorios buscaban en términos generales mayor “justicia” y poner fin a los abusos patronales⁶⁰. Si bien no eran una crítica consciente a la modernidad capitalista, para sectores de la oligarquía nacional estas pretensiones involucraban una subversión al orden. Un orden que se justificaba científicamente y que conscientemente o no hizo del discurso científico un instrumento para la mantención del *status quo*

56 DILLEHAY, T. (1990). “Mapuche Ceremonial Landscape, Social Recruitment and Resource Rights”. *World Archeology*, Volº 22, nº 2, pp. 223 - 241.

57 Ver: CORREA, M. et al (2005). *La Reforma Agraria y Las Tierras Mapuches*. Chile 1962 - 1975. LOM, Santiago, p. 19.

58 SUBERCASEAUX, B. (1997). *Historia de las Ideas y de la Cultura en Chile*. Tomo II. Editorial Universitaria, Santiago, p. 68.

59 Ver: BARROS, P. (1900). *Manual de Antropometría Criminal*. Imprenta de Enrique Blanchard – Chessi, Santiago, p. IV.

60 Como ejemplo se puede señalar el petitorio de la huelga de los obreros del salitre en 1907. El 21 de noviembre de 1907, el periódico *La Voz del Obrero*, de Taltal, publicó el petitorio de los obreros de la pampa de Tarapacá que planteaba:

1º Aceptar por el momento la circulación de fichas, cambiándolas todas las oficinas a la par;

2º Pago de jornales a razón de un cambio a 8 peniques;

3º Libertad de comercio en las oficinas en forma amplia y segura;

4º Cierre general con reja de fierro en todos los cachuchos y chuladores;

5º La existencia en cada oficina, al lado afuera de la pulpería, de una balanza y una vara para comprobar los pesos y medidas;

6º Conceder lugar gratuito para que funcionen escuelas nocturnas;

7º No despedir a los obreros que han tomado parte en el presente movimiento, sin darles un desahucio;

8º Que en el futuro se obliguen patronos y obreros a dar un aviso de quince días antes de poner término al trabajo.

Como se puede suponer de la capacidad craneal, las clases bajas de la población chilena tienen menores poderes intelectuales, habitualmente, incluso, menos que los aborígenes a quienes han sucedido. Ellos son, por la misma razón, extremadamente supersticiosos, muchas de las creencias comunes son tan absurdas que impresionan al observador casual.

En las escuelas la superioridad de niños extranjeros, es decir europeos, en porcentaje es notoria. Esa superioridad se extiende a la vida adulta; en comercio, ciencia, arte, política y empresas en general, los nombres más celebrados son frecuentemente adultos. Ese puede ser el resultado de una comparativamente nueva civilización; (...) Después de cinco años como profesor en liceos chilenos, he llegado a la conclusión que la principal causa de esto es la apática naturaleza de la raza, que satisfecha con seguir una rutina dada, no tiene suficiente energía inherente para dar forma a un trabajo original del pensamiento(...) ⁶¹.

En un marco mayor la movilización de los trabajadores por justicia laboral y mejores condiciones de vida en el marco del desarrollo de una economía capitalista (en enclave) exportadora implicaba cuestionar la dinámica misma del desarrollo económico nacional, el cual al ser, a juicio de las elites que controlaban el Estado, expresión de la “civilización” y el “progreso” no debía, ni podía ser desafiado ni por viejos, ni nuevos “bárbaros”.

CONCLUSIÓN

Durante el siglo XIX el conjunto de transformaciones experimentadas en el plano económico y cultural experimentados en Inglaterra y Estados Unidos plantearon el desarrollo de una serie de representaciones sobre las sociedades de América latina. Tales representaciones están íntimamente ligadas a los intereses y potencialidades con que las potencias entendían sus intereses en la región.

El conjunto de nociones desarrolladas en los países anglosajones fue fuente de las ideas maduradas e implementadas por sectores de las élites en el desarrollo de los proyectos sociales que implementaron en las repúblicas, en el marco de procesos de modernización capitalista.

La implementación de la modernidad en Chile y Bolivia ha seguido caminos diferentes, pero aún así se debe reconocer que sus intentos por imponerse han tenido relativo éxito, no sin enfrentar resistencias de diverso origen histórico, cultural e ideológico. Las características de la población y el peso de lo indígena y sus tradiciones son uno de los factores de diferencia relevante a la hora de entender el desenvolvimiento de las nociones modernas en cada sociedad.

61 LATCHMAN, R. (1903). “Notes on Chilian Anthropology”. Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Finalmente se debe señalar que la modernidad no se debe entender solamente como la implantación – imposición – de los criterios y formas del sistema capitalista en sus manifestaciones más vulgares, es decir unas formas y medios de producción, sino que como un conjunto más complejo que involucra nociones culturales, llenas de formas de entender y ver el mundo que en cierta medida explica, en un sentido general, la *dependencia* de los países para con las potencias que sirvió tanto para implementar e imponer la modernidad, como para resistirla y desafiarla. Por ende la historia cultural de los países de América latina no puede omitir el considerar el problema del poder y los intereses económicos tanto extranjeros, como nacionales, pues existe una directa relación entre la cultura con sus símbolos y representaciones y los intereses económicos y relaciones de poder y la forma en que estos buscan validarse y legitimarse entre la población que no se ve, muchas veces, beneficiada con éstos ⁶².

62 Ver: SAID, E. (2001). *Cultura e Imperialismo*. Crítica, Barcelona.



Una contribución para el diálogo intercultural: algunas interpretaciones en torno a la cosmovisión amerindia¹

A Contribution to the Intercultural Dialog: Some Interpretations Regarding Amerindian Cosmovision

María del Pilar QUINTERO-MONTILLA

GISCVAL/Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

RESUMEN

En este ensayo se exponen una serie de argumentaciones sobre la necesidad de construir un saber intercultural que nos permita superar las barreras del eurocentrismo y redefinir el ámbito social y cultural, lingüístico y filosófico del *Pensamiento Latinoamericano*, abriendo una perspectiva intercultural hacia las culturas amerindias, a partir de una hermenéutica interdisciplinaria, que nos permita establecer un diálogo intercultural y propiciar el conocer y apreciar el pensamiento filosófico presente en las culturas indígenas y en particular conocer, apreciar y valorar su sabiduría y sensibilidad en torno a la naturaleza y sus misterios.

Palabras clave: Cosmovisión amerindia, diálogo intercultural, filosofía intercultural, pensamiento indígena.

ABSTRACT

In this essay, a series of arguments is set forth regarding the need to construct an intercultural knowledge that allows us to overcome the barriers of Euro-centrism and to re-define the social and cultural, linguistic and philosophical ambit of *Latin-American Thought*, opening an intercultural perspective toward the American Indian cultures, based on interdisciplinary hermeneutics, which allows us to establish intercultural dialogue and propitiate knowing and appreciating the philosophical thought in indigenous cultures, and in particular, to know, appreciate and value their wisdom and sensitivity concerning nature and its mysteries.

Key words: Amerindian cosmovision, indigenous thinking, intercultural dialogue, intercultural philosophy.

1 Este artículo es un aporte cultural derivado del Proyecto C.D.C.H.T.– ULA. Código H-194-91-B.

“Desde hace cerca de dos siglos se acumulan los equívocos la realidad histórica de América Latina. Ni siquiera los nombres que pretenden designarla son exactos: ¿América Latina, América Hispana, Indoamérica?, cada uno de estos nombres deja sin nombrar a una parte de la realidad...”
 Octavio Paz (1983). *Tiempo Nublado*.
 Seix Barral Barcelona, pp. 162-163.

INTRODUCCIÓN

El estudio del pensamiento “*Ibero-Americano*” y/o *Latinoamericano* ha estado definido de manera muy acentuada por la visión eurocéntrica. Desde esta perspectiva se ha venido estudiando la producción literaria, la ensayística, los escritos políticos correspondientes al período colonial, desde el siglo XVI al XIX, y luego la producción correspondiente al período republicano.

Estos estudios se han realizado mayoritariamente desde una posición teórica que privilegia la escritura y descalifica e ignora la tradición oral, y que centra sus estudios en las ideas correspondientes a la población de origen europeo y excluye el pensamiento social presente en las culturas no occidentales de América: las culturas Amerindias y las culturas afroamericanas, cuyo estudio en último lugar estaría asignado a la arqueología, a la antropología, a los estudios literarios, pero no al campo de la historia de las ideas en América, no al estudio del “Pensamiento Americano”.

Es por todos conocidos que América Latina se ha conformado como producto de la confluencia de tres grandes vertientes culturales: la indígena, la europea y la africana. Ahora bien, el proceso histórico de la confluencia de esas culturas ha estado signado por relaciones de violencia y dominación militar, económica, política, religiosa, lingüística, estética y cultural, entre la llamada cultura “occidental” que ha ocupado la posición de cultura dominante y las culturas no occidentales: indígenas y afroamericanas que han sido ubicadas en la dinámica del proceso histórico como culturas subalternas: “primitivas”, “atrasadas”, “subdesarrolladas” y demás.

En este panorama de conflictos y contradicciones culturales, lo iberoamericano viene a definir una comunidad lingüística de hablantes de castellano y portugués en América, como lenguajes oficiales de comunidades que comparten un proceso histórico de quinientos años y poseen un valioso patrimonio cultural. Pero el término iberoamericano, no puede definir ni abarcar, la inmensa complejidad de la pluralidad cultural, étnica y lingüística, de los millones de seres humanos que habitan y conforman América Latina.

A propósito de la compleja realidad socio-cultural de América Latina y su manifestación en la pluralidad étnica y lingüística, debemos tener en cuenta que: Los pueblos aborígenes reivindican hoy un protagonismo que les ha sido negado desde el siglo XVI y el respeto a su identidad, estilos de vida y particular relación con la naturaleza. Representan en la actualidad cerca de cuarenta millones de personas pertenecientes a 400 grupos distintos cada uno con su lenguaje y cultura propia. Tal como sostiene H. Houvaiss: “Estas lenguas

implican complicados sistemas simbólicos; pensamiento, valores, idiomas que subyacen en muchos aspectos de la vida de hoy en América Latina”².

Esta pluralidad étnica y lingüística constituye una prueba irrefutable de que lo que se denomina “pensamiento iberoamericano” o “pensamiento latinoamericano” necesita redefinirse y comprender “lo americano”, en la compleja dimensión de su pluralidad; ello representa así, un reto epistemológico, gnoseológico, ético y político para las humanidades y las ciencias sociales y humanas en general, para la historia de las ideas y para la filosofía en particular.

Salvo en tiempos relativamente recientes y en algunos lugares muy precisos, la filosofía académica, optó por negar esta realidad pluricultural, y construyó un muro invisible pero real, alrededor de sí misma, y se convirtió en la expresión más recalcitrante y soberbia del pensamiento eurocéntrico contribuyendo así notablemente a los conflictos entre identidades y diversidades culturales que encontramos en América Latina, y propiciando notablemente el desarrollo del etnocentrismo negativo presente en toda América Latina.

Consideramos fundamental y necesario que la filosofía pueda superar su eurocentrismo y abrirse a la comprensión profunda de la diversidad cultural y de los *logos* filosóficos presentes en las diversas culturas, tal como lo viene planteando la filosofía intercultural³.

Esta interrogación a la filosofía presenta en particular en América Latina un carácter de urgencia humanística porque el eurocentrismo, afecta negativamente la vida de millones de personas, y esta relacionado con las graves dificultades que se presentan en estas sociedades para definirse como sujetos históricos sociales y culturales⁴.

El eurocentrismo está en el fundamento de lo que ha definido Fernando Calderón como “la dialéctica de la negación del otro y la dialéctica de la exclusión”⁵ y en la justificación del colonialismo cultural que impone y justifica el etnocidio y la aniquilación cultural⁶.

SOBRE TIEMPOS DE REFLEXIÓN Y DE BÚSQUEDA DE AUTENTICIDAD

Para nosotros provenientes de las culturas criollas, un primer paso está en reconocer los orígenes heterogéneos de nuestro mundo cultural, y aprender a mirar con respeto y genuino interés aquellas de nuestras raíces, estigmatizadas y reprimidas, las culturas indoeuropeas y afroamericanas, para así lograr construir lo que ha llamado Raúl Fonet-Betancourt “un saber intercultural”⁷.

2 HOUVAISS, A. (1989). “La pluralidad lingüística”, in. FERNÁNDEZ MORENO, C (1989). *América Latina en su literatura*. Ediciones UNESCO-Siglo XXI, México, p. 43.

3 FONET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.

4 QUINTERO-MONTILLA, M. del P. (2008). *Descolonización, Educación Intercultural y Cultura de Paz*. Tesis Doctoral. Universidad del Zulia, Facultad de Humanidades y Educación, Doctorado en Ciencias Humanas. Maracaibo, Venezuela.

5 CALDERON, F.; OPENHAYN, M. & OTTONE, E. (1999). “Desarrollo, ciudadanía y la negación del otro”. *Trasiego* n°. 9 Enero-Abril. Universidad de Los Andes. Facultad de Humanidades, Mérida, Venezuela.

6 JAULIN, R. (1980). *El etnocidio en las Américas*. Siglo XXI Editores, México.

7 FONET-BETANCOURT, R. (2001). *Op. cit.*

Ello exige investigar y deconstruir los sistemas filosóficos, las ideologías, las creencias, los prejuicios y los estereotipos negativos⁸ que interfieren la posibilidad de un diálogo intercultural, y además, necesitamos proveernos de una ética intercultural que nos estimule a construir fines, mediaciones y a establecer puentes y acuerdos orientados por los valores éticos de solidaridad, apreciación, dialogicidad, gratitud y “tolerancia” activa⁹, con la finalidad ética y política de construir una cultura de paz.

INDAGACIONES EN TORNO AL PENSAMIENTO AMERINDIO Y LA COSMOVISIÓN AMERINDIA

A propósito de esta necesidad de promover el diálogo intercultural, en este ensayo exponemos de manera resumida nuestra interpretación de algunos aspectos presentes en el pensamiento de los pueblos indígenas de América, que denominaremos a lo largo del ensayo: *Pensamiento Amerindio y Cosmovisión amerindia*.

Los mismos provienen del estudio de las relaciones seres humanos-naturaleza presentes en un corpus de textos provenientes de diversas culturas amerindias¹⁰ las que nos sugieren la presencia de una *Cosmovisión Amerindia*, peculiar y compleja. Así:

1) Observamos en este corpus de textos indígenas la presencia de manifestaciones constantes en aspectos fundamentales de las relaciones seres humanos naturaleza, en las diferentes culturas amerindias, más allá de sus diferencias. A propósito de ello la antropóloga Jackeline Clarac de Briceño, en sus estudios sobre el mito, en el espacio tiempo americano nos dice:

No debe sorprender que pueda haber una estructura mítica común, en regiones tan variadas y tan lejanas unas de otras, geográfica, lingüística y culturalmente. La razón de la presencia de esta universalidad del mito en nuestro continente sugiere que es posible que se trate de una estructura universal que ha encontrado en el espacio americano un buen terreno, tal vez porque tenemos aquí grupos humanos que han vivido algunos más de 40.000 años juntos, en el norte como en el sur, y han intercambiado en esos 400 siglos, sus espacios, su tecnología, sus mitos, creencias y productos¹¹.

2) Encontramos en el pensamiento amerindio una relación seres humanos-naturaleza que desarrolla y expresa un respeto profundo por la naturaleza y una concepción de la misma que podemos caracterizar como sagrada, en oposición a la relación secular y utilitaria,

8 QUINTERO-MONTILLA, M. del P (s/f). “La responsabilidad del evolucionismo social en la crisis contemporánea”. *Filosofía*. Revista del Postgrado de Filosofía n°. 11. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

9 MARTÍN FIORINO, V. (2008). “Ética Intercultural”, in: *Desafíos actuales de la ética aplicada*. Ediciones de la Universidad Alonso de Ojeda, Maracaibo.

10 QUINTERO-MONTILLA, M. del P. (2003). “Estudio bibliográfico y hemerográfico sobre la relación seres humanos naturaleza en varias culturas indígenas”, 1992-1996. Informe Final proyecto CDCHT-ULA. Código H-194-91-B. Mérida, Venezuela.

11 CLARAC DE BRICEÑO, J. (1992). “Espacio y Mito en América”. *Boletín Antropológico*. n°. 24, Enero-Abril, Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela, pp. 20.

de la cultura “occidental”, en su versión colonial y neocolonial, que es la que llegó y ha llegado de manera predominante a América y que se ha impuesto e impone actualmente como cultura de dominación. A propósito de ello nos parece conveniente traer aquí una reflexión de Mircea Eliade: “Para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la naturaleza en su totalidad, es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica... Así, se puede hablar de dos modos de ser en el mundo: Sagrado y Profano...”¹².

3) La lectura profunda de mitos, poemas, leyendas, relatos provenientes de las etnias indígenas de Venezuela y América, así como el estudio de investigaciones sobre la vida cotidiana de la población Amerindia, nos orienta a pensar e interpretar que esas culturas poseen intuyen y manifiestan una comprensión profunda de la compleja interrelación entre todos los seres, momentos, espacios y conexiones de la vida, incluida la vida no humana, animales, vegetales, minerales, dentro y fuera del espacio terrestre, que trasciende los límites de las divisiones que nos ha transmitido la cultura “occidental” a través de sus caracterizaciones y clasificaciones (en sus expresiones mayoritarias), entre seres, especies, géneros, materia orgánica e inorgánica: tierra, cosmos, etc. Esta comprensión de la compleja interrelación entre todos los seres se ha construido en miles de años, y nos sugieren el tipo de relaciones y conexiones entre los seres que muestran los descubrimientos que la ciencia ha traído a Occidente solo en este siglo XX; la física cuántica y la ecología.

Queremos citar a continuación algunas expresiones, en lenguas Amerindias, que expresan estas ideas, y que nos han sido transmitidas oralmente por el antropólogo y lingüista Dr. Esteban Emilio Mosonyi, especialmente para este ensayo:

En el idioma Warao (Venezuela) la palabra *ORIWACA*, (*ori*, recíprocamente; *waca*: esperar), superficialmente se traduce como alegría, placer, fiesta, sin embargo en su profundidad es: permanecer juntos, estar unidos.

Así mismo en el idioma Warao, la palabra *DIBU*, superficialmente traduce: palabra, pero también quiere decir, el mensaje, el pensamiento, en su forma más profunda, de tal manera que, cuando uno da su palabra, le confiere al otro toda su personalidad¹³.

4) Todo ello nos sugiere la presencia en la Cultura Amerindia de un sustrato de pensamiento colectivo que conoce, comprende y respeta la existencia de lo que podríamos intentar definir desde nuestra formación occidental como una “sustancia universal” (un *logos*, que podemos traducir al pensamiento occidental como sustancia en el sentido de *Hypokeimenon*, en la mirada que se desprende de Aristóteles); “sustancia” que anima todas las formas de vida de la tierra y el cosmos, sin diferenciar entre humanos, animales, vegetales, ríos, montañas, estrellas, planetas, pero que no implica por ello una homogenización, ausencia de especificidades o descaracterización.

A continuación voy a referir a manera de ejemplo otras dos expresiones en lenguas Amerindias, que ponen de manifiesto la realidad de esta observación y que también nos han sido comunicadas por el Dr. Esteban Emilio Mosonyi.

12 ELIADE, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Guadarrama, Barcelona. pp. 19-20.

13 MOSONYI, EE. (1998). Entrevista personal, realizada por María del Pilar Quintero-Montilla, a propósito de esta investigación, en la Universidad Central de Venezuela, Caracas, Junio de 1998.

En el idioma *Yanomami* (Amazonas: Venezuela y Brasil), la palabra *Hékura*, nombra, el espíritu universal que impregna todo ser, a unos en mayor grado a otros en menor grado.

Así también en el idioma *Wayúu* (Venezuela - Colombia) la palabra *Ainn*, expresa alma o espíritu, superficialmente, pero en su estructura profunda, expresa, comunica, la sustancia constitutiva de todos los seres, se derivan de ahí también: amor y dolor¹⁴.

5) Este sustrato, esta “sustancia”, este “*logos*” se expresa en cantos, mitos, poemas, relatos, diseños de vivienda, ritos, formas societarias, sistemas agrícolas, etc., que expresan y practican una concepción de la existencia donde se piensa, se vive y se siente como algo fundamental la armonía seres humanos-naturaleza y una comprensión, interpretación y expresión estética, poética de la vida, que posee en esa armonía su centro vital.

Esto último ha conducido a que los textos Amerindios, sean recientemente interpretados como literaturas, en los sectores más descolonizados de los investigadores sociales y humanísticos, pero aún son poco estudiados desde las reflexiones fundamentales del pensamiento filosófico y desde la historia de las ideas, con valiosas excepciones representadas en los trabajos de Miguel León-Portilla¹⁵, y Beatriz Sánchez Pirela¹⁶ y Rodolfo Kush entre otros.

6) Este sustrato esta “*sustancia*”, este “*logos*” que subyace en el Pensamiento Amerindio, da lugar a pensamientos, sentimientos, sensibilidades y prácticas sociales, donde se manifiestan actitudes y experiencias de veneración y respeto por la naturaleza y la vida y algo muy complejo que expresáramos como “amor”, “afecto”, “delicadeza” o “ternura”, ante las diversas formas y manifestaciones en que esa sustancia de la vida se expresa; una lagartija, un colibrí, un oso, una planta de tabaco, de yuca, de maíz, de papa, un río, una laguna, el agua, el viento la madre tierra. Ello ha sido definido por Gilberto Antolínez “como un sentir y un pensar pleno, de comunicación con el cosmos y el espíritu” que Gilberto Antolínez denominó coparticipación simpática.¹⁷

7) Esta complejidad de pensamiento da lugar a comportamientos animados por una gran sabiduría, y conocimiento del medio ambiente y así como por un profundo respeto y cuidado de la naturaleza.

Como un ejemplo de ello consideramos conveniente citar aquí un texto del antropólogo Marc de Civrieux, quien compartió más de treinta años de su vida con diversos pueblos indígenas, en especial con los *Yekuana*. *Maquiritare* del Alto Orinoco:

La sabiduría del hombre precolombino, el conocimiento a la vez pragmático e instintivo de la conservación natural, contrasta con la forma moderna de deforestación y esterilización del suelo en gran escala, con la destrucción sistemática e irreversible

14 *Ibidem*.

15 LEON-PORTILLA, M. (1997). *La Filosofía Nahuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

16 SÁNCHEZ PIRELA, B. (2004). *Pensamiento Mítico Amerindio: Popol Vuh*. Ediciones Universidad Cecilio Acosta, Maracaibo. *Ibid.*, (2008). *El pensamiento filosófico Wayúu*. Universidad del Zulia. Ediciones del Vicerrectorado Académico. Maracaibo.

17 BARRETO, O. (1995). “Prólogo”, in: ANTOLÍNEZ, G (1995). *Los Ciclos de los Dioses*. Ediciones La Oruga Luminosa, Colección Voces Secuestradas. San Felipe, Estado Yaracuy, Venezuela. p. 8.

ble del ambiente que practican los criollos en vastas zonas – por ejemplo en el Caura – hasta hace poco selvática. Al comparar las actividades irreflexivas del hombre que se autodenomina “racional” (el criollo) y del “otro”, que no presume de nada (el indio) no cabe duda que el último demuestra poseer el privilegio del conocimiento innato de la naturaleza, especie de ciencia implícita que concierne el frágil equilibrio sobre el cual se funda la existencia de un milagro; la selva virgen¹⁸.

A este respecto el antropólogo Esteban Emilio Mosonyi, nos dice: “Esta sensibilidad esta presente en todas las culturas Amerindias, más allá de las diferencias superficiales, permanece como una constante, el gran valor asignado al equilibrio y la armonía universal”¹⁹.

8) Las culturas Amerindias, aportan un patrimonio cultural de gran valor para enriquecer conscientemente en un diálogo intercultural a la cultura iberoamericana orientándola a beber en el saber profundo, milenario de la cosmovisión Amerindia, y en su particular y específica sensibilidad ante la naturaleza, pues fue la experiencia vital indígena la primera en nombrar, comprender, interpretar, recrear y amar, la vida y la naturaleza en este continente que hoy se llama América, aportándonos una visión primigenia, respetuosa y poética del mundo, portadora de una sabiduría y sensibilidad siempre vigente.

9) La Cosmovisión Amerindia constituye así mismo un gran aporte y una gran esperanza, para la cultura de toda la humanidad que hoy presenta una gran crisis ambiental y humana, derivada del homocentrismo y el utilitarismo que caracterizan en gran manera la civilización occidental contemporánea, que amenaza con hacerse hegemónica gracias a su poderío militar, económico y tecnológico, que se ha expandido y acelerado más aún con los actuales procesos de globalización económica, tecnológica y cultural.

10) Hasta ahora los pueblos indoamericanos-iberoamericanos, es decir nosotros los miembros de las culturas criollas, hemos sido privados mayoritariamente del conocimiento consciente de este acervo cultural, como consecuencia de las filosofías evolucionistas, de los prejuicios, los estereotipos y los estigmas derivados del pensamiento colonizador, así como también de las grandes dificultades idiomáticas, del temor a las diferencias culturales, de la indiferencia y el olvido provenientes de la pérdida de la memoria cultural y la alienación cultural.

A este respecto Esteban Emilio Mosonyi sostiene que la matriz cultural de los pueblos de América Latina está conformada por las culturas indígenas y que la heterogeneidad cultural presente en las culturas criollas se ha producido tanto por filiación como por endoculturación y que por lo tanto la relación de las culturas criollas con las culturas indígenas, es más profunda de lo que suponemos²⁰.

En los tiempos actuales el hacer visible la cosmovisión amerindia, conocer y valorizar el acervo cultural indígena americano, ha pasado a convertirse en una urgencia, ante la devastación ambiental, la colonización cultural, la violencia colectiva, y el vacío existencial que marca nuestra época. Acervo cultural que se debe insertar en una conciencia plane-

18 CRIVRIEUX, M. de (1985). *El hombre silvestre ante la naturaleza*. Ediciones Monte Ávila, Caracas.

19 MOSONYI, EE. (1998). *Op. cit.*

20 MOSONYI, EE. (1982). *Identidad Nacional y Culturas Populares*. Caracas. Editorial La Enseñanza Viva.

taria, respetuosa del valor de la pluriculturalidad, la etnodiversidad y la biodiversidad para realizar en el siglo XXI, las aspiraciones de paz y conservación de la vida en el planeta y en el cosmos.

11) La lectura de diversas investigaciones etnológicas como las de Jackeline Clarac²¹, Esteban Emilio Mosonyi²², Rony Velázquez²³, Luis Arturo Domínguez²⁴, José María Arguedas²⁵, Guillermo Bonfil Batalla²⁶ y literarias como las de Gustavo Pereira²⁷, Juan Rulfo²⁸ y Rosario Castellanos²⁹, así como las ya citadas de Miguel León Portilla, Beatriz Sánchez Pirela y Rodolfo Kush nos indican que aspectos muy importantes de las culturas indígenas perviven como un sustrato cultural en grandes sectores de la población iberoamericana e indoamericana actual, campesina y urbana, culturas criollas pero de matriz cultural indígena: tal como lo expresa también el filósofo argentino Rodolfo Kush: “La búsqueda de un pensamiento indígena no se debe solo al deseo de exhumarlo científicamente, sino a la necesidad de rescatar un estilo de pensar que, según creo, se da en el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas”³⁰.

PALABRAS FINALES

Diferentes estudios de carácter artístico, antropológico y literario que hemos estudiado, nos indican la existencia de un pensamiento propio en la Cosmovisión Amerindia, que no es un simple reflejo ni recreación, del pensamiento social elaborado en “Occidente”. El mismo contiene elementos fundantes en lo que corresponde a lo que en nuestra formación occidental hemos denominado ontología, epistemología³¹, gnoseología, ética y estética, más no queremos reducirlo o encasillarlo, en ellos.

El diálogo con el pensamiento amerindio, presenta dificultades específicas derivadas de las grandes diferencias culturales, étnicas y lingüísticas, así como de los problemas políticos con las sociedades dominantes, que confrontan permanentemente muchos de esos

- 21 CLARAC DE BRICEÑO, J. (1982). *Dioses en Exilio*. Ediciones FUNDARTE, Caracas. *Ibid.*, (1992). *Op. cit.*
- 22 MOSONYI, EE. (1982). *Op. cit. Ibid.*, (1997). *Ibid.*, *Gramática de las lenguas indígenas en Venezuela*. Ediciones de la Fundación Polar. Caracas.
- 23 VELAZQUEZ, R (1987). *Chamanismo, mito y religión en cuatro naciones étnicas de América Aborigen*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Colección Estudios Monografías y Ensayos, Caracas.
- 24 DOMINGUEZ, LA. (1984). *Vivencia de un rito ayamán en Las Turas*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Colección Estudios Monografías y Ensayos, Caracas.
- 25 ARGUEDAS, JM. (s/f). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. 2ª edición, Ediciones Siglo XXI, México.
- 26 BONFIL BATALLA, G. (1989). *México Profundo. Una civilización negada*. Editorial Grijalbo, México.
- 27 PEREIRA, G. (2000). *Poesía Indígena*. Ediciones Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- 28 QUINTERO-MONTILLA, M. d P. (2008). “Mito y Creación en Pedro Páramo de Juan Rulfo”, in: *Sueños y Palabras de América Latina*. Ediciones del Archivo Arquidiocesano. Serie Estudios n°. 5 Mérida, Venezuela.
- 29 CASTELLANOS, R. (1996). “BALÚN – CANÁN”, in: *Obras Completas*, Tomo I, Narrativa. Ediciones del Fondo de Cultura Económica México (Primera reimpresión).
- 30 KUSH, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América Latina*. Editorial Hachette, Buenos Aires.
- 31 NEGRETE BALLESTEROS, P. (2008). *Epistemología y Cosmovisión: problemas de la Teoría del Conocimiento en las Ciencias Humanas*. Tesis Doctoral en Ciencias Humanas, Universidad del Zulia. Maracaibo. SANCHEZ PIRELA, B. (2008). *Op. cit.*

pueblos. Su estudio requiere de un esfuerzo interdisciplinario entre la etnohistoria, la antropología, la etnolingüística, la historia de las ideas, la psicología y la filosofía, todo ello unido a un cambio profundo de mentalidad en nosotros los criollos. Para este cambio de mentalidad es fundamental desmontar el eurocentrismo y encontrarnos con nosotros mismos y con el otro étnico y cultural, para lograr construir un saber intercultural³² desde una concepción pluridiversa de la humanidad y así podremos contribuir a construir una filosofía contextual, una filosofía intercultural como nos propone Raúl Fonet-Betancourt.

Compartimos, así la posición del maestro Arturo Roig, quien expresa:

La afirmación del sujeto, que conlleva una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad, no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional. Más aún, en formas discursivas no académicas, en sentido amplio, se ha dado esa afirmación del sujeto, la que si bien no ha estado acompañada siempre de desarrollos teóricos, los mismos pueden ser explicitados en un nivel del discurso filosófico...³³.

El diálogo intercultural con la riqueza y complejidad del pensamiento Amerindio y con la sensibilidad unida a él y su posible interrelación con “Iberoamérica” está condicionado a nuestra determinación de superar los condicionamientos epistemológicos, gnoseológicos y psicológicos, construidos en un largo proceso histórico, marcado por el etnocentrismo, el racismo, y la discriminación étnica y social. Las culturas originarias pueden potenciar a la ciencia y la tecnología universal aportando un contenido donde se reafirme que el fin último debemos ser las mujeres y hombres que poblamos este planeta.

Es el tiempo de la filosofía intercultural y la educación intercultural...

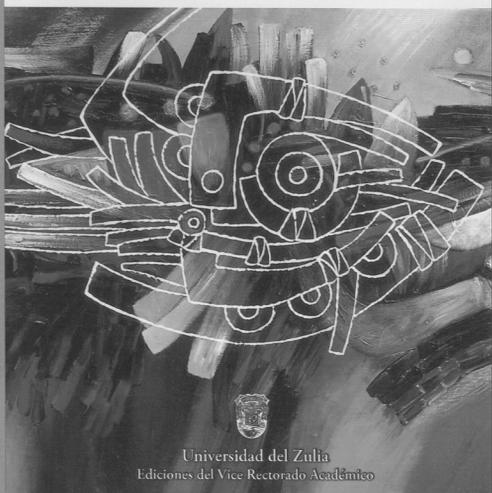
32 FONET-BETANCOURT, R. (2001). *Op. cit.*

33 ROIG, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Ediciones del Fondo de Cultura Económica, México.

El pensamiento filosófico wayuu

Beatriz Sánchez Pirela

Colección Textos Universitarios



Beatriz SÁNCHEZ PIRELA. *El pensamiento filosófico Wayuu.* Unica, Maracaibo, 132pp.

Llenando el vacío bibliográfico existente sobre el pensamiento indígena, Beatriz Sánchez Pirela nos entrega un nuevo libro, *Filosofía mítica wayuu* en el que se demuestra, con suficiente y bien documentada argumentación, la existencia de la filosofía amerindia, en este caso la filosofía wayuu. Se reafirma lo que algunos de nuestros pensadores, como Arturo Andrés Roig o Raúl Fornet-Betancourt, han venido diciendo sobre la necesidad de estudiar el pensamiento indígena como una valiosa fuente para la comprensión de nuestro ser y hacer latinoamericanos.

Leer el Prólogo de Claudio GARCÍA SOTO, el Librarius. p. 141



A universidade ontem e amanhã – da cópia acadêmica à invenção intercultural

The University Yesterday and Tomorrow - From Academic Copy to the Intercultural Invention

Valdo BARCELOS y Amarildo Luiz TREVISAN

PPGE/Universidade Federal de Santa Maria, Brasil.

RESUMO

O texto reflete sobre a necessidade de compatibilizar as práticas da universidade com as necessidades externas - com as diferenças e transformações por que passa o nosso século - principalmente na sua inserção no continente latino-americano em sua intensa interculturalidade. Baseado em algumas idéias de pensadores e literatos contemporâneos, questiona a hierarquização das diferentes áreas da produção de conhecimento e alerta para a burocratização que está tomando conta das estruturas acadêmicas, com a conseqüente perda da liberdade intelectual e da ousadia. Assim, entre outros questionamentos, pergunta-se a respeito do que temos a dizer sobre a contribuição da universidade brasileira para a edificação de uma sociedade social e ecologicamente mais justa. Propõe encontrar respostas para esses problemas, não no debate de conteúdos *meramente acadêmicos*, mas especialmente no confronto com as interlocuções de outros agentes e atores sociais para, enfim, renovar e atualizar nossas idéias e ações e assim superar o verdadeiro apagão de idéias inovadoras e rebeldes frente ao consolidado.

Palavras-chave: Universidade, sociedade, interculturalidade.

ABSTRACT

The text reflects about the necessity of sharing the university practices with the external necessities – with the differences and transformations which are happening in our century – mainly in its insertion in the Latin American continent in its intense interculturality. Based on some ideas from contemporaneous thinkers and men of letters, the text questions the placing in a hierarchy of the different areas of the knowledge production and alerts to the bureaucratization that is taking the academic structures, with the consequent lost of the intellectual freedom and daring. So, among other questions, it is asked about what we have to say about the contribution of the Brazilian university to the edification of a society more social and ecologically just. Answers for these problems are proposed to be found, not in the in the debate of subjects merely academic, but especially in the confront with the interlocutions of other social agents and actors to, finally, renew and actualize our ideas and notions and then to overcome the true blackout of innovative and rebel ideas facing the consolidated.

Key words: university, society, interculturality.

PARA INÍCIO DE CONVERSA...

Uma das obsessões recorrentes da cultura latino-americana tem sido a de definir sua identidade. Na minha opinião, trata-se de uma pretensão tão inútil quanto impossível pois a identidade é algo que as pessoas têm e falta às coletividades, uma vez que superam os condicionamentos tribais... Na verdade, qualquer empenho em fixar uma identidade única para a América Latina tem o inconveniente de praticar uma cirurgia discriminatória que exclui e abole milhões de latino-americanos, assim como muitas formas e manifestações de sua exuberante variedade cultural. A riqueza da América Latina consiste em ser tantas coisas ao mesmo tempo, o que faz dela um microcosmo no qual coabitam quase todas as raças e culturas do mundo. Cinco séculos após a chegada dos europeus às praias, cordilheiras e selva, os latino-americanos de origem espanhola, portuguesa, alemã, italiana, chinesa ou japonesa são tão oriundos do continente quanto os que têm antepassados nos antigos astecas, toltecas, maias, qíchuas, aimaras ou caribes. E as marcas deixadas pelos africanos no continente, no qual estão há cinco séculos, se vê por todos os lados: nos tipos humanos, na fala, na música, na comida e até em certas formas de praticar a religião. Não é exagero dizer que não há tradição, cultura, língua e raça que não tenha contribuído com alguma coisa para esse fosforescente turbilhão de misturas e alianças que acontece em todos os aspectos da vida na América Latina. Esse amálgama é sua riqueza. Ser um continente que carece de identidade porque tem todas elas.

Mario Jorge Vargas Llosa

Os leitores e leitoras talvez estranhem a forma como iniciamos este ensaio por no mínimo duas razões. A primeira pelo título. Via de regra, quando alguém fala na universidade, refere-se a ela como algo atual. Como instituição que deva dizer alguma coisa sobre o que está acontecendo agora. No hoje. Neste texto, faremos uma abordagem em que nos voltaremos para uma universidade que se preocupe com o entendimento do passado e com uma busca de reflexão sobre o futuro. Claro que, como qualquer reflexão, esta é feita no presente.

Esta opção não é sem uma justificativa. Não. Ela se deve ao fato de acreditarmos que o atual, que o presente, é bem atendido por outras instituições que o analisam e com muito mais propriedade a ele se dedicam. Algo na perspectiva defendida pelo poeta e ensaísta argentino Jorge Luis Borges (1899-1986) que defendia que “La universidad debiera insistirnos en lo antiguo y en lo ajeno. Si insiste en lo propio y lo contemporáneo, la universidad es inútil, porque está ampliando una función que ya cumple la prensa”¹. Essa afirmação faz parte de um artigo intitulado *Defectos y virtudes de los argentinos*, escrito por Borges nos idos de 1970 para a Revista *Gente*, da cidade de Buenos Aires. No referido texto o poeta polemiza sobre o papel que podem desempenhar na sociedade estas duas importantes instituições: a imprensa e a universidade.

1 BORGES, JL. (1999). *Borges verbal*. Buenos Aires, EMECÉ, p. 180.

A segunda razão da estranheza, que eventualmente pode ter sentido o(a) leitor(a), pode decorrer do fato de começarmos nosso texto fazendo uma longa citação de um escritor e intelectual não acadêmico, o peruano Mario Jorge Vargas Llosa, em que o mesmo faz uma reflexão sobre a questão da constituição da ou das identidades latino-americanas. Ela também não é sem motivo. Não é feita ao acaso.

Senão vejamos: acreditamos que a reflexão sobre a universidade não deveria ficar restrita aos meios acadêmicos e menos ainda ser feita exclusivamente pelos seus componentes. Acreditamos que o olhar externo à universidade, neste caso, não significa ferir a autonomia da universidade, pois vindo da parte de pessoas que não tenham nela sua atuação exclusiva tem uma possibilidade muito grande de contribuição a dar no sentido de entendermos o que essa instituição pode significar para a vida do país, do continente, enfim, do mundo em que vivemos. Talvez esse olhar do “estrangeiro” possibilite nos mostrar algo que não consigamos ver, justamente, por estarmos muito perto, muito envolvidos com os debates acadêmicos, com as pesquisas, com as disputas acadêmicas e de poder inerentes a qualquer instituição, enfim, com as ações que a universidade desenvolve cotidianamente.

Portanto, o que dissermos aqui, em princípio, é suspeito, pois os problemas apontados por nós, antes de constituir uma crítica, representam uma autocrítica, uma vez que estamos, como professores universitários, inevitavelmente envolvidos no processo. Uma maneira de atenuar ou minimizar esse círculo vicioso em que nos encontramos, de ser coparticipantes do processo denunciado, é propor a abertura de espaços no próprio artigo para algumas vozes, as quais estão um pouco distanciadas do ambiente acadêmico, como as dos literatos e pensadores. E estabelecer um diálogo dessas vozes com posturas, que, como não poderia deixar de ser, são de pessoas abalizadas, *experts* ou conhecedoras dos meandros dos problemas da universidade nos tempos atuais. Quem sabe da fusão de ambos os horizontes surja um sopro de alteridade, esse ar de renovação das nossas práticas de que tanto precisamos. Talvez o olhar do outro nos ajude a diminuir a visão, às vezes preconceituosa, contudo, não sem motivos, de que grande parte do que a academia produz é de nenhuma ou muito pouca “serventia” para a vida das pessoas. Não é raro ouvirmos dizer que se algo não tem ligação ou implicação com a vida das pessoas é algo que pode até ser muito interessante, porém, é *meramente acadêmico*.

Em uma passagem do livro *Dicionário Amoroso da América Latina* o escritor peruano Mário Jorge Vargas Llosa conta uma pequena história que ilustra de forma muito pertinente essa representação que faz parte do imaginário das pessoas quando o assunto é a academia. Vamos a ela.

Conta Vargas Llosa que, logo após sua formatura na universidade, como era de costume na época, década de 60 do século passado, os jovens faziam uma viagem por terras pouco conhecidas suas. Era uma espécie de aventura para selar o término de um período, de uma fase da vida, a de estudante, e o início de outro momento, agora com outras responsabilidades. Foi numa viagem dessas que, após um longo dia de caminhada, a caravana em que andavam chega a uma taberna de um vilarejo muito pobre situado nas montanhas peruanas.

Dirigem-se, então, ao responsável pelo estabelecimento e pedem algo para beber, para comer e solicitam um local para fazerem suas necessidades fisiológicas. O dono do estabelecimento pergunta então: “você quer apenas urinar ou desejam fazer algo mais substancial?” Ao que Vargas Llosa responde: “No meu caso é apenas a primeira opção”. O senhor diz para ele se dirigir a um cercado que ficava ao lado. Lá chegando o jovem aventureiro percebeu que estavam todos fazendo todas as necessidades no mesmo local. Llosa após observar a situação ficou pensando por um tempo e concluiu: A pergunta do dono do estabelecimento era uma pergunta de caráter “*meramente acadêmico*”.

Uma última consideração sobre nossa reflexão introdutória é o fato de acreditarmos que a universidade precisa estar aberta, receptiva ao diálogo e à escuta de outras vozes que não apenas aquelas que brotam de seu interior como instituição. Algo semelhante ao sábio ditado popular de que “*Padre quando está de férias não vai à missa*”. Ou seja: assim como o pároco busca a novidade para o “sermão diário” fora dos muros da igreja, e junto aos diferentes setores sociais e culturais que a envolvem, na universidade há que se buscar interlocuções com outros agentes e atores sociais para renovarmos e atualizarmos nossas idéias e ações acadêmicas.

Após essa breve introdução, colocamos algumas questões para reflexão:

1. A instituição universitária no Brasil pode ser pensada, entendida, sem levar-se em consideração sua inserção no continente latino-americano e em sua intensa interculturalidade?;

2. Como entender o que acontece hoje na universidade brasileira sem entender o que aconteceu, até então, neste continente latino-americano de identidade tão complexa a ponto de, como afirmou certa vez Vargas Llosa, ser um continente que por “*não ter identidade nenhuma, tem todas elas*”;

3. E para refletir sobre a proposição de Borges de que não devemos nos fixar exclusivamente no presente, e, sim, refletir sobre o futuro, o que temos a dizer sobre a contribuição da universidade brasileira para a edificação de uma sociedade social e ecologicamente mais justa?

4. E por último, como *continuar pensando* mesmo após termos vivido situações tão dramáticas como o terrorismo internacional - de Estado, vide exemplo dos Estados Unidos da América do Norte e o terrorismo de grupos, vide exemplos como da Al Qaeda – tornarem-se uma presença cotidiana local/global que parece ter chegado entre nós para ficar por muitos anos?

5. Embora não tenhamos a pretensão de responder de forma definitiva a essas questões, propomo-nos a refletir sobre elas com sinceridade intelectual e com dedicação acadêmica vigorosa.

A UNIVERSIDADE E OS SEDENTÁRIOS INTELLECTUAIS

“Os sedentários, que se deixam ficar em casa, julgam poder assim viver em paz. Lá nisso é que eles se enganam. Toda a casa se encontra ameaçada”
(Antoine de Saint-Exupéry, em CIDADELA).

Ao refletir sobre a situação da universidade no Brasil e propor alternativas organizacionais e pedagógicas, Cristovam Buarque alerta para a burocratização que está tomando conta das estruturas acadêmicas. Na sua opinião, a conseqüência mais desastrosa dessa burocratização é a perda gradual da liberdade intelectual, pois a academia

Em vez da liberdade, vive hoje sob a rede de títulos que a aprisionam ainda mais do que no tempo das cátedras. No sistema antigo, ela deixava a cada área a definição dos critérios de estímulo e medição do mérito necessário para atingir o posto máximo de carreira. Hoje, os postos continuam vitalícios, mas impostos a todas as áreas da universidade, sob a forma dos títulos de doutor e mestre. As pessoas se situam em uma cadeia de comando da ordem do saber, conforme seus títulos obtidos, em geral em universidades estrangeiras e longe dos olhos da própria instituição interessada, e incorporam-se de forma vitalícia. Dão direito a hierarquia que se espalha por toda a universidade, independentemente das especificidades de

cada área. Obrigam-se artistas e tecnólogos a cumprirem os mesmos pré-requisitos que nas ciências exatas².

Entre as tantas conseqüências desse modelo de organização da universidade, está a de hierarquizar as diferentes áreas de produção de conhecimento, em detrimento de ordenar pela competência, pela criatividade e pela coragem de buscar pela invenção/inovação. Com isso, as instâncias de decisão e de poder político, nas universidades, passam a ser ocupadas, quase hegemonicamente, pelas ciências ditas “duras” ou “naturais e exatas”³. Para Buarque o que se acaba tendo, ao final, é uma relação extremamente perversa e reducionista, pois se estabelece uma hierarquia não entre quem sabe, mas, sim, entre os saberes. Essas situações acabam formatando um modelo de universidade definido por Chauí, a partir dos estudos de Freitag, como *universidade operacional*. A visão organizacional desse tipo de universidade é caracterizada por ela da seguinte maneira:

Regida por contratos de gestão, avaliada por índices de produtividade, calculada para ser flexível, a universidade operacional está estruturada por estratégias e programas de eficácia organizacional e, portanto, pela particularidade e instabilidade dos meios e dos objetivos. Definida e estruturada por normas e padrões inteiramente alheios ao conhecimento e à formação intelectual, está pulverizada em micro-organizações que ocupam seus docentes e curvam seus estudantes a exigências exteriores ao trabalho intelectual. A heteronomia da universidade autônoma é visível a olho nu: o aumento insano de horas-aula, a diminuição do tempo para mestrados e doutorados, a avaliação pela quantidade de publicações, colóquios e congressos, a multiplicação de comissões e relatórios, etc.⁴.

Essa cultura acadêmica “operacional” se reflete assim diretamente nas ações cotidianas da vida universitária. Algumas funções e atividades passam a ser mais valorizadas que outras. Quebra-se, com isso, a possibilidade de interlocução entre diferentes campos de produção de conhecimento, bem como de atuação da universidade. Por exemplo: a supervalorização da atividade de pesquisa, em detrimento do pouco prestígio do ensino e da extensão acaba, muitas vezes, levando a um desestímulo à reflexão e à produção de conhecimento sobre o fazer pedagógico e a formação dos professores. Não é difícil encontrar nas universidades professores que não escondem sua contrariedade em ter que “dar aulas”. Em algumas áreas, isso é assumido de forma ostensiva até. Ora, se por um lado não há como se imaginar uma universidade que não faça pesquisa, também não há, por outro, como pretender uma universidade sem educandos estudando.

E por que isso ocorre?

O veredicto de Chauí é bem claro a esse respeito, na medida em que há um abandono não apenas da formação, mas igualmente da própria pesquisa: “Reduzida a uma organiza-

2 BUARQUE, C. (1989). *Na Fronteira do Futuro*. Brasília, UNB, p. 24.

3 Vale ressaltar que uma das desconfianças de hoje é, justamente, a de que essas ditas ciências não são assim nem tão “duras” nem tão “exatas” e que, por outro lado, a separação entre ciências exatas e ciências sociais não mais consegue dizer do que estamos vendo acontecer no mundo contemporâneo.

4 CHUAÍ, M. (2003). “A universidade pública sob nova perspectiva”. *Rev. Bras. Educ.*, Dez, nº. 24, p. 7.

ção, a universidade abandona a formação e a pesquisa para lançar-se na fragmentação competitiva⁵. Logo mais voltaremos ao problema da pesquisa que se faz na universidade e sua repercussão no seio da sociedade mais ampla.

Em um belo texto intitulado *Elogio do fogo - Uma imagem do estudante*, o pedagogo espanhol Jorge Larrosa Bondía conta uma pequena história - de origem hassídica - sobre o estudante, os livros e uma certa *Casa do Estudo*, que acreditamos diz um pouco de como é visto o ensino e o esforço intelectual do livre pensar no cotidiano acadêmico. Conta ele que certa feita uma “pessoa do povo” passa pela frente de uma dessas *Casas de Estudo* famosa e, com medo de entrar, confessa:

“Não, eu não posso entrar aqui... tudo está cheio aqui dentro. De parede a parede e do solo ao teto, tudo está cheio das palavras sábias e das orações piedosas que aqui se têm pronunciado. Onde poderia encontrar um lugar para mim? Vendo que todos os que o acompanhavam o miravam sem compreender disse: “De todas essas palavras ditas desde a borda dos lábios pelos que rezaram e pelos que ensinaram, nem uma só subiu aos céus. Nem uma só palavra foi levada daqui por um alento do coração. Por isso tudo o que foi dito permaneceu na Casa do Estudo. E a Casa do Estudo terminou por ficar cheia de parede a parede e desde o solo ao teto”⁶.

Essa pequena história hassídica mantém um quê de atualidade, se pensarmos sobre como ainda insistimos em representar e hierarquizar os que sabem e os que não sabem aquilo que sabemos e, o que é ainda mais paradoxal, da forma como sabemos.

Ora, não é difícil encontrarmos, nas universidades brasileiras, professores e professoras que só se submetem a ministrar suas aulas mínimas regulamentares pelo fato de isso ser exigência para que tenham acesso ao mundo acadêmico e, assim, possam participar dos editais de financiamento para aquilo que é, para eles e elas, realmente importante: suas pesquisas. Aqui caberia indagar, com base nas reflexões de Chauí, se o incremento exponencial do quantitativo das pesquisas nas universidades, respondendo às exigências impostas pela dita “sociedade do conhecimento”⁷, tem resultado em avanços significativos no desenvolvimento qualitativo das áreas investigadas. Segundo seu próprio questionamento, “as cifras sobre a quantidade e a velocidade dos conhecimentos, as cifras provenientes da

5 *Ibid.*, p. 8.

6 LARROSA BONDÍA, J. (1995). “Elogio do fogo. Uma imagem do estudante e duas histórias hassídicas sobre a transmissão e a renovação”. Revista Paixão de Aprender. n.º 9. pp. 84-90. Porto Alegre, p. 88.

7 Utilizamos aqui entre aspas a expressão *sociedade do conhecimento* para chamar a atenção ao alerta feito pelo ecologista e antropólogo Carlos Walter Porto-Gonçalves no seu livro *A natureza da globalização e a globalização da natureza*, para quem a expressão *sociedade do conhecimento*, é no mínimo, infeliz, posto que uma sociedade sem conhecimento é, mesmo, uma impossibilidade lógica, biológica e histórica. Afirmar que o conhecimento tem um papel mais importante nos dias que correm do que em outro período qualquer, é: 1) ignorar que o conhecimento está inscrito na vida, e 2) é levar longe demais a distinção trabalho manual e trabalho intelectual, na medida em que o que observamos hoje é que um modo de produção de conhecimento que está se impondo a todos sob controle de alguns (os grandes laboratórios de pesquisa das grandes corporações transnacionais com o apoio do Estado dos países do centro hegemônico do padrão de poder mundial)... todavia a diversidade de culturas da humanidade é a melhor expressão da diversidade de conhecimento.

publicação de artigos nos quais são apresentadas descobertas científicas (...) implicou uma mudança na definição de alguma ciência?”⁸.

Nem mesmo o fato, incontestável, de estarmos vivendo um processo intenso de transformações científicas e culturais parece, por vezes, afetar o que se discute, estuda e pesquisa em alguns espaços acadêmicos. Isso para não falar no medo que não raro domina alguns corações e mentes de cientistas que ainda se comportam como aqueles que Paul Feyerabend chamou em seu polêmico *Contra o Método* (1977) de *funcionários da ciência*. Vale referir que o medo parece ter sido algo incorporado de forma muito permanente aos limites da cultura universitária. Mais uma vez, recorremos a Cristovam Buarque quando este chega a fazer uma pequena, mas perspicaz, lista dos principais medos que acabam aprisionando o pensamento acadêmico e que, por vezes, o paralisa.

- É o medo da liberdade, que acaba por inibir a livre circulação das idéias, que não convive muito bem com o movimento da crítica. Se por muito tempo, o regime ditatorial imposto no Brasil pós-golpe militar de 1964, censurou a livre circulação de idéias e limitou o debate intelectual e político, com a sua derrocada na década de 1980 surgiu um outro medo: o medo de arriscar, o medo de ter idéias. Enfim, parece que estamos vivendo um apagão de idéias inovadoras e rebeldes frente ao consolidado e muitas vezes já ultrapassado pelo simples e inexorável fluxo da vida. Pois, como muito bem lembrou Hannah Arendt (1906-1975) em *A Condição Humana* (1958), um de seus mais ambiciosos livros, bem como em *Entre o passado e o futuro* (1954), por mais conservadoras que sejam as idéias, e as instituições que delas decorrem, há algo que por si só já provoca alguma transformação na sociedade: é o fato de que sempre estão nascendo pessoas;
- Esse medo da liberdade está ligado e contribui em muito para a implantação de um outro medo nas universidades: o medo do novo. Não há dúvida de que a instituição universitária, como uma instituição que lida com a produção e reflexão sobre o conhecimento, precisa ser cautelosa e primar pelo vigor em suas teses e proposições científicas e intelectuais. Contudo, nada justifica o clima de verdadeiro pânico que se instala sempre que algo de inusitado se apresenta. Já vimos até certos intelectuais decidirem que não mais iriam se manifestar sobre as grandes questões do país. Como adverte Buarque, esse tipo de medo acaba criando amarras imperdoáveis e inaceitáveis para um intelectual e acadêmico, na medida em que “o erro e o ridículo são inerentes e inevitáveis em toda nova idéia que faz o pensamento avançar”⁹ ou como alertou Renato Janine Ribeiro, em seu livro *A Universidade atual – Fellini não via filmes*¹⁰, não podemos ver o imprevisível como algo que, inevitavelmente, nos ronda como uma ameaça, mas, sim, como aquilo que tem uma qualidade fundamental para o mundo acadêmico: o imprevisível nos desafia. Afinal, como advertia uma das famosas lições de Hegel: o medo de errar já é o próprio erro.

Esses dois medos acabam por criar um ambiente propício para outras duas grandes causas do afastamento da universidade da sociedade em que está inserida. Primeiramente, é o medo da crítica que vem de fora dela. Esse medo da crítica externa é, também, inconcebível

8 CHUAÍ, M. (2003). *Op. cit.*, p. 9.

9 BUARQUE, C. (1989). *Op. cit.*, p. 23.

10 RIBEIRO, R.J. (2003). *A Universidade atual – Fellini não via filme*. Rio de Janeiro, CAMPUS.

vel numa instituição universitária que tem como uma de suas principais funções a reflexão e o debate de idéias. Ao contrário de temer a crítica, a universidade deve aceitá-la. Mais que isso: deve buscá-la. Querê-la. Deve enfrentar o debate com o que ela de melhor tem: o conhecimento e a liberdade de expressão de idéias, crenças, concepções políticas e ideológicas. É essa postura que vai fortalecê-la como instituição que é, e não o seu acanhamento e uma postura meramente defensiva. Outra causa desse afastamento da universidade do seu contexto é o abandono da preocupação com a formação cultural, conforme já dissemos anteriormente. É interessante o argumento de Chauí nesse sentido:

A velocidade faz com que, no plano da docência, as disciplinas abandonem, cada vez mais, a necessidade de transmitir aos estudantes suas próprias histórias, o conhecimento de seus clássicos, as questões que lhes deram nascimento e as transformações dessas questões. Em outras palavras: a absorção do espaço-tempo do capital financeiro do mercado da moda conduz ao abandono do núcleo fundamental do trabalho universitário, qual seja, a *formação*¹¹.

Aqui fica pelo menos um desafio para a universidade: sublinhar o papel da cultura como elemento formativo importante, transpondo e superando, assim, a problemática teoria-prática e configurando outra relação com o conhecimento, em que o formar-se signifique um contínuo exercício de atribuição de sentido.

Mas talvez essa situação não seja responsabilidade exclusiva dos atores, enquanto pessoas físicas, nela envolvidos. As críticas são necessárias, como dissemos anteriormente, mas sabemos que é o modelo de universidade estruturado que está em crise. Algumas soluções para essa crise são indicadas no sentido de torná-la mais operacional, como vimos acima. Bem diferente é o ponto de vista de Boaventura de Souza Santos¹². Ele detecta a existência de três grandes crises que assolaram a universidade ainda do século XX: a institucional, a de hegemonia e de legitimidade. Não vamos repassar essas três causas da decadência do projeto de universidade, pois já são bem conhecidas e suficientemente debatidas em vários fóruns acadêmicos. Apenas devemos comentar ainda que a crise institucional está ligada à crise de hegemonia, na medida em que há uma passagem “do conhecimento universitário convencional para o conhecimento pluriversitário...”¹³. A universidade já não é mais instância única da produção e socialização do conhecimento, tendo que rivalizar com outros centros difusores do saber e com as novas tecnologias da informação e da comunicação, que criaram uma outra relação dos cidadãos com o conhecimento e a informação. A crise institucional acaba desqualificando-a, também, na medida em que a sociedade avança nas conquistas democráticas e de cidadania, provocando a quebra do modelo de hierarquização de poder. E isso repercute fortemente no seu interior, porém só até certo ponto, porque o descrédito na divisão verticalista do poder não é acompanhado, em muitos casos, de ganhos democráticos, mas, sim, da formação de pequenos guetos em que cada posto vira um feudo. E a crise de legitimidade deve-se à perda de consenso que sofre a universidade em ser uma solução intermediária entre a contradição de classificação epistemológica

11 CHUAÍ, M. (2003). *Op. cit.*, p. 11.

12 DE SOUZA SANTOS, B. (1997). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 3ª ed. São Paulo, Cortez. *Ibid.*, (2005). *A universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade*. 2ª ed. São Paulo, Cortez, (Col. Questões da nossa época).

13 DE SOUZA SANTOS, B. (2005). *Op. cit.*, p. 63.

dos saberes especializados, através de restrições de acesso às competências, e a pressão popular reivindicando igualdades de acesso à universalização do saber de alta competência.

Em síntese, essas três crises resultam disso que estamos até aqui discutindo, isto é, a dificuldade de compatibilizar o que se passa no interior da universidade com o seu entorno, ou seja: a padronização de atitudes e rotinas, como a da ordenação de saberes e de objetivos, frente às novas demandas do mundo globalizado (capitalismo) e da democracia. A dificuldade consiste em compatibilizar a exigência do ensino e pesquisa de alto impacto com o compromisso social, o que vai criando uma série de anomalias que lhe toham a criatividade e a capacidade de responder criticamente às exigências dos novos contextos sociais e dos novos paradigmas do conhecimento.

Nessa direção do entendimento, perguntamos: por que há essa perda de consenso social em torno do projeto de universidade no atual contexto? Por que é difícil para a universidade se colocar na atitude de escuta da voz dissonante, da diferença e, portanto, da postura crítica? Em síntese, é possível à academia incorporar as demandas da sociedade mais ampla, abrindo espaços importantes para captar as reivindicações do outro e das diferenças?

A DIVERSIDADE BATE A SUA PORTA: E AGORA, UNIVERSIDADE?

Uma das dificuldades mais importantes com as quais a universidade tem se debatido ultimamente é a incorporação de novos atores sociais, através, por exemplo, da política de cotas e outras ações afirmativas. A saída proposta tem sido no sentido de criar a universidade multicultural, em que grupos diferentes passam a coexistir lado a lado. Nessa dimensão, são adaptados ou criados novos espaços e tempos disciplinares, especialmente nos currículos dos cursos, com vistas a dar conta da emergência das reivindicações das diferenças e, principalmente, do direito à diferença. No entanto, a simples incorporação da diversidade cultural, tratada sem o acompanhamento de uma política cultural de reconhecimento do outro, acaba sendo uma saída inócua. Ou, o que é pior, pode se tornar mais uma forma de categorizar e marginalizar ou mesmo segregar grupos e indivíduos, na medida em que a coexistência de grupos diversos não leva, necessariamente, a uma interação entre eles.

O direito à diferença acaba sendo um problema muito complexo para a universidade acostumada ao saber hegemonicamente moderno, que historicamente tem priorizado o padrão da regularidade, da harmonia da forma e o princípio de igualdade e permanência e, portanto, de resistência às mudanças, como única forma de expressão do ser e do saber acadêmicos. A sua decadência provocou a passagem de uma visão essencialista, universalista e igualitária, adequada a um projeto civilizatório etnocêntrico ou eurocêntrico de aculturação das minorias culturais, para uma dimensão multicultural, que procura reconhecer as identidades próprias de cada povo ou cultura, o contextualismo e o relativismo étnico. Enquanto o monoculturalismo entendia que todos os povos e grupos compartilhavam, em condições equivalentes, de uma cultura universal, o multiculturalismo abriu espaços para pensar o outro e as diferenças como um fato, através da proposta de que a tomada de consciência dessa realidade poderia oportunizar a adaptação de uma proposta educativa. A tendência nesse caso é passar do uno ao múltiplo, isto é, das práticas de monoculturalismo ao multiculturalismo, de um extremo ao outro, sem a construção de mediações adequadas e consistentes para tal exercício.

Sem dúvida a proposta multicultural trouxe avanços, porém a crítica que se faz é que tal perspectiva está limitada a atenuar os danos que a convivência com as diferenças poderia deliberadamente ocasionar sobre si ou sobre os outros. Ora, é preciso levar em conside-

ração que no ambiente atual há uma verdadeira desreferencialização do mundo, no qual as pessoas não se reconhecem mais a partir de uma essência que está longe (as grandes propostas de transformação da modernidade, por exemplo), mas buscam se identificar primeiro com o que está perto, isto é, o fragmentário, o familiar e o privado¹⁴. E elas buscam justificar as suas ações perante o outro¹⁵. O correto entendimento dessa mudança explica a emergência das reivindicações das novas sensibilidades, e a necessidade de a universidade se envolver mais enfaticamente com o debate das temáticas que enfocam questões étnicas, ecológicas, de sexo, raça e gênero. A dificuldade maior de entender essa difícil transição de paradigma reside na compreensão de que, nesses novos cenários, há uma mutação da individualidade para o corpo.¹⁶ Por isso há uma fragilização das identidades pessoais e coletivas, porque deixa de fazer sentido o discurso monológico ou solitário da construção do sujeito enquanto cidadão autônomo, racional e emancipado, como era previsto no ideal moderno de educação a ser atingido. Em conseqüência, o que é levado agora em consideração não é mais a unidade do sujeito, mas a pluralidade de um corpo; corpo esse de brasileiro, de japonês, italiano, norte-americano, enfim um corpo de branco, negro, índio, mulato, etc.

Uma maneira diferente de pensar a diversidade, diferente das propostas tanto do multiculturalismo quanto da submissão ao mercado, é o tratamento das diferenças a partir de um projeto educativo intencional, em que as culturas não são simplesmente adaptadas umas às outras, mas há uma intencionalidade de vivenciá-las em sua plenitude. Defendemos que um processo com essas características, pode ocorrer mesmo em espaços onde estejam em diálogo ou conflito questões econômicas, religiosas, ecológicas, enfim, culturais, no seu sentido mutante e movediço dos tempos contemporâneos.¹⁷ São diálogos e cruzamentos interculturais cada vez mais freqüentes e cotidianos e estão a ressaltar as diferenças, pois como nos alerta o antropólogo inglês Gregory Bateson (1904-1980), para que se crie uma diferença “*São necessárias pelo menos duas coisas*”¹⁸. Com isso, nos reportamos, também, ao que sugere o pesquisador contemporâneo das culturas híbridas, o argentino Nestor G. Canclini, quando ele afirma que falar de estudos que envolvem a cultura é falar a partir das intersecções, buscando as regiões onde as narrativas e os processos de construção identitários se opõem e se cruzam¹⁹. Ou seja, uma idéia que adote a perspectiva de privilegiar o entrelaçamento cultural, em que a cultura é vista como um *entre-lugar*²⁰ de relações e construções culturais de limites difusos, marcados por diálogos e disputas que, não raro, levam a conflitos e mesmo guerras, como ficou muito bem demonstrado no século

14 TREVISAN, AL. (2004). *Terapia de Atlas: pedagogia e formação docente na pós-modernidade*. Santa Cruz do Sul, EDUNISC, Brasil.

15 O problema que dificultou a compreensão da necessidade de justificação para o outro, a partir da queda da fundamentação metafísica do saber, foi o entendimento de que esse “outro” era o mercado e suas leis implacáveis de submissão ao *status quo* instituído pelo neoliberalismo e a globalização.

16 TREVISAN, AL. (2006). “Hermenêutica da alteridade educativa”, in: TREVISAN, AL & TOMAZETTI, EM (2006). *Filosofia e educação: confluências*. Ijuí, Ed. UNIJUÍ, pp. 65-72.

17 BARCELOS, V. (2008). *Antropofagia Cultural Brasileira e Educação ambiental – contribuições à Formação de Professores(as)*. Florianópolis, UFSC/CNPq. Tese de Pós-Doutorado.

18 BATESON, G. (1986). *Mente e Natureza – a unidade necessária*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, p. 76.

19 CANCLINI, NG. (2006). *Consumidores e Cidadãos*. Rio de Janeiro. UFRJ, Brasil. CANCLINI, NG (2003). *Culturas Híbridas*. São Paulo, EDUSP, Brasil.

20 BHABHA, H. (2003). *O local da cultura*. Belo Horizonte. Ed. UFMG, Brasil.

XX²¹. Assim sendo, tomamos como referência a idéia de que, mesmo quando estudamos e pesquisamos espaços culturais delimitados geograficamente – como, neste caso, o Brasil e seu contexto universitário – estamos submetidos a sistemas e a fatores globais, algo na perspectiva defendida pelo poeta e ensaísta mexicano Octavio Paz²² que, ao refletir sobre a sociedade mexicana e a instituição social das identidades de sua gente, assim se manifestou: “Alguns acham que todas as diferenças entre os norte-americanos e nós são econômicas, isto é, que eles são ricos e nós somos pobres, que nasceram na democracia, no capitalismo e na Revolução Industrial e nós nascemos na Contra-Reforma, no monopólio e no feudalismo”. Paz reafirma o fato de que, por mais importantes que sejam as condições econômicas locais e globais, não podemos nunca abrir mão de que elas não podem determinar tudo o que nos acontece como sociedade e como possibilidade de edificação cultural. Nesse sentido é que consideramos urgente a criação de espaços de reflexão sobre os diferentes aspectos *da* e *na* sociedade brasileira e latino-americana buscando, com isso, o estabelecimento de diálogos de interfaces num horizonte intercultural de educação²³. Esse horizonte se intensificou com os processos de globalização das tecnologias, das relações econômicas e comunicacionais e levou a uma intensificação dos “conflitos entre grupos sociais de diferentes culturas, particularmente na conjuntura recentemente agravada por ações políticas de caráter belicista por parte de nações hegemônicas, assim como pelas diversas formas de “terrorismo” desenvolvidas por organizações fundamentalistas²⁴. A partir desse ponto de vista, pretende-se concentrar a atenção em práticas e em reflexões educacionais e de formação de educadores articuladas, em especial, com movimentos socioculturais brasileiros e latino-americanos, com a intenção de analisar dispositivos constitutivos de dialogicidade intercultural e de desconstrução de subalternidades, particularmente no âmbito das relações étnicas, geracionais, de gênero, de diferenças físico-mentais e de classe²⁵.

Essa é a perspectiva intercultural, sucintamente explicitada, à qual estamos aliados. É uma perspectiva em que o outro passa a ser a figura-chave, na medida em que os conhecimentos são validados, não por prerrogativas ideológicas da consciência ou da falsa consciência de homem e de cidadão, e, sim, mediante acordos intersubjetivos. Assim, a universidade passa de uma cultura impregnada de distinção, hierarquia e elitismo para outro eixo, que abre um amplo leque de sentidos cambiantes e versáteis. É por isso que Welsch faz o seguinte comentário sobre a mutação no conceito de cultura: “Hoje se faz necessário um entendimento de cultura não separatista e excludente, mas múltiplo e inclusivo – ou seja, o trabalho em uma cultura cuja realização pragmática não consista em exclusão, mas em ca-

21 TEIXEIRA, C. (2005). *Moderno pós-moderno*. São Paulo, ILUMINURAS, Brasil. Ibid.,(1999). *Guerras Culturais*. São Paulo, ILUMINURAS, Brasil.

22 PAZ, O. (1994). “Laberinto de la soledad”, in: *Obras Completas*. Vol. 8. México, Fondo de Cultura Económica, p. 292.

23 FLEURI, RM. (1998). *Intercultura e Movimentos Sociais*. Florianópolis. NUP-UFSC, Brasil.

24 FLEURI, RM. (2003). “Intercultura e Educação”. *Revista Brasileira de Educação-ANPEd*. n.º 23. Editores Associados, Campinas-SP, Brasil, p. 17.

25 FLEURI, RM. (2007). *Educação intercultural: desconstrução de subalternidades em práticas educativas e socioculturais*. Florianópolis, UFSC/CNPq. (Projeto Integrado de Pesquisa, processo CNPq 301810/2006-0, vigência 2007-2010).

pacidade de conexão e de transição”²⁶. As instituições universitárias deixam, assim, de produzir e socializar significados que podem justificar a fragmentação ou a criação de guetos culturais, que reproduzem desigualdades e discriminações. A discussão de temas antes moralmente proibidos, como racismo ou segregação, xenofobia, etnocentrismo, terrorismo, colonialismo ou imperialismo, pedofilia, aborto e drogas entra na agenda e passa a fazer parte do cotidiano de uma universidade preocupada com o que se passa no seu entorno, no mundo da vida ao qual está inserida.

Ou a universidade brasileira assume o compromisso de refletir sobre esses desafios ou ficará cada vez mais refém de suas próprias fragilidades e sucumbirá à paralisia e ao sedentarismo intelectual, o que significa, para uma instituição desse tipo, assinar o seu próprio atestado de óbito, um atestado de óbito que terá como *causa mortis*: inanição intelectual. Por “falência total e múltipla de idéias”.

PARA CONCLUIR ALGUMAS QUESTOES E DEIXAR OUTRAS EM ABERTO

Falamos até o presente que a universidade tem que se justificar perante o outro, que não é o mercado, mas um outro envolvido num processo de interação, numa situação em que pessoas de culturas diferentes interagem ou uma atividade que requer tal interação. Um caso típico nesse sentido faz parte dos procedimentos pedagógicos rotineiros de qualquer universidade: a avaliação. A cultura da avaliação sempre foi largamente utilizada no meio acadêmico como instrumento de coação, de amedrontamento e como estratégia para prender a atenção dos alunos aos conteúdos e outras demandas da disciplina. Portanto, ela foi e é utilizada não como auto-esclarecimento pedagógico do andamento dos trabalhos, mas, sim, de maneira instrumental e autoritária. Já uma avaliação compreendida no sentido intercultural vai se preocupar em perguntar aquilo que o aluno sabe efetivamente, e não o que o professor quer ouvir, por exemplo. É possível assim identificar novos papéis, concepções e perspectivas para o futuro de vários procedimentos e hábitos acadêmicos, considerando as novas configurações da cultura contemporânea e o ser humano a partir de seus contextos culturais - seus valores, crenças, hábitos, costumes e idéias. E isso exige uma *formação pluralista*, em que se articulam e conjugam elementos antes isolados, como a cultura, a educação e a alteridade.

Um dos grandes obstáculos para vivenciar o novo paradigma intercultural é se situar diante da nova configuração adquirida pelo antagonismo entre universalidade e particularidade, todo e parte, simples e complexo. Se o corpo acaba sendo a nova fronteira, o desafio é compreender como o todo suprime a parte ou vice-versa, o que acaba reificando ou alienando o corpo num modelo pré-concebido, negando assim a sua infinita diversidade. Numa sociedade do consumo hedonista, em que predomina a cultura das aparências, das celebridades instantâneas e midiáticas, a ideologia dominante difunde o ideário de que o todo é a parte, isto é, o todo se tornou o emotivo, o que agrada aos sentidos, o prazer imediato ligado ao desejo e ao sensorio, isso é, justamente o elemento corpóreo. Porém, existe aí uma falsa valorização do corpo pela sociedade do consumo, porque a visibilidade adquirida é para os corpos esculpidos esculturalmente e para a beleza modelada em padrões estéticos que criam a ilusão de fazê-lo belo, saudável, útil e forte. O corpo representado na mídia é musculoso, “sarado” e serve de padrão e norma de beleza, modelo e sinônimo da saúde e

26 WELSCH, W. (2007). “Mudança estrutural nas ciências humanas: diagnóstico e sugestões”. *Revista Educação*. Porto Alegre/RS, ano XXX, n.º. 2 (62), maio/ago, p. 253.

higiene, cujo objetivo é produzir o consumo como estilo de vida na promessa de auto-realização e felicidade. Cabe ressaltar, brevemente, que o Brasil é um dos países do mundo onde a indústria de fabricação da “beleza estética” mais avançou no que diz respeito à modelização e à padronização do “corpo perfeito”. As clínicas de cirurgia plástica de “embelezamento”, que proliferaram nos últimos tempos nos grandes centros urbanos, são o exemplo mais evidente dessa faceta, da busca da felicidade através da compra de mais uma mercadoria no grande shopping center em que se transformou a sociedade contemporânea.

Temos aqui, por um lado, uma indústria da valorização fictícia do corpo. Mas, por outro lado, temos a total desvalorização do corpo, que acaba igualmente redundando numa política de negação ou exclusão do outro. Entra em cena nesse momento a preocupação com as práticas de tortura física e psicológica, a invasão territorial e cultural e o denominado terrorismo internacional de que falávamos no início do texto, o qual veio para ficar, sem dúvida alguma, por muitos e muitos anos. Qualquer uma dessas práticas é condenável por si própria, mas consideramos o terrorismo a suprema forma de negação da alteridade e das diferenças, pois ele exclui por princípio toda e qualquer chance de o indivíduo exercer o seu legítimo e democrático direito de defesa, quando ele for desafiado na sua integridade física e/ou psicológica. Nesse tipo de ameaça, não há chance alguma para o indivíduo minimamente conservar, ou pelo menos pleitear o direito de auto-conservação tão caro à sobrevivência da espécie humana até o presente. É importante ressaltar que o terrorismo, como forma de provocar a desestabilização da pessoa, através do medo e da desconfiança, é a suprema sofisticação da produção do permanente tormento. Para Barcelos (2004) essa é, talvez, a grande arma do terrorismo contemporâneo: nunca sabemos de que forma ele será exercido concretamente. É esse desconhecido que mais incomoda. É aquilo que mais “aterroriza” no terrorismo. Daí que se pode pensar até mesmo no fato de que a barbárie já está instalada: a barbárie do medo permanente. O medo pode ser pior que a própria morte. O medo nós o sentimos, a morte não. Essa a grande “vitória” do terror: fazer o “inimigo” viver com medo.

Acreditamos que a desreificação do corpo - pela ideologia tanto do sistema como de grupos totalitários - e a conseqüente inclusão do outro, é a nova baliza a ser tencionada por uma política universitária que se quer atenta às novas demandas sociais. Mas não é a inclusão que resulta em simples adaptação de espaços e tempos, como quer uma proposta multicultural. Me-nos ainda, significa manter uma atitude defensiva, ancorada na pseudo-autonomia da universidade, contrapondo-se a qualquer apelo externo, porque esse apelo é entendido como uma concessão às leis do mercado neoliberal. O desafio é muito mais profundo e envolve questionar integralmente a essência do trabalho universitário, enquanto preocupado com a cultura, porém não apenas como herança ou patrimônio histórico da humanidade.

Sem querer dar uma resposta definitiva a tais indagações, acreditamos que um paradigma inclusivo, o qual trabalha contra a negação da alteridade, deve buscar (1) a afirmação dos direitos individuais de arbitrar integralmente sobre o próprio corpo, contrapondo-se assim às práticas de tortura, terrorismo e invasão, e ainda ao mercado da moda e aos padrões da indústria do corpo e (2) tornar mais próximo e, portanto, ligado às necessidade dos sentidos e do corpóreo, algo que está distante, como a cultura da alteridade e dos direitos humanos; cultura essa tão arduamente conquistada pelo empenho de muitos povos e etnias. Os indivíduos passam, então, a entender a comunicação no universo acadêmico não mais por intermédio do jogo de linguagem construído de forma abstrata, *meramente acadêmica*, como dissemos anteriormente, mas pelo seguimento de pretensões de validade que devem ser justificadas perante a alteridade do outro, o qual pode estar mais próximo do que eventualmente imaginamos.

Crítica de la economía política



Michael HEINRICH. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx.*

El libro de Michael Heinrich tiene el doble mérito de facilitarnos una explicación de la obra cumbre de Karl Marx, redactada en un lenguaje claro y accesible, y de proponer, al mismo tiempo, una interpretación densa y erudita del famoso texto. El autor no sólo evita las simplificaciones y los esquematismos, sino que incluso se interna por las complejidades y paradojas del pensamiento marxiano, que han dado origen a discusiones y polémicas nunca saldadas, y nos ofrece siempre una posición argumentativamente solvente y cimentada en un profundo conocimiento de los textos de Marx (...). El texto está precedido por un prólogo excelente, escrito por César Ruiz Sanjuán, quien es además el traductor de la edición española.

Leer la reseña de Estela FERNÁNDEZ NADAL, en el Librarius, p. 143



Beatriz SÁNCHEZ PIRELA. *El pensamiento filosófico Wayuu*. Unica, Maracaibo, 123 pp.

Claudio GARCÍA SOTO. *Prólogo*.
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

Debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de la progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos.
Werner Jaeger (*Paideia*)

En los gozosos días de la infancia, después de batallar toda la mañana con aquella incansable maestra, en las tardes veíamos (en blanco y negro) la televisión. Los favoritos eran *Los jinetes de MacKensie* y *Rintintín* con el cabo Rosty ¡un niño! Imaginaos. Los indios malucos, montados a pelo en sus pintos, medio desnudos con sus caras pintadas y gritando como demonios disparaban sus *Winchester* contra las caravanas de pacíficos colonos. Cuando salía la caballería a galope tendido (frase que aprendimos entonces) a castigarlos y el cabo Rosty decía: “Ahoora Rintín” y Rintín saltaba sobre el jefe de los indios, era la apoteosis; nuestros gritos de júbilo eran tales que los adultos nos amenazaban con apagar el televisor.

– ¿Y no había indios buenos? – ¡Claro que había! pero esos vestían de blanco, miraban siempre al piso y eran sirvientes en la casa de Don Diego de La Vega o en las de sus amigos. Lo cierto es que después de la tele salíamos al patio a jugar a indios y soldados. Pero siempre había un problema: nadie quería ser indio...

Hoy, desde la perspectiva de adulto no puedo evitar sonreír al evocar aquella experiencia televisiva de niño de los años cincuenta. Pero en el momento reflexivo advertimos la visión racista que nos proporcionaban aquellos programas, desde los cuales se nos desdibujaba nuestra realidad cultural. Series como esas han llevado a varias generaciones –criollos de clase media urbana– a mirar a los indígenas con desprecio, temor o cristia-

na condescendencia. En todo caso, siempre como extraños, ajenos a sus vidas.

Por otra parte, consideraciones de índole sociológica o antropológica se han hecho a lo largo y ancho del continente sobre el mundo indígena. Aún más, se hacen enormes esfuerzos, en Universidades y centros de investigación, por preservar la memoria de los pueblos originarios o amerindios. Se editan libros y artículos en revistas, serios análisis y complejas taxonomías sobre sus lenguas. Enjundiosos tratados sobre ese acervo cultural que durante quinientos años había sido ignorado, negado o sistemáticamente destruido. Así mismo, de sus literaturas –poesía, cuentos, mitos y leyendas–. Trabajos todos muy valiosos, ciertamente, para la recuperación de la memoria ancestral de nuestros pueblos, de esa sabiduría milenaria atesorada en tradiciones orales, muchas de las cuales se han extinguido. Pero sobre la filosofía amerindia muy poco se ha escrito.

Lenando el vacío bibliográfico existente sobre el pensamiento indígena, Beatriz Sánchez Pirela nos entrega un nuevo libro, *Filosofía mítica wayuu*¹ en el que se demuestra, con suficiente y bien documentada argumentación, la existencia de la filosofía amerindia, en este caso la filosofía wayuu. Se reafirma lo que algunos de nuestros pensadores, como Arturo Andrés Roig o Raúl Fonet-Betancourt, han venido diciendo sobre la necesidad de estudiar el pensamiento indígena como una valiosa fuente para la comprensión de nuestro ser y hacer latinoamericanos.

Lo primero que llama la atención es la densidad de la sustentación teórica del libro, que se apoya en una extensa bibliografía. En lo filosófico, desde Platón hasta Paul Ricoeur pasando por Schelling, Heidegger, Cassirer, Gadamer, Habermas, hasta Roig y Fonet-Batancourt. En el campo de la simbología y la mitología, desde Gurdorf, Gilbert Durand, Mircea Eliade, Paul Diel entre otros, hasta los grandes intelectuales wayuu Ramón Paz Ipuana y Miguel Á. Jusayú.

1 Antes ha publicado *Pensamiento filosófico amerindio: Popol Vuh*, UNICA, Maracaibo, 2004.

Partiendo del análisis de mitos y leyendas de la tradición oral de los wayuu², Sánchez Pirela se adentra en el mundo de esta etnia para develarnos su cosmovisión, el origen de usos y costumbres, así como de la ética que impregna sus relaciones familiares y sociales, marcadas profundamente por la estructura matriarcal de su sociedad, de su cultura.

Todos los pueblos, en un momento de su evolución histórica, han creado mitos para explicarse su origen y el mundo que los rodea; del mismo modo, para justificar una conducta social que los diferencia de otros pueblos. El mito, como creación cultural, marca límites y fronteras. Es la base de toda reflexión ulterior y la autora nos demuestra que en la estructura misma del lenguaje simbólico del mito, hay filosofía. Como visión del mundo, concepción ética, explicación del cosmos, fundamentación del orden natural y el lugar que el hombre ocupa en ese cosmos, en ese orden.

El mito, envuelto en metáforas, expresa verdades que se ocultan al entendimiento del no iniciado en sus claves interpretativas o simplemente al extraño a esa cultura que lo genera. “Las metáforas –dicen Lakoff y Johnson– son de naturaleza conceptual (...) Los filósofos han tendido a ver las metáforas como expresiones lingüísticas imaginativas o poéticas, fuera de lo normal”³. Es por ello que, desde la perspectiva de la racionalidad occidental, se le resta estatuto epistemológico a toda expresión metafórica. Y así mismo, desde la visión eurocéntrica se pretenda negar la condición filosófica a todo pensar no-europeo o que no tenga su impronta en alguno de sus sistemas filosóficos. ¿Cómo se podría pensar que los indios tengan filosofía?

Beatriz Sánchez indaga en el pensamiento filosófico wayuu a partir de mitos y los personajes que los transitan: Principios cosmogónicos expresados en Ma y Juyá. El antagonismo de Juyá y Pulowi. “Vemos que mientras Juyá representa la humedad, Pulowi a la sequedad; él representa el cielo, ella a la tierra” nos dice la autora. Se destaca también la importancia de los mellizos transformadores Tumajüle y Peeliyuu, así como la insoslayable presencia del héroe cultural Maleiwa.

“Maleiwa llega a ser percibido como un ser fundamental que sobresale por sus potencialidades creadoras, definiendo así sus funciones como “Héroe civilizador” y organizador.” leemos en el tercer capítulo. ¿Porque las mujeres wayuu son extraordinarias tejedoras? La explicación está en el mito de Waleker. ¿Quiénes son Lapú, Nain Süma, Outa? En este libro están las respuestas. Estos son algunos de los temas filosóficos (míticos, si usted prefiere) abordados en este apasionante libro que tiene en sus manos.

Otro aspecto, abordado en el libro, que especialmente se destaca, es la presencia de una conciencia ecológica en el pensamiento wayuu. La relación del hombre indígena con la naturaleza, de la cual ha dependido directamente su existencia, es de un profundo agradecimiento puesto que “La tierra es percibida como la ‘Madre Tierra’ y como tal aparece en sus mitos de la creación; por ende, no sólo es una visión sino que es una filosofía de respeto a la naturaleza.” Nos reafirma Beatriz Sánchez.

Ante la inminente amenaza que significa el recalentamiento global, pensamos que es en esas fuentes indígenas, en ese pensamiento millenario donde podemos encontrar claves para revertir el daño gigantesco que le estamos haciendo a la tierra. Se impone, pues, la necesidad de una ética ecológica que despierte ese amor a la naturaleza que se perdió en alguno de los oscuros callejones de la racionalidad occidental.

No podemos dejar de citar al Jefe indio Seattle⁴ “(Para el hombre blanco) la tierra no es su hermana sino su enemiga (...) ¿Qué sería del hombre sin los animales? Si todos fueran exterminados, el hombre también moriría de una gran soledad espiritual; (...) Esto sabemos: la tierra no pertenece al hombre; el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos: Todo va enlazado, como la sangre que une a una familia. Todo va enlazado.

Esperamos que este libro contribuya a mirar el mundo indígena con ojos menos racistas que aquellas series de televisión que veíamos en la infancia y que hicieron tanto daño.

2 Wayuu o Guajiros, como también se les conoce, ocupan la península de la Guajira, compartida con Colombia, por lo que transitan libremente entre los dos países; usualmente tienen la doble nacionalidad.

3 LAKOFF, G. y JOHNSON, M. (2001). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra, Madrid.

4 “Después de todo, quizás seamos hermanos”. Carta ecológica del Jefe indio Seattle, al señor Franklin Pierce, presidente de los Estados Unidos de Norteamérica, 1854.

Michael HEINRICH. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008, 240 pp.

Estela FERNÁNDEZ NADA. Investigadora Independiente. INCIHUSA-CONICET. Mendoza, Argentina.

El libro de Michael Heinrich tiene el doble mérito de facilitarnos una explicación de la obra cumbre de Karl Marx, redactada en un lenguaje claro y accesible, y de proponer, al mismo tiempo, una interpretación densa y erudita del famoso texto. El autor no sólo evita las simplificaciones y los esquematismos, sino que incluso se interna por las complejidades y paradojas del pensamiento marxiano, que han dado origen a discusiones y polémicas nunca saldadas, y nos ofrece siempre una posición argumentativamente solvente y cimentada en un profundo conocimiento de los textos de Marx.

El texto está precedido por un prólogo excelente, escrito por César Ruiz Sanjuán, quien es además el traductor de la edición española. Allí se nos advierte que, para una cabal comprensión de los objetivos del libro, conviene situarlo en el marco de un programa colectivo emprendido por un conjunto de estudiosos alemanes, que busca producir una “nueva lectura de Marx”; esto es, una lectura que sea capaz de recuperar el fundamental aporte marxiano para la comprensión de la estructura y funcionamiento del modo de producción capitalista, sin confundirlo con las versiones vulgares del “marxismo ideológico”, difundidas a lo largo del siglo XX al calor de las luchas políticas.

Dentro de ese vasto programa resulta decisivo entender el concepto de “crítica de la economía política”. La expresión, utilizada por Marx como subtítulo de *El Capital*, designa precisamente el núcleo de su proyecto teórico: someter a crítica la economía política en tanto sistema científico que provee los insumos teóricos a través de los cuales la sociedad capitalista se autocomprende y justifica. Para Marx, la esencia de la sociedad consiste en que en ella el proceso social está mediado por el intercambio generalizado de mercancías, resultando de ello que los hombres sólo se relacionan entre sí a través de las relaciones de las cosas. Como consecuencia inevitable, espontáneamente producida a las espaldas de los actores, éstos quedan de hecho sometidos a procesos objetivos, independientes de su voluntad, que adquieren la consistencia de una estructura “natural” y, por tanto, inmodificable.

El fenómeno del “fetichismo” (de la mercancía, del dinero, del capital) es el objeto fundamental de la “crítica” que formula Marx a la economía política en tanto ciencia que reproduce, naturaliza y justifica teóricamente tanto la percepción espontánea de los sujetos que viven en una sociedad tal, como la inversión objetivamente producida a nivel práctico, por la cual los hombres han devenido apéndice del mundo cósmico.

Esta comprensión del concepto marxiano de “crítica” cuestiona su interpretación restringida como una crítica económica a la ciencia burguesa, cuyo resultado sería una “economía política marxista”, que, a diferencia de la ciencia criticada, tendría la ventaja de desnudar la explotación capitalista y de demostrar el carácter estructural de las crisis. Pero se desarrollaría en el mismo nivel teórico.

En oposición a esta idea (y en continuidad con la referida “nueva lectura de Marx”), Heinrich entiende la empresa teórica de Marx como un cuestionamiento metadiscursivo a toda una forma de racionalidad, que es solidaria y complementaria del modo de producción capitalista. Si lo propio del capitalismo es la generación a espaldas de los sujetos de un poder autónomo que los somete y destruye, la comprensión del mecanismo por el cual esto ocurre sirve al propósito práctico de la emancipación humana.

En la medida en que la empresa crítica de Marx apunta a la esencia de la sociedad capitalista, esto es a “descubrir la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna”, resulta claro que *El Capital* no representa un análisis del modo en que funcionaba el capitalismo en el siglo XIX o de cualquiera de sus manifestaciones empíricas. Por el contrario, se trata de develar, a nivel de la teoría, la estructura invariable y común a la diversidad de configuraciones históricas del capitalismo como modo de producción.

Entendido así el objeto de *El Capital*, Heinrich desarrolla una explicación de las categorías fundamentales presentadas por Marx. Entiende que esta obra configura, por la dificultad de la tarea encarada, un complejo entramado de aproximaciones teóricas, de diverso nivel de abstracción, que sólo deviene claramente comprensible a partir de la lectura de la totalidad de la obra. En función de ello, dedica los dos primeros capítulos a la exposición de los supuestos teóricos y metodológicos ya referidos.

A partir del tercer capítulo, Heinrich desarrolla una explicación ordenada y sumamente esclarecedora de la argumentación de Marx en los tres libros de *El Capital*. Del capítulo III al V se abordan los contenidos del libro primero. “Valor

de uso”, “valor de cambio”; “trabajo abstracto”, “abstracción real” y “relación de validez” entre trabajo concreto y abstracto, “objetividad espectral” del valor; “forma del valor” como relación social, función del “dinero”, son algunos de los conceptos fundamentales por los que avanza la exposición en el capítulo III. A continuación, Heinrich plantea su interpretación de la teoría del valor de Marx como una teoría no sustancialista: en contra de la idea habitual, el valor no está *directamente* determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de una mercancía *individual*; no es una “substancia” que se instala al interior de cada mercancía aislada. El valor resulta determinado por la relación entre “trabajo individual” concreto y el trabajo social global (“trabajo abstracto”); por tanto, sólo se presenta en la relación entre las mercancías en el proceso de intercambio. Fuera de éste, los productos del trabajo no son mercancías, no tienen valor. Aunque el proceso de intercambio no genera en sí mismo valor, es la condición que hace posible la mediación de entre los trabajos concretos individuales de los productores de mercancías. El valor se genera en la unidad de las dos esferas. De allí se sigue que la teoría de Marx, es una *teoría monetaria* del valor: el dinero no es sólo un medio técnico auxiliar que facilita el intercambio, sino el medio necesario a través del cual se constituye la forma social de los productos del trabajo individual.

Descubierta la conexión interna entre mercancía y dinero, Heinrich se ocupa en el capítulo IV de develar la misma relación entre dinero y capital; su objetivo es mostrar que la pretendida neutralidad del mercado como institución eficiente para la distribución de bienes y la satisfacción de las necesidades es otra de las mistificaciones propias de la sociedad capitalista. La autonomía y permanencia del valor sólo está garantizada si el dinero se interna en el movimiento del capital, en la producción de plusvalor. El análisis del valor de la mercancía-fuerza de trabajo y de los conceptos de “plusvalor” y “explotación”, conducen a la demostración de que la idea de “valor del trabajo” (esto es, de que el salario es la paga del valor producido por el trabajador) es también una representación invertida, una mistificación más, que oculta la explotación y la existencia de trabajo no pagado. El trabajo produce valor, pero él mismo no lo tiene: lo que el capitalista paga no es el valor del producto del trabajo realizado por el trabajador (en tal caso no habría explotación, sino intercambio de equivalentes), sino el valor de la fuerza de trabajo como mercancía.

El análisis del proceso de producción capitalista (capítulo V) supone el repaso de una serie de conceptos fundamentales: “capital constante” y “variable”, “tasa de plusvalor”, “plusvalor absoluto” y “relativo”. Todo conduce a poner de relieve el potencial destructivo del desarrollo capitalista como algo inherente al sistema: a diferencia de la circulación simple de mercancías (M-D-M), que encuentra su medida en las necesidades humanas, el movimiento del capital como valor que se valoriza (D-M-D’) tiene en sí mismo su propio fin: nada puede limitarlo, no se subordina a ningún objetivo fuera de su propio acrecentamiento sin fin y, en su despliegue infinito, arrasa con todo, incluidas la humanidad y la naturaleza.

Éste - y no la tesis de que el capital tiende a producir un ejército industrial de reserva cada vez mayor, que ha sido erróneamente atribuida a Marx - es el núcleo de la crítica marxiana al capitalismo. La amenaza que encierra el capitalismo no se reduce a un problema de desigual distribución de ingresos; por el contrario, lo que está en juego es algo mucho más grave y profundo: es la posibilidad de supervivencia de la vida en el planeta.

El capítulo VI está dedicado a la explicación del libro segundo de *El Capital*, donde Marx se ocupa del proceso de circulación. El autor pasa revista a las distinciones entre “capital dinerario” y “productivo”, “comercial” e “industrial”, “fijo” y “circulante”, “reproducción simple” y “ampliada”.

Los temas tratados por Marx en el libro tercero de *El Capital*, concernientes a la exposición del funcionamiento de las relaciones capitalistas en un nivel empírico, son objeto de la consideración de Heinrich en los capítulos VII al X. En el primero de ellos, luego de revisar los conceptos de “beneficio”, “tasa de beneficio”, “beneficio medio”, “precio de coste” y “precio de producción”, el autor aborda la discusión sobre la “ley de la caída tendencial del beneficio”, que Marx atribuyó al modo de producción capitalista. Heinrich demuestra técnicamente que tal caída no es un efecto necesario del capitalismo, pero le resta importancia a la equivocación de Marx: en contra de lo que ha sostenido la interpretación vulgar de la teoría marxista, esta pretendida “ley” no está vinculada a la “teoría de las crisis”, y su descalificación no cuestiona en absoluto las consideraciones sobre la capacidad destructiva inherente a la lógica del capital.

En el capítulo VIII, Heinrich examina de cerca al capital financiero, máxima expresión del fetichismo denunciado por Marx. Explica además el funcionamiento del sistema crediticio (bancos

y mercados de capitales), al que considera como una instancia *directiva estructural* de la economía capitalista. En efecto, esta debe recurrir a masas enormes de capital, sólo disponibles en el sistema de crédito, para producir las inversiones que exige la búsqueda constante de beneficios mayores.

El capítulo IX está dedicado a explicar la concepción de Marx sobre las crisis. Si bien las considera inherentes al sistema capitalista (que restablece su equilibrio precisamente gracias a la destructividad de las crisis), Heinrich aclara que de ello no se sigue una posición de Marx sobre la necesidad del colapso definitivo del sistema. Nada asegura que el capitalismo vaya a desaparecer algún día, pero si tal sucede, no será a causa de su propia evolución interna, sino por la acción de quienes están sometidos a su dominio y su destructividad.

En el capítulo X, reaparece el tema del fetichismo para mostrar la conexión de todas las mistificaciones generadas por la sociedad capitalista, en lo que Marx llama “la fórmula trinitaria”. La expresión designa la ilusión de que el capital, la propiedad del suelo y el trabajo son *fuentes del valor* producido en una sociedad, y no meras *fuentes de ingreso* para sus poseedores. Ciertamente, el plusvalor producido por los trabajadores en el tiempo de trabajo extra, no necesario para cubrir los costes de la reproducción, es repartido como beneficio empresario y como pago de la renta de la tierra. Pero, para el hombre común, al igual que para la mayoría de las teorías económicas, la situación se presenta invertida: a la ilusión de que el trabajo genera valor bajo la forma de salario (cuando en realidad éste es el pago *de la fuerza de trabajo*, no *del trabajo*), se suma la misma idea sobre la capacidad del capital y la propiedad de generar valor, el uno bajo la forma del beneficio y la otra bajo la forma de la renta.

Los últimos capítulos del libro (XI Y XII) están dedicados a la discusión del papel de Estado en la sociedad capitalista y a la concepción marxiana del comunismo como “asociación de hombres libres”.

Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx constituye una herramienta valiosa tanto para quienes se aproximan por primera vez a la lectura del célebre texto, como para quienes son asiduos visitantes suyos. No suple su lectura; más bien al contrario, suministra un conjunto de mediaciones para afrontar su estudio sistemático, al tiempo que provee de un marco teórico-interpretativo en el que se destaca lo fundamental de lo accesorio, lo anecdótico del aporte sustancial de Marx: en la sociedad basada

en la producción y el intercambio de mercancías, tiene lugar, a espaldas de los sujetos y como producto involuntario de su propia práctica, una inversión, una “objetividad espectral”. Su efecto consiste en que, sin que resulte perceptible para ellos mismos y bajo la apariencia de una total naturalidad, los seres humanos son subordinados al poder cósmico del mercado y sujetos al movimiento infinito de valorización del capital. Sin embargo, es posible sustraerse al fetichismo y poner bajo el control humano ese poder autónomo del mundo cósmico. Nada garantiza que esto suceda, y podría ocurrir que nunca consiguiéramos liberarnos. Sin embargo, es posible. Y de esa posibilidad depende que el potencial devastador del capital sea detenido y que los productos de la actividad humana sean puestos al servicio de la vida.

Sergio CECCHETTO (Ed.). *Miradas contemporáneas sobre la sociedad futura*. Buenos Aires, Herramienta, 2008, 190 pp.

Gabriel LICEAGA. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

El presente libro reúne artículos breves sobre la vida y la obra de diversos pensadores contemporáneos. La intención del editor, Sergio Cecchetto, es poner al alcance de un público amplio las interpretaciones que dichos pensadores elaboran acerca de la naturaleza, el funcionamiento y el futuro de las sociedades occidentales, con el objetivo de que estos estudios del presente, ayuden a entrever mejor el porvenir.

El eje que vertebra el abordaje de los autores sobre los que se trabajó (a saber, Horkheimer, Marcuse, Gadamer, Jonas, Apel, Luhmann, Holloway y Winner), es la relación entre presente y futuro, lo que al interior de sus obras se expresa en el cruce de lo descriptivo y lo normativo. De esta manera, se enfatiza en sus posiciones frente a desafíos actuales que podrían ser la clave para anticipar desenvolvimientos futuros de la sociedad. Una dimensión contemporánea que aparece como recurrente, es el rol protagónico que ciertos procesos científicos y tecnológicos tomaron en el siglo XX, así como las formas de racionalidad que los acompañaron.

Cada artículo presenta una breve trayectoria biográfica de los pensadores estudiados, seguido de un resumen de sus principales desarrollos teóricos. Al final, se adjunta la bibliografía primaria y secundaria utilizada, lo cual puede resultar de interés a quien se está introduciendo en la obra de uno u otro de los autores abordados.

Tras el prólogo, y un comentario sobre la trayectoria de cada autor, Susana Barbosa comenta algunos de los aspectos más notables de la obra de Max Horkheimer. Entre ellos, la recepción que éste hiciera de Marx, la crítica epistemológica-política a la metafísica y al positivismo, y la propuesta de una teoría crítica, que articulara la teoría filosófica con la praxis de las ciencias particulares. Romina Conti, por su parte, ofrece una buena introducción al pensamiento de Herbert Marcuse, que destaca su concepción de la dominación en las sociedades industriales y el aprovechamiento en clave social que el mismo hiciera de la obra de Freud. Más adelante, Leandro Catoggio, explica la hermenéutica filosófica gadameriana, a partir de su relación con el pensamiento de Heidegger y de Aristóteles. Esta propuesta intentaba constituirse como una alternativa crítica a lo que Gadamer llamaba "era de la técnica", cuyos inicios se remontaban según el mismo al Renacimiento y cuyo rasgo sobresaliente era el predominio absoluto de un modo de acceso al conocimiento, éste es, el configurado según los patrones de las ciencias empíricas modernas. Este predominio se habría extendido de las ciencias a todos los ámbitos sociales, provocando la racionalización creciente de la sociedad y la administración técnica de los hombres.

Sergio Ceccheto, por su parte, nos introduce en el pensamiento de Hans Jonas. Menciona entonces su propuesta de una reformulación de la ética que fuera capaz de afrontar los desafíos que la técnica moderna plantea a la acción humana, dado que en el mundo actual no sólo las personas próximas deben ser objeto de la responsabilidad, sino también la naturaleza y las generaciones futuras. Ceccheto destaca especialmente la preocupación que a Jonas causaban las consecuencias que podría tener el dominio creciente de los hombres sobre su medio, así como el empeño por buscar formas políticas que limitaran dicho dominio. Andres Crélier asume sobre sí la tarea de explicar la visión que Apel tiene sobre las sociedades occidentales, a partir de una caracterización de su ética del discurso. Leandro Paolicchi nos pone al tanto del empeño de Niklas Luhmann por reconstruir el horizonte omniabarcador de la sociología a partir de la noción de sistema/subsistemas, mientras que Gustavo Salerno repasa las ideas de John Holloway acerca del poder, la revolución y el Estado, y su relación con algunos movimientos sociales contemporáneos. Diego Parente, por último, en un artículo especialmente interesante, realiza un abordaje crítico de los aportes teóricos de Langdon Winner para la filosofía de la técnica, en relación con el carácter intrínsecamente político

de la tecnología y sus relaciones con las formas de organización (y dominación) social.

Miradas contemporáneas sobre la sociedad futura ofrece una buena primera aproximación al pensamiento de los filósofos y sociólogos en cuestión, y pone de manifiesto las problemáticas sociales y culturales sobre las que se construye su pensamiento. A nuestro entender, el principal mérito de esta compilación radica en que muestra el suelo común sobre el que autores con perspectivas diferentes elaboraron sus ideas. Muchos otros pensadores podrían ser incorporados, y no por esto debe criticarse el libro, sin embargo, hay uno que por su relevancia para el pensamiento contemporáneo, y por la influencia que ejerció sobre muchos de los filósofos abordados aquí, el lector habrá tal vez de extrañar. Nos referimos a Martin Heidegger. Pero es claro que no puede incorporarse autores indefinidamente, y el libro ofrece ya un panorama relativamente amplio.

Horacio CERUTTI-GULDBERG. *Democracia e integración en nuestra América (ensayos)*. EDIUNC, Mendoza, 2007, 192 pp.

Octavio STACCHIOLA. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

El nuevo libro de Horacio Cerutti Guldberg, compuesto por quince ensayos, nos invita a ser parte de su preocupación por lograr una democracia integral en la realidad histórica, social y cultural que José Martí llamó "Nuestra América".

La obra esta dividida en dos secciones; en la primera se aborda el tema de la democracia y en la segunda, el de la integración. Las reflexiones acerca de estas dos temáticas nacen en un lejano 1987, en un contexto latinoamericano de transición hacia gobiernos democráticos, y se extienden hasta nuestros días.

En el marco de la globalización neoliberal, reinventar la democracia, en tanto forma de vida y de gobierno que no ha sido plenamente practicada en Latinoamérica, estableciendo como condición *sine qua non* el libre ejercicio de la razón, es la tarea que nos plantea el autor. Estado, pueblo, educación, democracia directa y práctica política serán lugares visitados en la construcción de este modelo de democracia "nuestroamericano".

Con respecto a la integración, Cerutti Guldberg enfatiza la idea de que los pueblos del sur del continente deben sentirse parte de una historia común y para ello deben conocerse. Sólo comprendiendo que su riqueza es la diversidad,

podrá construirse un bloque político, económico y cultural que resista a los embates neoliberales.

El hilo conductor que guía estos ensayos es democracia e integración en un horizonte utópico común, a saber: gozar de una democracia plena y lograr la integración “nuestroamericana”, reconociendo, al mismo tiempo, la diversidad de nuestros pueblos. Esta utopía, que exige toda nuestra capacidad imaginativa, debe ser alimentada por la conciencia y la voluntad de los sectores populares, así como por la emergencia de nuevos sujetos sociales, que resistan y se rebelen contra esa realidad que los domina, pero que también sean capaces de proponer una alternativa viable y sostenida en la propia actividad.

Enormes y variados son los desafíos que se les presentan a los pueblos latinoamericanos para poder construir la tan anhelada democracia. Y para ello, dice Cerutti Guldberg, debemos entender que ésta es una idea histórica, a pesar de las constantes derrotas en el continente, que se construye cotidianamente. Hoy cualquier igualdad jurídica que pueda establecer un sistema democrático oculta la verdadera desigualdad que sufren los individuos. El modelo de democracia que debemos edificar supone un sistema que permanentemente se revise a sí mismo, se renueve y se reconstruya, incidiendo profundamente en la mejora de la calidad de vida de todos y todas; la división de poderes, el ejercicio periódico del voto y la delegación del ejercicio del poder son características necesarias pero no suficientes para la propuesta de una democracia radical. Esto es lo que exigen los sujetos sociales a los cuales el actual modelo les ha dado la espalda: participación efectiva en la programación, en la decisión y en la gestión de aquello que los afecta.

Para llevar a cabo este proyecto será crucial la práctica política movilizadora, desde “abajo”, abriendo nuevos canales de participación que pongan hincapié en la autoorganización de los pueblos, llevando la discusión política a lo que Cerutti Guldberg llama “las tres c”: la calle, la casa y la cama. Frente a la reducción de la democracia a mera administración y al descrédito en los partidos, sólo el desarrollo de nuevas formas de democracia directa podrá recomponer la política como herramienta de transformación.

Un papel muy importante lo jugará también el Estado cuyo origen en nuestra América tiene características particulares. Los Estados de la región se erigieron desde “arriba hacia abajo”; fueron las condiciones históricas en las que se generaron los proyectos independentistas lo que lle-

vó a nuestros libertadores a organizar desde una cúspide político-militar las sociedades nacionales. A través de un complejo sistema educativo se introdujo un imaginario social por lo menos parcialmente compartido, generando así el silenciamiento de otras voces. Lejos de desmerecer las gestas libertadoras, Horacio Cerutti nos invita a repensar el rol del Estado, separándose de la ilusión neoliberal que tiende a hipostasiar el Mercado. Pensar el Estado como sociedad en acción, por y para la sociedad, debe ser el horizonte axiológico a partir del cual se llene de contenido la capacidad de poder-hacer colectivo de los sujetos sociales.

Es primordial destacar la idea de la tensión utópica posibilitadora del proyecto “nuestroamericano”. Esta tensión se hace operativa entre una realidad que inmoviliza, que somete y aliena a los individuos, por una parte, y un ideal deseado que, con toda la fuerza de la negación, rompe con la lógica de esa realidad, pero a la vez abre oportunidades para la irrupción de lo nuevo, por otra. El ejercicio de la negación moviliza y nos estimula a ser parte de esa utopía que enarbolaba la bandera del poder-hacer individual y colectivo.

Para orientar la viabilidad de este propósito es también necesaria la construcción de una integración fundada en la diversidad de nuestros pueblos. Integración que es entendida por el autor como fin y también como medio; en efecto, el logro de una convivencia en un marco de respeto e igualdad es el objetivo a lograr, al tiempo que representa la condición necesaria para que América Latina pueda posicionarse firmemente como bloque político, económico y cultural ante la comunidad mundial.

Esta unidad desde la diversidad, que no debe ser entendida como homogeneización de la heterogeneidades, abre el camino hacia el poder conocer las diferentes culturas latinoamericanas. Educación y cultura deben ser dos componentes que se retroalimenten mutuamente, siendo uno de los problemas más graves que analiza Horacio Cerutti la falta de conocimiento y valoración de lo propio, en toda la gama de matices y diferencias que Nuestra América contiene en su seno.

Reforzar la integración económica a partir de la complementariedad de nuestras economías, fortalecer el mercado interno promoviendo como primera medida la libre circulación de personas, son dos tareas que terminan de ilustrar la propuesta martiana de Nuestra América rescatada por Cerutti Guldberg.

Raúl FURNET-BETANCOURT. *Mujer y filosofía en El pensamiento iberoamericano*. Momentos de una relación difícil. Barcelona, Anthropos Editorial, 2009, 206 pp.

Sara Beatriz GUARDIA, Centro de Estudios La Mujer en la historia de América Latina, Perú.

La reconstrucción histórica del pensamiento filosófico iberoamericano con miras a cambiar, transformar, y orientar su carácter de permanente “monólogo masculino”, es la tarea que emprende Raúl Fernet-Betancourt, en este apasionante y apasionado ensayo, escrito con rigor académico y brillante estilo.

Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca y Doctor en Filosofía con la especialidad en Lingüística y Teología por la Universidad de Aachen -Alemania, Fernet-Betancourt¹ realiza un sorprendente recorrido por la historia del pensamiento filosófico iberoamericano, basado en un valioso corpus documental, destacando lo que él denomina –relación difícil– entre la mujer y la filosofía, signada por el silencio y la marginación de la mujer, a quien se le ha negado su “capacidad de autointerpretación y de expresión autónoma del logos filosófico”².

No se trata de una estrategia de compensación. El desafío apunta a refundar la filosofía desde los cimientos mismos, puesto que “ha tejido su historia en complicidad con los prejuicios sexistas de una cultura patriarcal que ha silenciado in-

teresadamente a las mujeres”³. Al igual que la reconstrucción de la historia de las mujeres, lo que supone un cambio de paradigma, reformular las categorías del análisis histórico, y por lo tanto rescribir la historia desde una alternativa contestataria con nuevos modelos interpretativos. En buena cuenta, asumir la historia social desde una perspectiva que considere que las relaciones entre los sexos son construcciones sociales, que la dominación masculina es una expresión de la desigualdad de estas relaciones, y en consecuencia producto de las contradicciones inherentes a toda formación social⁴.

Como señala Jacques Derrida, hay que reemplazar la lógica tradicional practicada en las ciencias sociales por una nueva manera femenina de abordar el pensamiento crítico, siguiendo una lógica de investigación diferente a la aplicada en la historiografía tradicional, y en este caso en la filosofía tradicional, lo que equivale a rescribir tanto la filosofía como la historia desde una perspectiva femenina, planteando nuevas formas de interpretación, revisar conceptos y métodos existentes con el objetivo de convertir a las mujeres en sujetos históricos⁵.

Esta reformulación de la reflexión filosófica se torna indispensable porque el pensamiento de las mujeres dedicadas a la filosofía ha estado silenciado, ó se ha transmitido tergiversado a través de categorías masculinas, con tendencias misóginas y sexistas que atribuyen a los hombres la razón y a las mujeres la debilidad y la emoción⁶.

- 1 Raúl Fernet-Betancourt, es miembro activo de la Sociedad Europea de la Cultura, la Sociedad Filosófica de Lovaina, la Sociedad Filosófica Intercultural, la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL, México), la Sociedad de Hispanismo Filosófico (Madrid), de la Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerikaforschung (ADLAF, Alemania) y de la Sociedad de Filosofía Intercultural (Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie). Profesor de la Universidad de Bremen y Aachen. Profesor invitado a varias universidades de América Latina y Europa. Es autor entre otros de: *Introducción a Sartre* (México 1989); *Estudios de Filosofía Latinoamericana* (México 1992); *José Martí* (Madrid 1998); *O marxismo na América Latina* (São Leopoldo, Brasil 1995); *Transformación Intercultural de la Filosofía* (Bilbao 2001); *Interculturalidad y filosofía en América Latina* (Aachen 2003); *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación* (Madrid 2003).
- 2 FURNET-BETANCOURT, R. (2009) *Mujer y filosofía en El pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos Editorial, p. 11.
- 3 *Ibidem.*, p. 12.
- 4 RODRÍGUEZ VILLAMIL, S. (1992-1993). “Mujeres uruguayas a fines del siglo XIX: ¿Cómo hacer su historia?”. Boletín Americanista, Año XXXIII, Universidad de Barcelona, p. 76.
- 5 GUARDIA, S.B. (2002). *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima: Editorial Minerva. Cuarta Edición.
- 6 Platón, Aristóteles, Rousseau, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, entre otros.

¿Cómo deconstruir este discurso hegemónico y patriarcal?

Raúl Fonet-Betancourt distingue dos momentos. El primero corresponde a lo que llama con toda justicia, relación difícil, entre mujer y filosofía, resultado del predominio de la orientación androcéntrica del pensamiento filosófico en América Latina; el segundo momento “representa el intento de documentar el protagonismo filosófico de las mujeres que lucharon y luchan por corregir de manera definitiva”⁷ una situación que perdura a través de los siglos.

En el primer momento analizada la influencia el positivismo en la región a finales del siglo XIX, y su representación de la mujer como un ser cuya única misión es la de ser madre, lo que la excluye de la educación y de la actividad intelectual. Aquí destaca a seis pensadores: Juan Enrique Lagarrigue (1852-1927); Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888); y José Ingenieros (1877-1925), quienes a pesar de mantener el ideario de la mujer emotiva destinada a la maternidad, se ocuparon de la necesidad de la educación de las mujeres y del feminismo; incluso Ingenieros sostuvo que la historia y no la biología era la que creaba las diferencias intelectuales y afectivas entre hombres y mujeres.

Los otros tres son: José Martí (1853-1895), Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), y Francisco Romero (1892-1962). Con un notable conocimiento de la obra de estos pensadores, Fonet-Betancourt nos ofrece un lúcido análisis de sus vacilaciones, contradicciones y aportes, en un período intenso que correspondió al último tercio del siglo XIX, signado por la conciencia crítica de ideólogos y políticos respecto a la realidad social e histórica de la región, la denuncia al paternalismo y la intolerancia, y el planteamiento de las bases de la modernización de la sociedad tradicional latinoamericana. Es en este espacio y cuando se empezaban a conformar y precisar los discursos de identidad nacional y se trazaban los hitos de nuestra historia literaria y cultural, que las mujeres irrumpieron en las calles en pos del derecho al sufragio, organizaron clubes, y reivindicaron su derecho a la educación y a la literatura.

José Martí es quien encarna con mayor precisión la contradicción entre los viejos prejuicios y su anhelo libertario. Es él quien dedica par-

te importante de su ideario político en defender los derechos de las mujeres, y su acceso a la educación científica; y sin embargo, para él “...el niño nace para caballero, y la niña para madre”. En tanto que el discurso de Vaz Ferreira si bien sitúa el sufragismo femenino en el debate político, “se concentra primero en la aclaración de las diferencias biológica y fisiológicas entre los sexos así como en la explicación de las consecuencias que de estas diferencias se derivan”⁸. Francisco Romero es el único que se ocupó del tema de la mujer y la filosofía en varias conferencias, donde se refiere a los filósofos que se han ocupado de la mujer, y de la participación que le corresponde a la mujer en la filosofía.

Siguiendo con su estudio, Fonet-Betancourt alude en el tercer capítulo a la influencia del pensamiento socialista y marxista, que “contribuyó de manera notable a consolidar la vanguardia de un fuerte movimiento feminista, ya desde los albores del siglo XX”⁹. Destaca la innegable presencia Clara Zetkin, Federico Engels, August Bebel y Alejandra Kollantay, y en Iberoamérica de Emilio Frugoni, Sara B. de Armijo, Luis Emilio Recavarren, entre otros.

Todo lo cual apunta a que el desarrollo del pensamiento iberoamericano y la misma relación entre mujer y filosofía pudieron ser diferentes. Prueba de ello son los ejemplos preclaros de la historia cultural de Iberoamérica que cita Fonet-Betancourt: Sor Juana Inés de la Cruz, Flora Tristán, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Clorinda Matto de Turner. El acento en este capítulo del libro está puesto en cómo estas mujeres se erigieron en defensoras no solo de su derecho a la educación, a la ciencia y a la literatura en un contexto en que predominaba el discurso patriarcal de las sociedades coloniales y de las nacientes repúblicas, sino además, su derecho a ser, a verse a sí mismas, y hablar por las otras mujeres excluidas y marginadas como ellas.

Por lo mismo, este capítulo incluye también la importante influencia del movimiento anarquista en el desarrollo del feminismo de América Latina, donde destaca la presencia de Juana Belén de Mendoza, Luisa Capetillo, María Collazo, María Lacerna de Moura, y Belén de Sárraga.

7 FORNET-BETANCOURT, R. (2009). *Ob. cit.*, p. 183.

8 *Ibid.*, p. 27.

9 *Ibid.*, p. 51.

Hacia una conciencia femenina

Para el filósofo francés, Michel Foucault, la historia y el conocimiento adquirido y organizado a lo largo de los siglos, expresan inequívocamente las relaciones de poder entre los hombres y la lucha contraria entre estos poderes. El poder y el conocimiento están, pues, estrechamente vinculados al desarrollo de la humanidad, y, por consiguiente, a la condición de la mujer.

En esta perspectiva, la formación del sistema patriarcal se plantea como el resultado de un proceso histórico relacionado con la cultura, el conocimiento y las relaciones de poder que predominaron. Es decir, la explicación del pasado no puede remitirnos al determinismo biológico ó a referencias simbólicas equivocadas, sino a la interpretación de los complejos cambios que se sucedieron desde el período neolítico cuando la mujer y lo femenino estuvieron asociados a la vida, al principio de creación y lo divino, hasta la posterior predominancia del hombre y lo masculino¹⁰.

Es precisamente cuando las mujeres pudieron afirmar su acceso al conocimiento, y su protagonismo intelectual que emerge “una conciencia femenina que, consciente ya de que tiene su propia historia, se expresa como tal desde el fondo de una memoria colectiva que la impulsa a ser intérprete de sí misma”¹¹, como apunta Fernet-Betancourt. Pero no se queda solo en la enunciación sino que plantea dos momentos en este proceso de reversión de la historia del pensamiento en Iberoamérica: El tiempo de reclamación del reconocimiento de que la historia intelectual fue y es también obra de las mujeres; y el segundo momento signado por el giro hacia “la elaboración de un pensamiento explícitamente feminista”¹².

En el primer momento sitúa acertadamente a mujeres que iniciaron el lento camino de transformación de la conciencia femenina: Teresa de la Parra, escritora venezolana que en sus novelas denunció la situación de marginación y esclavitud de las mujeres; Inés Echevarría de Larraín, escritora chilena y su batalla por lograr la autoafirmación e independencia intelectual de las mujeres; María Jesús Alvarado, periodista y escritora

que en 1914 fundó la primera asociación feminista peruana; Herminia Brumana, y su vocación por la realización intelectual personal y el compromiso por mejorar la condición de las mujeres; Camila Henríquez Ureña, educadora dominicana-cubana, y su tarea docente y de investigación universitaria vinculada a las actividades a favor del reconocimiento de los derechos de la mujer; Mirta Aguirre, poeta, ensayista y periodista cubana, y su vocación intelectual unida a una intensa actividad política a favor de los derechos de las mujeres.

El punto culminante para Fernet-Betancourt de este giro “que marca el comienzo de la realización de una relación positiva entre mujer y filosofía en América Latina”¹³ está representado por Rosario Castellanos, y sitúa este inicio el 23 de junio de 1959 cuando Castellanos defendió su tesis de maestría en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, titulada *Sobre cultura femenina*. La importancia del trabajo de Rosario Castellanos, señala el autor del libro, radica en la opción teórica de reivindicar el derecho de la mujer a ingresar al mundo masculino de la filosofía, y a decir en forma femenina qué es filosofía.

En el importante capítulo dedicado a Rosario Castellanos, Fernet-Betancourt, analiza y reflexiona en torno a *Sobre cultura femenina*, y su libro de ensayos *Mujer que sabe latín...*¹⁴. Así como también de la influencia que ejerció en su obra, Simone de Beauvoir y en especial su libro *Segundo Sexo*.

Las otras mujeres a quienes Fernet-Betancourt considera que han abierto una puerta hacia la transformación del carácter de la filosofía en América Latina, y que no necesariamente son filósofas comprenden, además de Rosario Castellanos a: Graciela Hierro Perezcastro, Gloria M. Comesaña Santalices, Sara Beatriz Guardia, Urania Atenea Ungo Montenegro, Diana de Vallescar Palanca, Ofelia Schutte, Alejandra Ciriza Jofré, María Luisa Femenías, y Magali Mendes de Menezes. Destaca el aporte de Graciela Hierro Perezcastro a la ética feminista y a la educación de la mujer; sindicada a Gloria M. Comesaña Santalices como una de las principales figuras de la unión

10 GUARDIA, SB. (1999). Voces y cantos de las mujeres. Lima: Editorial Punto & Línea, 1999.

11 FERNET-BETANCOURT, F. (2009). *Ob. cit.*, p. 72.

12 *Ibidem.*, p. 72.

13 p. 83.

14 A propósito del dicho popular: “Mujer que sabe latín ni se casa ni tiene buen fin”.

entre filosofía y movimiento feminista en Venezuela; advierte que el aporte de Sara Beatriz Guardia radica en el estudio de la historia de las mujeres y haber iniciado una relectura feminista de los "hombres clásicos"; Urania Atenea Ungo Montenegro reconstruye la evolución histórica de la práctica política del feminismo en América Latina; Diana de Vallescar Palanca orienta su trabajo a la fundamentación filosófica de la complementariedad entre feminismo e interculturalidad; señala que Ofelia Schutte representa el cambio de la relación entre mujer y filosofía que se produce con el desarrollo de una filosofía feminista latinoamericana; Alejandra Ciriza Jofré, por su continuo esfuerzo por unir el momento de la creación filosófica feminista del compromiso político en la lucha por los derechos de las mujeres; María Luisa Femenías, representante del feminismo filosófico latinoamericano cuya obra es un ejemplo de debate con las principales teóricas del desarrollo actual de la teoría feminista latinoamericana; reconoce a Magali Mendes de Menezes como la representante de la nueva generación de filósofas feministas cuya voz empieza escucharse cada vez con mayor acento propio.

Tampoco olvida en este intenso recorrido por el pensamiento filosófico de América Latina, la labor y presencia de otras mujeres que sin haber pretendido hacer filosofía feminista ni pertenecer al movimiento feminista, han contribuido con su obra a cambiar la relación entre mujer y filosofía en Iberoamérica. En este apartado, el autor menciona a mujeres que podríamos considerar como las "matriarcas": Carla Cordua, Lucía Piossek Prebisch, María Do Carmo Tavares de Miranda, Elsa Cecilia Frost, María Luisa Rivara de Tuesta, Isabel Monal Rodríguez, Thalía Fung Riverón, Diana V. Picotti, Elena Lugo, Zaira Rodríguez Ugidos, Marilena de Sousa Chauí, Fernanda Navarro, Ana María Tomeo, Celina Ana Lértora Mendoza, Silvia Mabel Quintela Di Maggio, Alcira Beatriz Bonilla, Clara Jalif de Bertranou, Neusa Vaz e Silva, Cecilia Maria Pinto Pires, Carmen Luisa Bohórquez Morán, Rosa Elena Pérez de la Cruz, Magdalena Holguín, Adriana Maria Arpini, María Cecilia Sánchez González, Dora Elvira García González, Liliana Mabel Giorgis, Estela Fernández Nadal, Irma Becerra Monterroso, Ángela Uribe Botero, y María Teresa Muñoz Sánchez.

Si el propósito de este libro fue contribuir a una mayor conciencia del carácter patriarcal, androcéntrico y excluyente del pensamiento filosófico iberoamericano, sus consecuencias en el desarrollo de las ideas y las limitaciones que esto supone; si el anhelo fue buscar su transformación

enriquecido con el pensamiento de las mujeres, recuperar sus voces perdidas y darles cause y sentido, Raúl Fornet-Betancourt no solo ha cumplido su objetivo ampliamente, sino que estamos frente a una obra fundamental en el estudio de la filosofía de Iberoamérica. El desafío está planteado, la esperanza también.

María del Pilar QUINTERO-MONTILLA. *Sueños y palabras de América Latina*. Mérida. Arquidiócesis de Mérida. 2008, 179 pp.

Víctor BRAVO, Universidad de Los Andes, Venezuela

Dice Eugenio Montejo, en verso inolvidable, que la poesía "apoya su voz en el dolor del mundo". Yo imagino a María del Pilar Quintero, en su afiebrada pasión por los modos de nuestros pueblos, colocando su oído en el lugar del corazón del continente, escuchando el palpitar de la angustia y el desamparo y diciendo, en testimonio de reflexión y resistencia, de la herida de la cultura.

Hace apenas seiscientos años se produjo la más espectacular colisión de culturas en la historia de la humanidad, colisión cuyo estruendo aún se escucha en el universo y donde culturas originarias se vieron mutiladas en su ritmo entrañable de existencia, y una cultura invasora destruyó, impuso, determinó desde la naturaleza de lo divino hasta los bienes preciados de la vida; colisión que en su abismo fundó la cultura que somos: heterogénea, extraviada, apasionada. Esa fundación nos niega; esa negación nos funda. He allí lo que Maiz Vallenilla llamara el problema de América, y que hace del ser y de la expresión de lo americano una problemática dolorosa y estremecedora.

Es lo que hace que nuestro primer signo sea el del despojo y nuestra primera respuesta sea la pasión emancipadora y el sueño utópico. Para la antropología el continente es un volcán en erupción de despojos, fracasos e intensidades. Ese clamor llega al oído de María del Pilar Quintero. Esa irrupción volcánica aparece aquí y allá en su horizonte reflexivo en su mirada desde la filosofía de la cultura.

María del Pilar interroga el drama de la constitución del pensamiento latinoamericano, en el vacío fundacional que nos constituye, interroga las formas del despojo y de los desbordamientos del poder, desde la condición de género hasta la situación indígena. María del Pilar se estremera ante lo que ha sido un acontecimiento silencioso e implacable en las décadas del siglo XX y del siglo

XXI: la desaparición parcial o total de culturas indígenas, la desaparición de sus lenguas, esas gramáticas de lo espiritual, como ocurre con la desaparición silenciosa e implacable de especies animales en la naturaleza.

El filósofo de la cultura a la par que el antropólogo es un guardián de los tesoros materiales y espirituales de las culturas. Junto con ser un celebrador del esplendor y brillo de las culturas, es un denunciador de los despojos y las desapariciones. María del Pilar, hace filosofía de la cultura desde las fibras profundas de la autenticidad, celebra y denuncia. Su obra reflexiva se propone hacer visible la madeja de hilos de la complejidad, la contradicción y la paradoja del pensamiento latinoamericano. Esa propuesta se encuentra desplegada en *Sueños y palabras de América Latina*, libro publicado por el Archivo Arquidiocesano, de Mérida, Venezuela.

En el ensayo que abre el libro, "Literatura y subjetivación. Contribuciones para el estudio del pensamiento y el sujeto latinoamericano desde la literatura", María del Pilar despliega su capacidad teórica, en el eco de teóricos como Gadamer, Castoriadis y Foucault, en correspondencia con las intuiciones y reflexiones de Gaos y Mariátegui, de Picón Salas y Andrés Roig, interrogando nociones como las de el sujeto latinoamericano, la conciencia histórica y el texto literario, entre otros, haciendo de su mirada filosófica un centro de confluencias de horizontes filosóficos, antropológicos, psicoanalíticos y políticos, teniendo como una de sus herramientas la hermenéutica gadameriana; María del Pilar se propone la conformación de la subjetividad latinoamericana, tejida por los hilos de oro de la fuerza emancipadora y los monumentos verticales de la ética. A partir de este ámbito reflexivo el libro de María del Pilar se despliega hacia una lectura hermenéutica de la literatura, siempre desde el cono de luz

de la mirada de la filosofía de la cultura. Así, su lectura de *Odisea de Tierra Firme*, de Mariano Picón Salas, dibuja el arco de destino de un pueblo, el venezolano, para abrirse al colombiano y al antillano, poniendo de relevancia la mirada latinoamericana de Picón Salas; así en su lectura de *SAB* (1841), la novela de la cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda, interroga el imaginario social de las sociedades del caribe de habla hispana, a mediados del siglo XIX, y la lucha por el antirracismo; así su lectura del *Romanceiro da inconfidência*, de la brasileña Cecilia Meirelles, donde se convoca la insurrección contra Portugal, en el siglo XVIII, en la representación de una épica narrativa cruzada por el drama de la violencia patriarcal; así la lectura del cuento *El alfiler* (1938) de Ventura García Calderón, donde la heterogeneidad cultural del Perú establece sus correspondencias con las representaciones esenciales del poder, la muerte y el mal. Y así, de manera estelar, su lectura de Pedro Paramo, donde pone en evidencia como la correspondencia entre el espesor indígena y la concepción mexicana de la muerte genera una de las obras estéticas fundamentales del continente y de la humanidad: novela de muertos en un país donde la experiencia de la muerte es también cifra de la vida.

La mirada antropológica de María del Pilar Quintero, alimentada con las resonancias de una densidad filosófica y literaria, iluminada por el brillo mágico de la sensibilidad, hacen de *Sueños y palabras de América Latina* un aporte fundamental de cultura.

La poesía, según la intuición de Eugenio Montejo, "apoya su voz en el dolor del mundo"; la mirada antropológica y, en ella, la mirada filosófica de María del Pilar Quintero, pone en evidencia el ritmo y las perplejidades del corazón de la cultura latinoamericana.



DIRECTORIO DE AUTORES

Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 14. Nº 45 (Abril-Junio, 2009) Pp. 153

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216

CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Directorio de Autores

Asier MARTINEZ DE BRINGAS

Facultad de Derecho, Campus de Montilivi
17071 Girona, España.
E-mail: atapita@hotmail.com

Enrique DUSSEL

UAM-Iz., México
E-mail: dussamb@servidor.unam.mx

Claudio LLANOS REYES

Facultad de Humanidades (4 piso Casa Central)
Universidad de Playa Ancha,
Avenida Playa Ancha 850. Valparaíso, Chile
E-mail: claudio.llanos@usm.cl

Flor ÁVILA

Instituto de Filosofía del Derecho Dr. J.M.
Delgado Ocando
Universidad del Zulia, Apartado Posta: 526.
Maracaibo, Edo. Zulia, Venezuela.
E-mail: fmavila@libero.it

Luz María MARTÍNEZ DE CORREA

Instituto de Filosofía del Derecho Dr. J.M.
Delgado Ocando
Universidad del Zulia, Apartado Posta: 526.
Maracaibo, Edo. Zulia, Venezuela.
E-mail: luzmartinezc@gmail.com

Pablo LAZO BRIONES

Departamento de Filosofía,
Universidad Iberoamericana,
México. E-mail: pablo.lazo@uia.mx

Beatriz SÁNCHEZ PIRELA

Universidad Católica Cecilio Acosta.
Facultad de Teología y Filosofía.
Urb. La Paz. II Etapa, calle 98
c/Av.54. N° 54^a-76.
Maracaibo, Edo. Zulia, Venezuela.
E-mail: bsanchezp@hotmail.com

María del Pilar

QUINTERO-MONTILLA
GISCSVAL/Universidad de Los Andes,
Mérida, Venezuela
E-mail: mpilarcisei@gmail.com

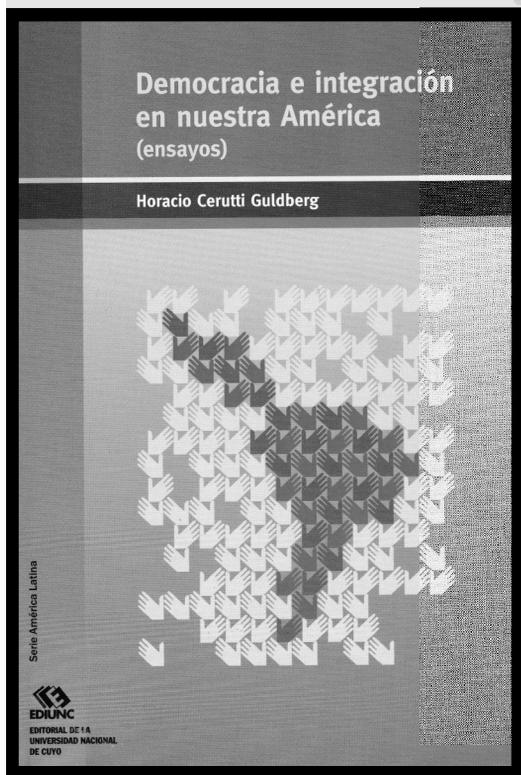
Valdo BARCELOS

Rua Evaristo Tonin, 399 - Bairro Itararé
CEP: 97045-180 - Santa Maria/RS/Brasil
E-mail: vbarcelos@terra.com.br

Amarildo Luiz TREVISAN

Rua Heitor da Graça Fernandes,
n° 280 - apto. 401
CEP: 97105-170 - Bairro Camobi
Santa Maria - RS/Brasil
E-mail: amarildoluiz@terra.com.br

Democracia e Integración



Horacio CERUTTI-GULDBERG. *Democracia e integración en nuestra América (ensayos)*.

El hilo conductor que guía estos ensayos une democracia e integración en un horizonte utópico común, a saber: gozar de una democracia plena y lograr la integración “nuestroamericana”, reconociendo, al mismo tiempo, la diversidad de nuestros pueblos. Esta utopía, que exige toda nuestra capacidad imaginativa, debe ser alimentada por la conciencia y la voluntad de los sectores populares, así como por la emergencia de nuevos sujetos sociales, que resistan y se rebelen contra esa realidad que los domina, pero que también sean capaces de proponer una alternativa viable y sostenida en la propia actividad.

Leer reseña de OTAVIO STACCHIOLA, en el *Librarius*. p. 146



Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia

Normas de Publicación

Utopía y Praxis Latinoamericana: Es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Todos los trabajos que se solicitan o reciben, deben ser originales e inéditos. No se admitirá ninguno que esté en curso de ser ofrecido simultáneamente a otra revista para su publicación. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas genéricas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Historia, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Filosofía de la Liberación, Filosofía Contemporánea, Estudios de Género, Teorías de la Posmodernidad. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencias de los trabajos presentados.

Presentación de originales: Se destacan los siguientes aspectos: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 100 palabras. Añadir cuatro palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. Estructura de contenido: Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos, conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. La fuente recomendada es Arial 12, a doble espacio. Además de la lengua castellana, los *Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas*, pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP), más dos copias impresas en papel, a la siguiente dirección: i) física: Álvaro B. Márquez-Fernández (Director). *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia, Venezuela. ii) Electrónica: amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Secciones de la revista

Aparición regular

Estudios: es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdisciplinariamente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos: es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

Ensayos: es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Reseñas bibliográficas: es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas.

Aparición eventual

Notas y debates de Actualidad: es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Entrevistas: es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

Formato de citaciones hemero-bibliográficas

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citaciones de artículos de revistas, según el siguiente modelo

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Citaciones de i) libros y ii) capítulos de libros, según el siguiente modelo

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdILUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran TODOS en el orden de aparición. Cualquiera otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excesión será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

Evaluación de las colaboraciones

Todos los *Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas*, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación éstos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

Presentación y derechos de los autores y coautores

Los *Estudios y Artículos* pueden ser un solo autor y no más de dos coautores. El autor principal debe suscribir una carta de presentación, y dirigirla al Comité Editorial solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe anexar un CV abreviado (igual para los co-autores), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copy Right es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores recibirán una copia en papel y otra electrónica de la revista, más diez separatas, enviadas a su dirección personal o institucional.



Utopía y Praxis Latinoamericana Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia

Guidelines for Publication

Utopía y Praxis Latinoamericana (Latin American Utopia and Praxis): Is a periodic, tri-monthly, arbitrated journal which is indexed on a national and international level, and edited by the University of Zulia (Maracaibo, Venezuela) in the Center for Sociological and Anthropological Studies (CESA) ascribed to the Faculty of Economic and Social Sciences, and financed by The Scientific and Humanistic Studies Council (CONDES) at the same University. All contributions requested and/or received must be original unedited papers. No contributions will be accepted that are simultaneously being offered for publication in another journal. The thematic areas that define the profile of the journal are included in the following generic areas of Spanish American and Latin American thought: Latin American political philosophy, the history of ideas, the philosophy of history, epistemology, social science theories and methodology, social, political and philosophical anthropology, ethics and pragmatics, philosophy and inter-cultural dialogue, the philosophy of liberation, contemporary philosophy, gender studies, and post-modern theories. The sub-categories in each area will be defined by the Editorial Committee with the help of its respective national and international advisors in order to establish the pertinence of the papers presented for publication.

Presentation of original texts: The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer than 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Ariel 12, double-spaced. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP) and two printed copies must be sent to the following address: (physical), Álvaro B. Márquez-Fernández (Director), *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia, Venezuela. ii) (electronic), amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Journal sections

Normal features

Studies: exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not exceed 40 pages.

Articles: precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not exceed 20 pages.

Essays: original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not exceed 15 pages.

Bibliographical Reviews: these are collaborative articles that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not exceed 5 pages.

Occasional features

Up-dated notes and debates: this is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in research processes and results. The length should not exceed 10 pages.

Interviews: these are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

Format for bibliographical quotations

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text review committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Quotations from journal articles should follow the model below:

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdILUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocampo. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

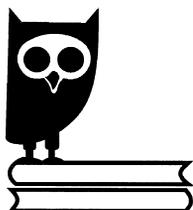
NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this general norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

Evaluation of Collaborative Efforts

All studies, articles, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

Presentation of and rights of authors and co-authors

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive a paper copy and an electronic copy of the journal, as well as 10 separate prints of the article sent to either their personal or institutional address.



Suscripción

Nacional e Internacional

Tarifa de envío por correo ordinario

Cuatro (4) números al año

Venezuela: Edición en papel: Bs. 100

América Latina y el Caribe: Edición en papel US\$ 60

Estados Unidos y Europa: Edición en papel US\$ 70

Número suelto: Edición en papel Bs. 20

Las solicitudes de suscripción y canje deben enviarse a:

Utopía y Praxis Latinoamericana

Apartado Postal: 10.559. Maracaibo, Edo. Zulia

E-mail: utopraxis@cantv.net - utopraxis@yahoo.es - utopraxis@gmail.com



Utopía y Praxis Latinoamericana

Tarjeta de Suscripción Canje

Nombre y Apellido o Institución: _____

Telf.: _____ Telefax: _____

E-mail: _____

Dirección Postal: _____

Número(s) solicitado(s): _____ Año(s): _____

Cantidad de copias: _____ Fecha: _____

Firma y Sello: _____



Universidad del Zulia

Jorge PALENCIA
Rector

Judith AULAR DE DURÁN
Vice-Rectora Académica

María Guadalupe NÚÑEZ
Vice-Rectora Administrativa

María José FERRER
Secretaria (e)

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales

Iván CAÑIZALES
Decano

Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES)

Gilberto VIZCAÍNO
Coordinador Secretario

Utopía y Praxis Latinoamericana, Año 14 N° 45
Se terminó de imprimir en junio de 2009
en los talleres gráficos de Ediciones Astro Data, S.A.
Maracaibo-Venezuela
Tiraje: 1.000 ejemplares