

Cuestiones de diversidad e interculturalidad en el pensamiento latinoamericano

Diversity and Inter-culturality Issues in Latin-American Thinking

María Luisa Rubinelli*

Resumen

En la Historia de las Ideas Latinoamericanas las consideraciones acerca de la identidad y la diversidad que caracterizan a la región han sido constantes. Se entiende que en los momentos actuales la recuperación de la producción sobre la segunda temática es sustantiva para avanzar en la construcción de propuestas de análisis y acción desde perspectivas interculturales. Se analiza el modo como pensadores latinoamericanos han reflexionado -desde el propio contexto- en torno a las relaciones entre diferentes identidades culturales, así como también acerca de otras cuestiones vinculantes en su intrínseca relación con la cotidianeidad.

Palabras clave: Pensamiento latinoamericano; identidad; diversidad; interculturalidad.

Abstract

In the History of Latin-American Ideas, considerations about the identity and the diversity characterizing the region are constant. It is understood that at the present time the recovery of the production about the second theme is primordial to advance in the construction of proposals of analysis and action from an inter-cultural perspective. An analysis is made about the way in which Latin-American thinkers have reflected —from their own context— about the relationships among different cultural identities as well as about other related issues in their intrinsic relationship with everyday actions.

Key words: Latin-American thinking; identity; diversity; inter-culturality.

* Docente e investigadora de la Universidad Nacional de Jujuy, Argentina. Profesora de Antropología Filosófica y de Pensamiento Argentino y Latinoamericano.

<mrubinelli@hotmail.com>

En el marco del pensamiento latinoamericano en que estamos implicados, nos preocupamos por indagar acerca de reflexiones realizadas en torno a la cuestión de la diversidad y las relaciones entre diferentes identidades culturales. Desde perspectivas diversas –y hasta enfrentadas– han sido temáticas abordadas por pensadores latinoamericanos, preocupados por teorizar a partir de cuestiones enraizadas en la cotidianeidad.

La convicción alberdiana de que “en nuestras naciones la filosofía, si bien [nutrida] de las fuentes universales del saber, debía surgir de nuestras necesidades...”¹ ha sido compartida por muchos de nuestros pensadores. A la luz del surgimiento de la interculturalidad como una perspectiva interdisciplinaria capaz de asumir el análisis de los desafíos que la complejidad de las relaciones entre sujetos culturales diferentes y las enormes asimetrías de las sociedades actuales plantean, retomamos algunas reflexiones de la filosofía latinoamericana, entendiéndolas como aportes significativos a la cuestión.

Problemas y análisis

Sin desconocer diferencias, a veces profundas, entre autores a los que nos referiremos, y aludiendo sólo a ciertos aspectos de sus obras que consideramos más vinculados a la temática que nos ocupa, nos interesa recuperar ejes de sus trabajos que evidencian preocupaciones sustentadas en la necesidad de pensar a América Latina como gestora de su propia identidad, en distintos momentos del desarrollo de su pensamiento.

No pretendemos realizar un exhaustivo desarrollo, ni mucho menos agotar el aporte de los autores de los que retomaremos sólo algunas ideas. De entre ellas queremos destacar en especial reflexiones en torno a la diversidad, a modo de antecedente del actual tratamiento de las relaciones interculturales. Finalmente estableceremos algunas vinculaciones con pensadores del momento.

1 “¿Por qué Filosofía Práctica e Historia de las Ideas?”. En la contratapa de *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, año 6, n° 6–7, Mendoza, INCIHUSA-CRICYT-CONICET, diciembre 2005.

José Martí se presenta como uno de los pioneros en el tratamiento de la diversidad constitutiva del pueblo “americano”, y en especial del cubano. En su pensamiento aparecen consideraciones sobre la situación de los campesinos, los indígenas, los obreros, los prisioneros políticos, los negros, las mujeres. La justicia sólo será posible sustentándose en el respeto a la vida. Todo ser humano comparte una identidad básica, que lo hace humano. Por ello habla de la “identidad universal” del Hombre pleno, quien será capaz de reconocerse en los demás y de mantener relaciones armónicas con el universo. Así sostiene que “el alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color”².

Desde la afirmación de la propia libertad y el reconocimiento de su dignidad, todo ser humano asume la ineludible responsabilidad de respetar al otro y su pensamiento, sustentando la solidaridad. Lo que es válido hablando del hombre, lo es en relación con los pueblos. Para poder entender a los pueblos que buscan ser reconocidos por los demás, es imprescindible conocerlos en su peculiaridad, inserta en el contexto latinoamericano y mundial. Por ello expresa: “La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país...Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas...” El pensamiento martiano, sin embargo, no hace lugar al localismo cerrado³, sino a la valoración de lo propio y de sí –como persona y como pueblo– en tanto “fundamental humano”, de una humanidad que reclama por su dignidad.

En el pensamiento de José Ingenieros, el reconocimiento de la relatividad de todo ideal abre paso a la presencia de la diferencia y a la negación del carácter absoluto de los valores. “[Las] diferencias de gustos e inclinaciones personales son utilísimas para la armonía social; [...] pues no son incompatibles con la justicia... El fin perseguido es la justicia y no la igualdad; la injusticia [...] no está en la desigualdad, sino en el privilegio”⁴.

2 MARTÍ, José. *Nuestra América*. Buenos Aires, Losada, 1990, p. 17.

3 Al respecto sostiene: “Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea...Lo que quede de aldea en América ha de despertar... Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse...Es la hora del recuento y de la marcha unida...”. MARTÍ, J., ob. cit., p. 9.

4 INGENIEROS, José. *Los tiempos nuevos*. Buenos Aires, Losada, 1990, p. 150. En el párrafo

La lucha por la vigencia de ideales universalizables no excluye la legitimidad de las diferencias individuales, grupales, regionales y nacionales. La consolidación de una democracia legítima en nuestro país aparece relacionada con la idea de una necesaria evolución de la humanidad hacia un mayor nivel de justicia y de solidaridad. "Los cimientos morales de la paz social deben ser la justicia y la solidaridad. Sólo habrá justicia cuando sea imposible la explotación del hombre por el hombre [...] sólo habrá solidaridad [...] cuando todos los seres humanos se sientan hermanados en la dignidad del trabajo"⁵.

Raúl Scalabrini Ortíz explora los principios sustentadores de nuestra identidad en la propia cotidianeidad y los sentidos otorgados a la misma por los sectores populares. Desde allí plantea nuestra constitutiva contingencia. Ese hombre que se asume finito y contingente, y que proviene de diversos orígenes "tiene una muchedumbre en el alma", y por ser un "segmento de una pluralidad", es capaz de dialogar con todos porque "nada humano le es ajeno, no lo atenaza la herencia de ningún prejuicio localista"⁶. Asume una decidida oposición a los intereses de los capitales extranjeros que tienen por metas la explotación y el sometimiento. Según el autor, el inmigrante europeo que en sucesivas oleadas arribara a nuestro país, sufre la pérdida de las certezas ante la imponente y grandiosidad de la Naturaleza que encuentra en América, emergiendo la conciencia de su contingencia y finitud, que se profundiza en las generaciones siguientes. La presencia de orígenes diferentes fusionados en ese hombre arquetípico que describe, hacen de su cosmopolitismo el fundamento de su capacidad de diálogo con cualquier otro hombre.

En Scalabrini Ortíz y luego en Rodolfo Kusch, el interés por la interpretación de sentidos de las expresiones presentes en discursos de sectores

citado se asimila "desigualdad" a diversidad, en tanto que "privilegio" se entiende como expresión de inequidad, al estar vinculado a diferencias entre clases sociales con asimetrías en sus niveles de acceso al poder económico y político.

5 *Ibid.*, p. 159.

6 SCALABRINI ORTIZ, Raúl. *El hombre que está solo y espera*. Buenos Aires, Ed. Plus Ultra, 1991, p. 37, 38.

populares⁷ está sustentado en la convicción de que en ellos se expresa la sabiduría popular americana.

Arturo Jauretche, refiriéndose al caudal migratorio llegado al País como consecuencia de las políticas del Estado nacional, escribe: “la idea no fue desarrollar América según América, incorporando los elementos de la civilización moderna; enriquecer la cultura propia con el aporte externo asimilado, como quien abona el terreno donde crece el árbol. Se intentó crear Europa en América trasplantando el árbol y destruyendo lo indígena que podía ser obstáculo al mismo para su crecimiento según Europa y no según América”⁸. Califica como “zonceras argentinas” afirmaciones que se repiten recurrentemente en la vida cotidiana, a modo de axiomas, y cuya supuesta veracidad se basa en su eficacia de ocultamiento del carácter ideológico– dogmático de lo que sostienen. Así, las zonceras aseguran la vigencia de supuestas “evidencias” –como la dicotomía entre *civilización* y *barbarie*–, que dibujan versiones silenciadoras de los sentidos de la historia y la realidad nacional. Ocultamientos sobre los que se sostiene la existencia de quienes Jauretche califica como “tilingos”⁹, que al no desarrollar una conciencia autocrítica, quedan sometidos a la reiteración de las zonceras. El tilingo forma parte de los sectores de la población argentina caracterizados por el autor como “medio pelo”, siempre temerosos de no responder a los parámetros sociales que confieren *status* social privilegiado. Jauretche rechaza la impostación de pautas culturales y de conducta mediante las que se intenta cumplir con los indicadores de prestigio en desmedro de cualquier proyecto de desarrollo nacional. Quien de esa manera actúa no está dispuesto a asumir el riesgo de la diferencia ni, por tanto, de su identidad.

Tanto en José Ingenieros como en Scalabrini Ortíz y en Jauretche se advierte la preocupación y el compromiso teórico y de puesta en acción de

7 Ya se trate de los dichos del hombre de los bares y las calles de Buenos Aires, en la obra de Scalabrini Ortiz, o del hombre andino del Norte del País, de Bolivia o Perú, en los escritos de R. Kusch.

8 JAURETCHE, Arturo. *Manual de zonceras argentinas. Obras Completas*. V. 2. Buenos Aires, Corregidor, 1999, p. 23.

9 JAURETCHE, Arturo. *El medio pelo en la sociedad argentina. Obras completas*. V. 3. Buenos Aires, Corregidor, 1991, p. 209-221, 295-324.

propuestas liberadoras que promuevan, mediante la solidaridad con los sectores populares, su acceso a mayores niveles de justicia. Una tendencia que se hace presente con mucha fuerza en la concepción de lo que Ernesto Guevara llama “el hombre nuevo”, quien “[debe] ...ser tan humano que se acerque a lo mejor de lo humano [...] por medio del trabajo, el estudio, del ejercicio de la solidaridad continuada con el pueblo y con todos los pueblos del mundo, ...[sintiéndose] angustiado cuando se asesina a un hombre en cualquier rincón del mundo y [...] entusiasmado cuando en algún rincón del mundo se alza una nueva bandera de libertad”¹⁰.

José Carlos Mariátegui, por su parte, sostiene que el problema de la población indígena peruana no es de carácter étnico, afirmación que considera producto de la ideología imperialista esgrimida por las potencias occidentales, que siempre ha calificado negativamente a los grupos indígenas como miembros de “razas inferiores”, justificando sus proyectos expansionistas y de dominación.

La cuestión indígena no puede ser abordada sin considerar su dimensión económica. La posibilidad de liberación de la condición de servidumbre y dominación reside en la solidaridad y en la fuerza de los movimientos de emancipación de las masas coloniales. Deja al descubierto las limitaciones de propuestas que postulan la redención de los sectores socialmente sumergidos, a través de la acción educativa. El *gamonalismo* peruano fue adverso a la educación del indio, que consideró como una amenaza a su subsistencia. La escuela elemental, la sola alfabetización, no redime moral y socialmente al indio si no se produce antes la abolición de su servidumbre. La reivindicación indígena requiere ineludiblemente “la defensa de la ‘comunidad’ indígena [y ella] no reposa en principios abstractos..., sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social”¹¹.

El regionalismo peruano, para Mariátegui, es una expresión de la conciencia serrana y del sentimiento andino, y se traduce en una estética cultural favorable a la liberación del indio, en tanto expresión de ‘lo autóctono’ de la cultura

10 GUEVARA, Ernesto. “Qué debe ser un joven comunista”. *Obras completas*. Buenos Aires, Ed. MACLA, 1997, p. 110.

11 MARIÁTEGUI, José C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México, Era, 1996, p. 72-76.

peruana, que con sus propias demandas y concepciones, su idioma, sus costumbres, sentimientos y mitos, su lógica y su temporalidad, reivindica sus derechos.

La múltiple combinación de etnias ha producido una realidad sumamente compleja, sin que ‘el mestizaje’ haya resuelto la dualidad originariamente planteada entre el español y el indígena. Mariátegui incorpora al indio como ‘sujeto de la revolución’, lo que permite visualizar en su pensamiento un marxismo con especial apertura a la tradición andina, considerando a la participación de las comunidades indígenas un elemento vital para la transformación del Perú.

Para Leopoldo Zea no existen pueblos “civilizados” y pueblos “bárbaros” o “salvajes”, sino pueblos formados por hombres concretos¹², entrelazados en sus esfuerzos por satisfacer sus peculiares necesidades. Hombres y mujeres de carne y hueso, expresados en cada uno de nosotros, protagonistas de la historia; los pueblos concretos que esperan justicia. Propone una nueva relación entre las culturas, que reconozca como base la mutua *comprensión*, de modo que sus discursos de excluirse y negarse entre sí, para ampliarse y agrandarse mutuamente. Recupera *la diversidad*, que lejos de hacer a los individuos más o menos hombres, los hace semejantes. Es el modo particular de ser hombres el que debe ser respetado.

Nuestra tarea –según Zea– será definirnos a partir de nuestro propio “logos”, asumiendo nuestra barbarie. En nuestra destrucción del espejo de Próspero, tendremos que hacer del “logos” dominante un instrumento de afirmación de nuestra existencia. En los pensadores americanos se ha desarrollado un aspecto poco tematizado por la tradición europea: la singularidad de lo concreto. En la cultura occidental, siempre fue un supuesto indiscutido la universalización de lo europeo. Así, la “civilización” se define a sí misma como un modo de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos (concebidos como entes naturales), justificado racionalmente. Se parte de una supuesta “distancia” entre sujeto racional y mundo, y entre sujetos racionales y pre-rationales. Hoy persiste la dificultad de definirnos como sujetos convivientes.

Para Arturo Andrés Roig el reconocimiento de la dignidad que es inherente al ser humano, es entendido como tarea que involucra principios básicos,

12 ZEA, Leopoldo. *El descubrimiento de América y su sentido actual*. México, FCE, 1992.

como: el perseverar en la existencia, deseo compartido con todo ser vivo, que en el ser humano se desarrolla como “amor a sí mismo” en sentido social; el hétero-reconocimiento como dimensión necesaria del auto-reconocimiento, la afirmación de la persona como valiosa en sí misma, la legitimidad de las prácticas que recuperen las voces de los oprimidos, avanzando hacia la vigencia de moralidades que construyan una sociedad más justa, libre e igualitaria¹³. Ello requiere la práctica de una “moralidad emergente”¹⁴, de resistencia y de reclamo ante la ética del poder. Es preciso asumir –además– como inherente a nuestra humanidad, la responsabilidad respecto a la naturaleza entera, que se constituye en una dimensión de la humanidad misma. Tanto el auto como el hétero-reconocimiento están relacionados con el trabajo, la propia identidad cultural y el ejercicio de los derechos del ciudadano.

América Latina –al serle la diversidad constitutiva de sí misma como tal¹⁵– se asume en tanto diferente y plural, y es ésta una vía para que el respeto a la humanidad que alienta en nosotros mismos y en los otros, sustente nuestra empiricidad histórica en una toma de posición axiológica liberadora.

La historicidad y polifonía del sujeto social se expresa en la intertextualidad (en sentido sincrónico y diacrónico), y el reconocimiento de su importancia es un camino de acceso a la comprensión crítica de la cotidianeidad.

La Filosofía Latinoamericana debe cobrar sustancial protagonismo en la construcción de la filosofía intercultural contemporánea, reflexionando desde el reconocimiento de nosotros mismos, desde la contextualización histórica de nuestras culturas, y desde la apertura a los otros. El respeto hacia el otro funda la posibilidad de superación del dualismo sujeto/objeto, soporte de toda relación de dominación.

El reconocimiento de las culturas y los sujetos reales es una exigencia ética. En tanto las culturas de origen no son entidades estáticas portadoras de

13 ROIG, Arturo Andrés. *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza. EDIUNC, 2002, p. 23- 53.

14 *Ibid.*, p. 16-19.

15 ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE, 1981, p. 19.

valores ontológicos absolutos y a-históricos, sino garantías de la realización libre de los sujetos que en ellas actúan¹⁶.

La conciencia de la propia contingencia, es condición de apertura a nosotros mismos y a los otros. El encuentro con otras concepciones culturales desestabiliza, descentra, lo que se constituye en posibilidad de generación de positivas incertidumbres¹⁷, si no pretendemos la deslegitimación de las diferencias mediante la universalización de una racionalidad, la nuestra.

El lenguaje, como complejo entramado de relaciones humanas, y camino para la construcción de la interculturalidad, posibilita la exploración de las conflictividades y pautas valorativas vigentes en los sujetos de las diferentes culturas, así como de los caminos de traducción e interrelación ente ellos.

La filosofía intercultural, planteada como actitud de apertura, implica una necesaria transgresión de fronteras y la problematización tanto intra como intercultural, basada en el reconocimiento de posibilidades de apertura que el diálogo genera, a través del intento de comprensión del otro, no sólo mediante la interpretación de la palabra escrita, sino también de la oralidad, y hasta del silencio y del gesto. Está transida por el requerimiento del diálogo y de la acción conjunta, que supera el afán de un desinteresado conocimiento de los otros y sus culturas. No contribuye a legitimar el ocultamiento de la desigualdad tras la máscara de la diversidad, en un mundo complejo y profundamente asimétrico. Es preciso luchar por el efectivo reconocimiento y la real vigencia del respeto a la humanidad, algo tan proclamado en los discursos contemporáneos y tan trabajosamente defendido por muchos de nuestros pensadores latinoamericanos.

Según Raúl Fonet-Betancourt, la filosofía en Occidente se organiza en cuatro paradigmas¹⁸:

16 FORNET-BETANCOURT, Raúl. "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", en *Utopía y praxis latinoamericana*, Venezuela, año 3, N° 5, 1998, p. 61.

17 PANIKKAR, Raimundo. "El imperativo intercultural", en *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*. Frankfurt, 1998. SCALABRINI ORTIZ, R., ob. cit. También en KUSCH, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires, Hachette, 1977.

18 FORNET-BETANCOURT, R. Seminario de Postgrado, Río Cuarto, ICALA, noviembre 2003.

1. *Ontológico*, sustenta a la filosofía occidental desde la antigüedad.

2. *De la conciencia*, paradigma de la subjetividad moderna, basado en la seguridad de lo que conocemos, en la certeza. Modo de estar cierto en el sentido del conocimiento. Pero hay otras culturas que no tienen conciencia del carácter definitorio de esa certeza.

3. *De la Historia*. En el reinado de la filosofía de la conciencia surge el de la Historia.

4. *Del lenguaje*. Al producirse el giro lingüístico, se replantean las preguntas filosóficas.

La Filosofía Intercultural trata de salir de esos paradigmas. El gran desafío es *cómo hacerlo*, abriendo una alternativa a la contextualidad vigente, la de la globalización. Desde América Latina, el autor se plantea la realización de una labor filosófica destructora, crítica de la “normalización de la filosofía” en un primer momento; y en un segundo momento, de recuperación de las alternativas filosóficas (lleven o no ese nombre) de nuestras formas de pensar, de producir saberes, y de transmitirlos.

En la interculturalidad cabe el disenso, y el diálogo como proceso de transformación, de mutación, de acompañamiento cultural. La Filosofía Intercultural es una filosofía de las relaciones constitutivas de la pluralidad. Pero las diferencias culturales (y las culturas mismas) son cambiantes e históricamente relativas. Según Fornet-Betancourt, la interculturalidad nos hace revisar el horizonte de lo que llamamos propio, nos requiere sacar a la filosofía de los límites de la disciplina filosófica, conversar entre integrantes de distintas culturas, enterarnos de cómo se validan los discursos desde ellas.

Xavier Albó, desde la lingüística y la antropología, sostiene que “el fortalecimiento de [la] identidad grupal cultural es el punto de partida indispensable para cualquier relación de interculturalidad positiva... [En especial entre]... los miembros de las culturas subordinadas [...]. Valorar lo propio, que los otros le rechazaban, es [...] el punto de partida [...]. Asentada la propia identidad hacia adentro, [...] es hacia fuera [...] actitud de apertura, respeto y acogida *hacia los otros*, que son distintos por provenir de culturas distintas [...]”¹⁹. Lo que puede

19 ALBÓ X. *Iguals aunque diferentes*. La Paz, CIPCA, 1999, p. 92.

aparecer como empecinamiento excluyente por parte de comunidades de pueblos originarios, es explicable desde la negación de valor a que se las ha sometido. Desde el propio auto-reconocimiento es posible reconocer a los demás, relacionándose de manera positiva con ellos. Pero, tanto la auto-identidad como la identidad de los otros son dinámicas y se irán gestando en procesos de distinta duración, a lo largo de la historia del grupo. Ello se hace más complejo, si tenemos en cuenta que “cada vez es más común pertenecer simultáneamente a más de un contexto cultural”²⁰, y que a un nivel pragmático, al interior de la cultura de cada grupo, hay “un amplio margen de intercambio o simbiosis entre lo heredado de la cultura ancestral y lo adquirido de cualquier otro origen, sin que por ello se vea irremediablemente amenazada la identidad del grupo...”²¹. Sin embargo, no será posible avanzar en las relaciones interculturales sin que simultáneamente sean disminuidas las asimetrías en el acceso al poder económico y político por parte de los diferentes sujetos socio-culturales.

Albó considera que existen tres campos fundamentales a ser abordados para favorecer la construcción de una interculturalidad positiva: los medios de comunicación social, el ordenamiento legal y el sistema educativo.

Fornet-Betancourt, al entender a la interculturalidad como movimiento de pensamiento alternativo, la concibe como propuesta programática para la transformación del mundo globalizado. Le reconoce un alto contenido utópico que demanda un compromiso decidido tanto teórico como práctico a favor de “una humanidad solidaria conviviente en muchos mundos”²². Por tanto, como una de sus dimensiones, la interculturalidad asumiría la práctica-política, con posicionamientos alternativos a la globalización y la desigualdad. Ello se sostendría en el reconocimiento de la pluralidad contextualizada de distintas prácticas de la razón que pueden y deben entrar en relación entre sí a través de un continuo esfuerzo de traducción, para lo que se requiere el ejercicio del descentramiento. Por ello

20 *Ibid.*, p. 75.

21 *Ibid.*, p. 79.

22 FORNET-BETANCOURT, R. "Filosofía intercultural" en SALAS ASTRAÍN, Ricardo (Coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano*. V. II. Santiago de Chile, USACH, 2005, p. 401.

propone el “desarrollo de una hermenéutica de la alteridad que parte del reconocimiento del ‘extraño’ como intérprete y traductor de su propia identidad, [y]...hace del trabajo hermenéutico un proceso de intercambio de interpretaciones...una tarea de comprensión participada y compartida entre intérpretes...porque...la comprensión profunda de lo que llamamos ‘propio’ o ‘nuestro’, es un proceso que requiere la participación interpretativa del otro”²³. Entonces la interculturalidad se plantea como “una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de re-aprendizaje y de reubicación cultural y contextual...una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la ‘propia’, para leer e interpretar el mundo”²⁴. Fornet-Betancourt comparte esta convicción con varios de los pensadores mencionados en este trabajo, en especial con Arturo Roig, quien sostiene la necesidad de reformulación epistemológica de la filosofía, cuestionándola desde perspectivas interculturales. Sin embargo, Fornet-Betancourt no acuerda con la posibilidad de construcción de *una* filosofía intercultural porque entiende que la misma encerraría una riesgosa limitación de su potencialidad, sino que brega por “una configuración intercultural de formas contextuales de filosofar”²⁵.

Yamandú Acosta sostiene que la superación de un universalismo excluyente de la diversidad u ocultador de la misma bajo postulados homogeneizadores, es posible y necesario mediante la construcción de una alternativa de “universalismo incluyente, respetuoso de la heterogeneidad, que haga lugar a todas las particularidades de forma que...la multiculturalidad no...[sea] resuelta en la monoculturalidad como pretendida superación de la diversidad, sino en la armonía de la interculturalidad”. En esa perspectiva ubica las propuestas de Fornet-Betancourt, y adecuadamente –a nuestro entender– señala que las mayores dificultades de las mismas residen “más en el *cómo* que en el *qué*, dificultades que

23 *Ibid.*, p. 406, 407.

24 FORNET-BETANCOURT, R. “Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente”, en *Erasmus*. Río Cuarto, ICALA, año V, n° 1/2, 2003, p. 178.

25 *Ibid.*, p. 197.

seguramente deben potenciarse en un proyecto de interculturalidad que exceda los márgenes de la filosofía...”²⁶. Si la interculturalidad encierra una pretensión liberadora, no es posible obviar en el desarrollo de sus propuestas, el tratamiento de las profundas asimetrías económicas, sociales y políticas que en el contexto de la actual globalización tienden a profundizarse y las implicancias de las mismas en las posibilidades reales de participación de los diferentes sujetos sociales.

Es preciso desocultar y negar legitimidad a toda relación que se plantee en términos de dominación, o de asimetría. Por ello es necesario desarrollar actitudes reflexivas y críticas, reforzando la autoestima desde el reconocimiento de una identidad personal, social y política que ineludiblemente se construye desde una cultura de origen, asumida como propio punto de partida histórico. Este posicionamiento implica asumir también la importancia del esfuerzo de descentramiento de sí, capaz de generar la reflexión autocrítica y el respeto.

Para ello no deben ser obviadas:

–La constante referencia al contexto en que ocurren las situaciones en que se comprometen los sujetos interactuantes,

–La concepción de la realidad sociocultural como red dinámica de sentidos –en siempre inconcluso proceso de construcción– que requiere el permanente esfuerzo compartido de interpretación,

–La imposibilidad de una práctica real y efectiva de normas, aun cuando sean absolutamente legítimas, si el consenso en torno a su validez no se construye mediante un proceso de participación de los sujetos por ellas implicados,

–La demanda de que la norma sea sostenida por una necesidad moral de vigencia intersubjetiva, desde el reconocimiento de las más profundas implicancias de la alteridad y el respeto.

La realización de rigurosos esfuerzos de interpretación de los rasgos más significativos de las diversas identidades culturales, es un camino para desarrollar el entendimiento de lo que significa la práctica de la igualdad de derechos por parte de las personas criadas en formas culturales diferentes.

26 ACOSTA, Yamandú. *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*. Montevideo, Nordan-Comunidad, 2005, p. 20.

Cada una de las culturas, será entonces el punto de partida desde el cual sea posible reconocerse según cada caso, como suelo sobre el cual encarar desde cada uno y su intrínseca relación con los otros, una tarea de construcción de acuerdos que se sostengan en principios de justicia, de equidad y de solidaridad.

Los problemas de convivencia entre sujetos formados en diferentes culturas y de éstas entre sí requieren explicitar, y hacerse cargo de los prejuicios y resistencias que impiden reconocer la validez de concepciones y criterios diferentes, a fin de que puedan acordarse caminos de trabajosa superación de esos obstáculos, así como también ejercer una libertad responsable y tomar posición ante situaciones conflictivas que impliquen el desconocimiento de la dignidad de la persona, o la vulneren.

La interculturalidad aparece como propuesta de posibilidades de concebirse como sujeto de respeto por parte de sí mismo y por parte del otro, y al mismo tiempo, de crecer en la auto-superación y en la comprensión de ese/os otro/s. En este sentido, el ejercicio de una hermenéutica crítica nos parece un interesante instrumento de construcción de perspectivas.

Aunque la construcción de posibles criterios de validez del diálogo reñiera a un sentido utópico, en el plano de la concreción social de los discursos, ese diálogo se practica tensionado por el ejercicio de múltiples formas de poder en que se gestan y reproducen las desigualdades. Por eso no es posible excluir la problematización acerca de los sujetos, las culturas, las sociedades, las relaciones de poder, las desigualdades generadas y los valores y principios implicados.

Luis E. López sostiene que la noción de interculturalidad (surgida en Latinoamérica juntamente con la de bilingüismo, como reconocimiento de la lengua materna de las comunidades aborígenes) no responde aún a la complejidad de la cuestión en esta región²⁷. Y en este sentido se pronuncian también Fernet-Betancourt, Roig, Acosta y Ricardo Salas Astraín²⁸, entre otros. A pesar de los avances realizados

27 LÓPEZ, Luis E, "Interculturalidad y educación en América Latina: lecciones para y desde la Argentina", en Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. *Educación intercultural bilingüe en Argentina. Sistematización de experiencias*. Buenos Aires, 2004, p. 450-453.

28 SALAS ASTRAÍN, Ricardo. "Educación intercultural, profesores de educación media y contextos urbanos. Reflexiones desde la experiencia chilena", en AMEIGEIRAS, A. y E.

en programas ministeriales que atienden la educación intercultural bilingüe, se hace especialmente notorio el recorte de la temática, lo que hace necesario un permanente trabajo en torno a estas cuestiones para su fortalecimiento.

Consideraciones finales

Algunas de las ideas fuertes que se hacen presentes con insistencia en el recorrido realizado, y que se constituyen en fundamento de las perspectivas interculturales en desarrollo hasta el momento podrían sintetizarse en:

a. El respeto de la dignidad de la persona y de su libertad deben sustentarse en la práctica de la justicia.

b. Las luchas por el reconocimiento de sí como sujetos sociales e históricos de derechos implican la solidaridad con la humanidad toda, pero especialmente con quienes ocupan posiciones subordinadas que cercioran sus posibilidades.

c. La diversidad es constituyente de nosotros mismos como latinoamericanos; lo que nos requiere una práctica de permanente desocultamiento de prejuicios y discriminaciones, así como de reflexión sobre nuestra cotidianidad y nuestras relaciones con los otros.

d. La valoración positiva y el reconocimiento de la importancia de la complejidad y conflictividad presentes en la cotidianidad, como dimensiones constitutivas de nosotros mismos en tanto sujetos históricos concretos, capaces de no quedar invisibilizados tras estereotipos funcionales al ejercicio de formas de dominación.

e. La urgencia de asumir la necesidad de analizar críticamente y de actualizar las propuestas de construcción de la interculturalidad, a fin de que sean abarcadoras de los aspectos más conflictivos de la complejidad latinoamericana.