



**UNIVERSIDAD
DEL AZUAY**

Departamento de Posgrados

Maestría en Estudios de la Cultura

La interculturalidad como fundamento filosófico y desafío de una
experiencia universitaria

María Cecilia Andrade Polo

Dr. Carlos Rojas Reyes

Cuenca – Ecuador

2004

INTRODUCCIÓN

Importante y provocativa ocasión constituye la globalidad para tratar los asuntos que actualmente comprometen a los seres humanos. El contexto compuesto y grandemente determinado por este fenómeno, batalla por imponerse definitivamente como globalización porque no solo tiene viejos imposibilitantes que han despertado de su estado de latencia, sino porque bien sea previniendo o, contestándola, ha encontrado así mismo, importantes antagonismos. En este sentido el panorama contextual de la humanidad está compuesto entonces por una mundialización del conflicto que se libra entre la globalización neoliberal totalitaria que busca imponerse sobre cualquier vieja resistencia y, el creciente sentimiento y posición política y ética de antiglobalización.

Teniendo presente esta realidad y buscando aportar no solo en la antiglobalización sino en el establecimiento de fronteras y definiciones que demarquen lo que podría ser un nuevo pensamiento crítico, presento este trabajo. Como se comprenderá, no se trata de ninguna manera de ser un pronunciamiento definitivo, sino un ensayo, un estar presente en la discusión, una invitación a robustecer espacios de debate en torno de ideas y reflexiones fruto de un trabajo pionero universitario alumbrado por la filosofía de la interculturalidad que la postulo como uno de los componentes y vertientes de una nueva calidad de humanismo en medio de un renacimiento.

La persistente labor de imposición del pensamiento único, la obligada metamorfosis que pervierte las dimensiones humanas a un simple artículo mercantil tratando de subordinar toda elaboración, construcción y calidad social, política y cultural a conocidas determinaciones geopolíticas del holding que gobierna al mundo, inducen también a asumir actitudes y acciones que no solo signifiquen una oposición y resistencia, sino también una creación de localizaciones de pensamiento no globalizado o, des-globalizado.

En esa medida este trabajo es una redacción no solo de reflexiones sino de experiencias vivenciales en la Escuela de Educación y Cultura Andina –EECA- de la Universidad Estatal de Bolívar, que desde inicios de la última década del siglo XX, viene dinamizando algunas iniciativas desde el mundo de las culturas indígenas, cuyos discursos fueron concebidos primero, como paradigmáticos, como poseedores de una sustancial crítica y propuesta alternativa al orden general y global, luego y como interlocutores de un diálogo entre culturas indígenas y con la cultura occidental en sus diversidad de expresiones, como sustancial componente y fuente de perspectivas integrales junto con la necesidad de varias calidades socio políticas de equidad, de la construcción de una nueva y distinta calidad de Humanismo, mismo que además de las antedichas características, vería la luz desde una relación de reciprocidad con la otra parte de la naturaleza.

La experiencia universitaria de esta escuela nace al calor del renacimiento indígena que se viene expresando al interior contradictorio de las luchas por la tierra y desde el despertar teológico de la liberación de sus visiones cósmicas sagradas que a continuación se expresaron en el Levantamiento del Inti Raymi. La dinámica interna de diversas corrientes ideológicas del actual movimiento indígena detienen pero en cambio, mantienen presente y latente sus posibilidades de contribución a la construcción de otras entidades, puntos de vista, calidades, y proyectos tradicionalmente desechados, temidos, discriminados hasta ahora y en especial en lo que ha sido el Estado Nacional.

El agotamiento de la modernidad, el creciente repudio al neoliberalismo y la cada vez más nítida controversia mundial sobre el significado y diferencias que portan los proyectos y reflexiones posmodernas hacen que se tomen en cuenta la dinámica de las

identidades –nacionales, culturales y de los géneros– realidad profundizada por la formidable nueva oleada migratoria que desestabilizándose así todo el viejo orden mundial, sus ideas, instituciones y reflexiones cognitivas ilustradas, como también las estrategias nacidas luego de la segunda guerra y el bipolarismo instaurador del desarrollismo y su división en tres mundos jerárquicamente establecidos.

La crisis de meta discursos, de proyecciones utópicas confirmada por el hundimiento de los Estados de socialismo burocráticamente existentes ha sido el otro elemento productor de este contexto aludido y de la emergencia de la recuperación y re-creación de símbolos y sentidos que hoy aunque atropelladamente, sacuden el mundo en y frente a la globalización. Material fundamental que esta experiencia universitaria ha tomado como su marco para definir que la interculturalidad componente de otra calidad de humanismo, puede servir para aplicar una redefinición cognitiva atendiendo a la perspectiva fuera de las imposiciones de la eficacia mercantil cernida sobre el mundo académico y científico. En la búsqueda de aprendizaje de esta realidad, de la nueva crítica y de los caminos de las culturas con su racionalidad propia, espero que este trabajo sea un instrumento que reúna, recuerde, evalúe y ayude a avizorar lo que nos reta este tiempo-espacio.

El trabajo tiene dos partes. La Primera es una reflexión teórica sobre el inmenso, a veces ambiguo y no pocas veces preciso y concreto pero nunca agotado concepto de cultura. A continuación paso a tratar de mostrar las diferencias de realidad en las relaciones entre culturas que van desde la pluri, multi e interculturalidad y sus diferentes conceptos en sus espacios, intereses, y proyectos hasta proponer el concepto de la autora de este trabajo.

Viene luego una reflexión mía sobre las conceptualidades de Josef Estermann, y más, sobre Raúl Fornet-Betancourt que me permiten enlazar la realidad y la actualidad de ese singular debate con la experiencia y las perspectivas de la escuela universitaria en donde laboro y que me ha inspirado a hacer este trabajo.

En la Segunda Parte, me refiero al medio y al tiempo en el que nació la escuela de Educación y Cultura Andina, el mundo de las culturas indígenas y su renacimiento y levantamiento, desde donde se propuso

la noción de interculturalidad en nuestro país. Me remito a continuación a analizar el proceso académico de la escuela y sus concepciones, componentes y realidades en general. Finalmente expreso el estado de la cuestión académica a través de los debates principales que nos han centrado a lo largo de más de una década y que aunque los presento, por razones de exposición, de una manera puntual, en la realidad han sido tomados y tratados en un orden concreto y según las demandas y prioridades de esta escuela en sus avatares humanos e institucionales.

Termino con esta serie de debates y la tesis misma, con la discusión sobre la pedagogía que es el concentrante y “primer motor” del conjunto del espacio-proyecto Escuela de Educación y Cultura Andina-EECA, porque creemos que la idea-fuerza imprescindible para trazar otras creaciones que finalmente nos devuelvan dignidad y felicidad a los humanos – que es de lo que se trata- constituye un caminar de aprendices.

Pretendo haber caminado en esta experiencia, y fortalecida por mis compañeras y compañeros, sean alumnos y colegas profesores, creo que hemos dejado huellas de unos primeros pasos....

PRIMERA PARTE

¿Y QUE ES LA CULTURA?

A partir del origen de la cultura -no necesariamente de su elaboración conceptual- que a mi juicio es la conciencia de la distinción del ser humano con respecto a la naturaleza, el modo en que se ha hecho cultura, en relación a como ha manejado esta distinción con la naturaleza, ha sido un elemento determinante en la elaboración del concepto y por tanto en la construcción de las culturas.

De una parte, la cultura ha sido una construcción social enfocada como separación progresiva, llegando inclusive a ser opuesta a la naturaleza. El antropocentrismo como concepción básica, tiene un fuerte origen judeo-cristiano, se refuerza en la primera y segunda modernidad y llegando a tener su más alta expresión precisamente en el mundo occidental globalizado. El nivel de separación ha llegado a un punto tan profundo, que ha sobrepasado los límites de las concepciones del occidente mismo, cuando que ven en la naturaleza una simple fuente de recursos, como algo a lo que hay que enfrentar y de cuyas manifestaciones hay que protegerse porque incluso atacan contra el orden cultural. Este tratamiento cultural antropocentrista ha significado una cada vez mayor liquidación de la naturaleza en nombre de la cultura, cuestión que pone en riesgo la supervivencia de la cultura misma, de la especie humana y de la propia naturaleza.

Pero la humanidad también podría haber concienciado esta distinción sin que implique un nivel de separación tan profundo y una especie de desnaturalización de la conciencia de la condición natural del ser humano como especie. De hecho han habido culturas cuya percepción de distinción del resto de la naturaleza no ha implicado dejar de concebirse parte y en unidad con ella, -las culturas más ligadas a la tierra, incluso la conciben como madre- y cuyo ordenamiento y fundamento filosófico, más bien les ha llevado a ordenamientos sociales y culturales basados en una concepción de unidad natural del ser humano-naturaleza integrados en un cosmos vivo.

Ahora bien, la idea de la cultura, pensada desde el punto vista que fuere, y como construcción social contiene necesariamente un determinado modo de vida y de relación con la naturaleza, más allá del debate sobre los conceptos que evocan unidad, distinción o separación. En ese sentido "...la cultura transfigura la naturaleza, pero es un proyecto al que la naturaleza impone límites estrictos. La palabra cultura contiene en sí misma una tensión entre producir y ser producida..."¹

La noción de cultura, tan usada para explicar los procesos de la humanidad en diversos órdenes, es de las que más ha variado a partir de las concepciones y enfoques que la han tratado. La propia Antropología, cuyo objeto de estudio, constituye la cultura, ha desarrollado muchos y diferentes conceptos, y ha sido y continua siendo asunto de debate en la ciencia social, mientras en el lenguaje común ha sido usada con contenidos diferentes. Guerrero señala que sólo hay acuerdo en que se trata de un concepto polisémico, "... con cultura se habla de diversidad de cosas, se nombra con ella diferentes realidades, se le asigna distintos significados."² Estas diferencias conceptuales tienen que ver con las concepciones del mundo y con los intereses desde donde ha sido pensada.

Ciertamente concebida desde tan diversas miradas, pero siempre en el concepto cultura, está presente la idea de una confluencia en torno de elementos que hacen afines a unos seres humanos con otros, prácticas, usos, costumbres, valores como en el caso de los conceptos

¹ EAGLETON, Terry, *La Idea de Cultura. Una mirada Política sobre los Conflictos Culturales*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 16

² GUERRERO, Patricio, *La Cultura*, UPS-Abya Yala, Quito 2002, p.12.

provenientes de la antropología, ya sea que la afinidad venga dada por una época y territorio, o por tener elementos comunes como élite o como pueblo, o también por una actitud frente a uno de los hecho organizadores de la sociedad, como en el caso de la cultura de la política, de la democracia, del diálogo, de la paz, etc., etc.

Entonces, además de coincidir en lo polisémico del concepto de cultura, el otro elemento común es la mirada como agrupamiento humano alrededor de aspectos que identifican -aunque sean diferentes- los niveles de profundidad y las calidades de identidad que estos proponen- acorde con la concepción que los plantea.

Así cultura ha sido entendida contradictoriamente como civilización y también como su contrario, es decir para caracterizar a los pueblos 'incivilizados'. Eagleton toma a Young, para afirmarlo: Cultura "es una palabra verdaderamente incongruente, enfrentada consigo misma... sinónima de la tendencia general de la civilización occidental, pero también contraria a ella"³.

En efecto, si en principio la idea de cultura evocaba al cultivo de la tierra y por ende la idea de ruralidad, más tarde se transmutó en cultivo del espíritu, pero entendido este como actividad elevada, y elevada en el sentido de alejada de la tierra, es decir como abstracción. Señala Eagleton refiriéndose a la cultura que "... La palabra registra dentro de su desarrollo semántico, el tránsito histórico de la humanidad, del mundo rural al urbano, de la cría de cerdos a Picasso, de la labranza del campo a la escisión del átomo... pero la inversión semántica también resulta paradójica: las personas cultivadas acaban siendo los habitantes del medio urbano, mientras que los que realmente viven labrando el campo no lo son."⁴

He aquí una forma de concepción cultural de lo espiritual, que nació diferenciada y diferenciándose de aquellas cuya actividad espiritual no viene de la separación sino más bien de la unidad con lo terreno⁵, y

³YOUNG, Colonial Desire, citado por EAGLETON Terry, *La Idea de Cultura*, Op. Cit.

⁴ EAGLETON, Op. Cit., p.16

⁵ Un ejemplo de estas otras culturas es el que señala Estermann: En el mundo andino se "considera al universo como un conjunto integrado de relaciones, dentro de un orden de

que por tanto la cultura -si asumiéramos la definición como sinónimo de civilización y cultivo del espíritu- tampoco sería exclusiva de occidente, como la cultura frente a las culturas que supuestamente no cultivaron entonces el espíritu, existiendo otras maneras de cultivar el espíritu integradoras de la totalidad de la vida, y que no implican estar fuera de la ruralidad, constituyendo su espacio preciso, y condición.

Para cimentar mejor esta noción de cultura, retomo a Eagleton: “Como sinónimo de ‘civilización’ el término ‘cultura’ formó parte del espíritu de la ilustración con su culto al desarrollo secular y progresista.”⁶ . Pero este mismo autor demuestra como a partir del siglo XIX, cultura pasó a ser el antónimo de civilización. Cuando precisamente todos los atributos del refinamiento, del conocimiento científico, del arte, de la vida urbana e industrial, en suma todo lo que entonces se consideraba superior a la barbarie, o un mejoramiento frente al tiempo pasado, era asunto de la civilización, y lo que no había evolucionado, o por lo menos las prácticas que quedaban fuera de la norma occidental, tenderían a enfrentarse con las prácticas que la contrarían, con los modos y modales de vivir de otros pueblos, y sus culturas.

Pero también la cultura ha sido vista, como la posibilidad del desarrollo de valores para enfrentar los errores y decadencias de la civilización. Otros han diferenciado cultura y civilización, haciendo referencia, con la primera, al progreso del intelecto y el espíritu (superiores, distintos y distantes de la materialidad) y con la segunda, a los asuntos materiales de la vida humana.

Hasta hoy, cultura y civilización, tanto en el mundo de la ciencia social, como en el lenguaje común, han sido nociones imprecisas, tratadas ya como opuestas, similares o equivalentes. Así se ha hablado de civilización para referirse a pueblos con identidad común, (por ejemplo se dice civilización babilonia, civilización inca, etc.) y también para erigir a occidente como el modelo de oposición y

correspondencia y complementariedad. Esta relacionalidad es algo ‘sagrado’ que refleja lo divino; la relacionalidad es, en el fondo ‘religiosidad’ (‘conexión’) . Para el runa andino, lo divino no es algo totalmente distinto del mundo de la experiencia vivencial (‘profano’), sino su dimensión sagrada y espiritual. (ESTERMANN, *Filosofía Andina*, Abya Yala, Quito, 1998), p.262

EAGLETON, Op Cit., p. 22

dominio a los otros pueblos y sus modos de vivir. Sin embargo, estas ambigüedades terminológicas, no ocultan el asunto central, que ha propuesto y consolidado las consideraciones de superioridad e inferioridad que propone con mucha más precisión la idea de “cultura universal”.

Esta noción de universal es determinante, para la comprensión de los intereses que han estado en el fondo de las nociones de cultura. Pues, el universalismo es el legitimador del dominio del sistema mundo del capital, imponiendo la razón occidental, como la razón universal. De esa matriz, nacen afirmaciones como la de la existencia de culturas inferiores y superiores, que deben preocuparse del avance material para la sobrevivencia propia y de quienes tienen posibilidades de dedicarse a la intelectualidad y elevación espiritual, es decir la cultura popular, y una cultura elitista. Por otra parte y dado el dominio de occidente habrían también pueblos y naciones culturalmente inferiores, aquellos cuya producción simbólica es diferente de la occidental. Así la idea de cultura se liga al arte y al conocimiento, pero desde otra mirada también puede vérsela ligada al folklore y a la sabiduría antigua de los pueblos, a la que occidente se refiere anteponiéndole como prefijo etno, para distinguirla de la “verdad científica”. Así se niega o desvaloriza las simbolizaciones, representaciones, valores, creaciones intelectuales, y artísticas de las culturas no occidentales.

Por otra parte, la existencia de una realidad de convivencia de culturas diferentes, plantea relaciones que las contraponen, las funden, las modifican. El universalismo cultural y el dominio socio político han permitido hablar de cultura y cultura popular, con su tan característica diferencia.

En este marco, resulta fácil establecer que la necesidad de consolidación del estado nacional creó la noción de “cultura nacional”. Pero en América Latina y en la misma Europa, esta resulta la confesión de que una cultura se sobrepuso sobre otras. La “cultura nacional” es una construcción teórica política que sustenta el ejercicio del dominio a través del estado “nacional”, que no ha sido sino una representación uni-nacional, uni-versal en oposición y como control de las realidades socio culturales no occidentales, no modernas y vividas por los sectores humanos tradicionalmente empobrecidos.

Esto nos remite a reflexionar sobre la categoría de eurocentrismo como una concreción y refinamiento del concepto de etnocentrismo pues "...el conjunto de objetivaciones históricas de la acción humana que denominamos cultura, no se encuentra anclado en competencias trascendentales de la especie, sino en relaciones de poder socialmente construidas que han adquirido un carácter mundial y que están sometidas a un proceso complejo de transformaciones históricas. La cultura no es entonces, el indicativo del nivel de "desarrollo" estético, moral o cognitivo de un individuo, de un grupo o de una sociedad, sino, como lo afirma Wallerstein, un 'campo de batalla ideológico' del sistema-mundo"⁷. El sistema-mundo que supone el eurocentrismo se dinamiza a través de los conceptos ideológico políticos de "historia universal" como los sucesos trascendentales de la "cultura universal" y sus "madres patrias" enseñando su conocimiento científico "universal" no solo a los países de bárbaros sino a los actuales países del "tercer mundo" o mundo "subdesarrollado".

Para la ciencia social y en particular para la antropología, la categoría cultura nace de la necesidad de estudiar al otro, desde la mirada de la razón y la ciencia funcional a la necesidad del control social para el ejercicio del dominio. El etnocentrismo se manifiesta en las teorías antropológicas apoyado en la superioridad intelectual que garantiza el ejercicio de la razón, para la producción de un conocimiento tenido como verdadero y universalmente válido. De todas maneras, las confrontaciones para conocer al otro, el conocimiento de países coloniales, y pueblos no occidentales en general, llevó a la antropología al reconocimiento de una serie de valores y conocimientos en culturas no occidentales, que han conflictuado y modificado la percepción sobre las otras culturas. Sin soslayar la crítica al etnocentrismo constructor de imágenes prejuiciados por el afán de dominio, es necesario señalar la importancia del debate al respecto y se están desarrollando posiciones muy críticas del etnocentrismo como universal cultural.

⁷CASTRO GÓMEZ, Santiago, Teoría tradicional y Teoría Crítica de la Cultura, en *La Reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*, Castro Gómez Santiago (editor), Instituto Pensar, Centro Editorial Javeriano, Bogotá, 2000, p. 100

Entre las preocupaciones fundamentales de la ciencia social, se plantean “los límites de la idea de “estudiar” al subalterno”⁸, como lo señala el grupo latinoamericano de estudios subalternos y la crítica de Said a las ciencias sociales y a la antropología en particular, en cuanto la cultura sigue siendo una construcción desde afuera, sin el nativo, el indio, las mujeres, los homosexuales, etc., que no incluye la mirada propia, la filosofía que le permita el acceso cognoscitivo a esas culturas. Señala así que el punto de vista nativo -del otro- “...no es un hecho sólo etnográfico.....es en gran medida una resistencia controversial, prolongada y sostenida, a la disciplina y a la praxis de la antropología misma, como representativa del poder -de afuera-“⁹

Por otra parte, desde los llamados otros, y en el seno de la ciencia social, hay corrientes en debate y búsqueda de un pensamiento que pueda ayudar a comprender la pluralidad y la diversidad cultural. Hay una urgencia por construir nuevas nociones teóricas. Marco Tulio Méndez plantea que “...los modelos para el análisis de la cultura son defectuosos, inconclusos. Es hora de romper con ellos y con el modelo de pensamiento que los sustenta: el modernismo. Es tiempo de repensarnos, de ver hacia atrás en busca de las respuestas que evidentemente no puede generar el presente, y que el progreso ha demostrado ser incapaz de lograr en un futuro”¹⁰. Esto implica una profundización de la crítica a las ciencias sociales en lo que tiene que ver con el estudio del contexto del que se enuncia, sino de las limitaciones de orden epistemológico y ético con los que se procede a conocer al otro en una continuidad colonizadora.

Con estas consideraciones resulta evidente que no existen culturas superiores ni inferiores, aunque es importante señalar que no sólo existen culturas diferentes, sino que su naturaleza histórica, dinámica y cambiante, las hace transitar por momentos de generación, auge y degeneración. Y esto tiene que ver directamente con la riqueza o pobreza de creación y desarrollo de valores en todos los órdenes de la convivencia humana.

⁸CASTRO GÓMEZ, Santiago (coordinador), Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos en *Teorías sin Disciplina*, Edición de Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta, México, 1998. p. 1

⁹ SAID, Edward, Representar al Colonizado en *Cultura y Tercer Mundo*, Beatriz González (comp.), Editorial Nueva Sociedad, Venezuela, 1996, p. 49

¹⁰ MENDEZ, Marco Tulio, La Estética Posmoderna, Artículo 9, en *Hipertextos N. 7*, Agosto/Diciembre 2003, www.Hiper-Textos.

Regresando a lo señalado inicialmente, sobre las diversas miradas de la noción cultura, y en otro orden de cosas, Eagleton critica los conceptos antropológicos de cultura, por ser imprecisos; señala que su idea central de definir cultura como forma de vida, puede resultar al mismo tiempo demasiado amplia y demasiado estrecha. Efectivamente la forma de vida de un grupo tal, tomando uno de sus aspectos, como la profesión, un modo de hacer determinada actividad, de expresar sentimientos, o de comprender procesos, resultaría demasiado estrecha para explicarse como cultura, pero en cambio si se abarca una forma vida demasiado amplia y diversa, resultaría vacía y difícil de proponer los límites que definen a esa cultura. En ese sentido la referencia a cultura empresarial, cultura organizacional, cultura musical, cultura de género, resultaría pobre y ambiguo para calificar a una cultura. De otro lado elementos de lo que podría ser una cultura de género o una cultura empresarial, pueden encontrarse en realidades locales y temporales distintas que agrupen desagrupe y reagrupen a grupos humanos desde distintos aspectos de su identidad.

El mismo lenguaje científico para el análisis social también ha utilizado varias entradas para caracterizar a las culturas, así en un mismo país o grupo humano, se ha hablado de diferencias culturales étnico-nacionales, de culturas rurales y urbanas, de culturas marginales, de diferencias culturales generacionales, etc. Algunos teóricos han intentado llamar subcultura a estos conjuntos humanos con prácticas de vida y modos de representación y simbolización particulares, pero parece no haber un fundamentación suficiente para definir los límites que las determinen como tales; al parecer se trata de diferentes entradas para caracterizar a las diversas culturas y a su dinámica.

Habría que sumar a esto la dinamia y la movilidad social, que crea y recrea incesantemente identidades valores culturales, y sus simbolizaciones en un mundo complicado con la presencia expresa de nuevos separatismos, y sujetos que responden a ello, como el lesbiano, el gay, el feminismo y multiculturalizado por el peso de la comunicación y la migración. Todo lo cual, más allá de una prisa por encontrar una mejor conceptualidad nos coloca ante la urgencia de construir una forma de relacionalidad, que permita aproximarnos con los otros y con sus parecidos, para un enriquecimiento de la condición humana fuera de las consideraciones de dominio y de aceptación del mismo.

No creo que el concepto de cultura sea únicamente ambiguo sino que es una creación diversa que por ser tal, nos permite entender al otro como diferente, a quien no podemos encasillarle atrapado en determinado concepto, más aun cuando los determinantes de su identidad son diversísimos, pueden ser hasta contradictorios y desde luego son cambiantes. En ese sentido Mires acota que una cultura es “... un momento de tránsito entre una forma de ser y otra.... Alguien puede adscribirse a múltiples culturas..... Si alguien renuncia a una cultura entra en otra”¹¹

Si las culturas son dinámicas entonces siempre están en tránsito por lo cual, su concepto debe reflejarlo correspondientemente a menos que haya crisis, pero ello es la comprobación de esa dinámica de transitoriedad. La noción de una nueva interculturalidad podría contribuir para dinamizar los mundos culturales en su diversidad pero en la dirección de asumir el desafío de enriquecer nuestra condición humana.

¹¹ MIRES, Fernando, *Civilidad: Teoría Política de la Posmodernidad*, Trotta, Madrid, 2001, p. 132

SOBRE LAS RELACIONES ENTRE CULTURAS

La interculturalidad es una palabra general que expresa un hecho o la realización de relaciones entre culturas. Así como la pluriculturalidad constituye una constatación de la realidad de la existencia de varias culturas, lo mismo es la relacionalidad entre culturas o, interculturalidad.

En este primer sentido, “La interculturalidad es una de las calidades de la vida.....una cotidianidad relacional de los seres humanos...”¹² Sin embargo, proyectivamente buscamos comprender y construir una calidad de relaciones entre culturas o interculturalidad que de cuenta de que esta relacionalidad es “...expresión de que la vida es una concurrencia de la diversidad y de sus múltiples maneras de establecer una relación, combinación y articulación a través de diferentes procesos dialécticos.”¹³ Esta interculturalidad constituye otra calidad de relación porque “...en dicho diálogo se confrontan racionalidades filosóficas que, precisamente por ser siempre contextualizadas e ‘inculturadas’, llevan en sí mismas una carga histórica propia y específica que necesariamente las separa; pero que, por otra parte, representa justo aquello que cada una debe o puede transmitir a la otra.”¹⁴

Por eso es adecuado señalar que entre culturas han ocurrido sucesos de múltiple índole y calidad. “Es en este nivel que podríamos decir que siempre ha existido interculturalidad, *esa* interculturalidad,

¹²CÁCERES, Milton, Interculturalidad y Democracia, en *Revista Estudios Interculturales EECA*, No.2, Escuela de Educación y Cultura Andina-UEB, Guaranda- Ecuador, 2000, p.26

¹³Ibid., p.27

¹⁴FORNET- BETANCOURT, Raúl, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Col. Palimpsesto, Descleé de Brouwer, Bilbao-España, 2001, p. 35-36

determinadas calidades históricas de interculturalidad...”¹⁵ Entre culturas, en cualquier época y parte del mundo, se han producido guerras – y quizá de las más desgarradoras y vergonzosas- acuerdos, desacuerdos, negocios, relaciones de dominio, relaciones de cooperación, préstamos, adaptaciones, copias, hermanamientos, fusiones, aprendizajes, encuentros y desencuentros.

Ahora bien, situándonos en la realidad diré que no es posible hablar de una sociedad sin referirnos a los valores que constituyen una cultura, como tampoco es posible la reproducción de valores sin una socialidad, aunque un sistema de valores culturales no corresponda necesariamente con una sociedad. Una misma sociedad constituye no solo un entramado de relaciones sino un conjunto conflictivo o no, de sectores con sus respectivos intereses de clase y valores algunas veces concordantes, otras antagónicos, beligerantes, como divergentes entre sí. Por eso, el interior de una “sociedad nacional” constituye ese entramado de relaciones más o menos conflictivas en donde la calidad de lo dominante es una simbólica que expresa y reproduce el dominio material y que se resume en lo que se denomina “cultura nacional”. Es en este estricto sentido que puedo traer a colación que “La cultura de una sociedad es lo que hace de ella una sociedad”¹⁶, aclarando necesariamente que casi siempre, como en nuestro caso, esa cultura autodenominada “nacional” es dominante sobre otros tipos de socialidades y culturas-nación: es la subordinación ante determinados

símbolos culturales, lo que ha ido constituyendo una sociedad. Un país como el nuestro casi no se concibe a sí mismo como sociedad sino a través del culto a los símbolos impuestos, de determinada cultura. De ahí el rol destacado de la religión y toda otra entidad jerárquico simbolizante, en la constitución del civismo como representación de determinados constitutivos sociopolíticos.

Entonces se puede constatar que en la realidad existen socioculturalidades diversas, situaciones en distintos tiempos, existencias en diferentes procesos, entramados humanos con dinámicas propias y contradictorias, creaciones en diferentes direcciones, mucho de lo cual así como puede subsumirse, puede

¹⁵ CACERES Milton, Op. Cit., p. 26

¹⁶ FORNET-BETANCOURT, Op. Cit., p. 222

también aparecer como absurdo, como estorbo pero también como probable, posible, aprovechable y compatible.

Así en la llamada sociedad y cultura nacional “ecuatoriana”, p. e. coexisten sectores socialmente diferentes, junto o a través de diversas culturas y culturas que se expresan socialmente, entre las cuales se han producido y se producen, como dije, una compleja dinámica, multiplicidad de relaciones a la que de una manera general puedo denominar, proceso o dinámica intercultural. En efecto, en nuestro país se produce un proceso intercultural de encuentro y desencuentro, de hostilidad y acuerdo, de dominio y resistencia, de coexistencia y convivencia, etc. que permite una constatación de existencias, algunas de las cuales se mantienen como invisibilizadas por acción del dominio, aunque sean de tan evidente existencia como las consideradas oficialmente visibles.

SOCIEDAD, CULTURA NACIONAL Y DIVERSIDAD PLURICULTURAL

Históricamente la categoría cultura nacional, es una construcción teórica para sustentar, el poder de las burguesías nacionales, gracias a la cual, se pretendió dar razón y sostener la idea del estado-nación, relativizando así las diferencias sociales y negando la existencia de otras culturas y las posibilidades de que estas se vieran como naciones diversas. El evidente manejo de esta categoría en Alemania e Italia, es el mismo que se ha hecho en el resto de países de occidente, incluyendo América Latina. Esta realidad se manifiesta nítidamente -en diversos grados y particularidades- en la explosión de las luchas de los pueblos que emergen reclamando el reconocimiento a su identidad, la diferencia cultural, la autonomía y en otros casos su territorio, sea ante los estados tenidos tradicionalmente como consolidados en el seno mismo de los países occidentales, también en los países del mundo ex socialista, y desde luego en los países en donde su situación de haber sido colonias ha mantenido con más violencia, encubiertos, ignorados, a sus pueblos y culturas originarias.

La sobredeterminación de una “sociedad nacional” y de una “cultura nacional”, vertebran una determinada relacionalidad a través de sus diferentes procesos internos que marcan la identidad y la historia de “lo ecuatoriano”, lo colombiano, y en general, en todos los países de América Latina. Sin embargo en esta y por esta calidad de “ecuatorianidad”, como sociedad y cultura auto concebida como “nacional” que tiende a difuminar e invisibilizar el conjunto de diversidades sociales y culturales porque constituye una supra entidad cuya fórmula formal legal, no solo que no asume sino que ignora y suprime todas las diversidades como condición precisamente para poder alzarse como *la* cultura y sociedad “nacional”.

Guardando las debidas proporciones históricas y teóricas podría utilizarse el concepto de “hegemonía” en lo que atañe a la dirección cultural e ideológica aunque “si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser también económica...”¹⁷

Sin embargo, por debajo mismo, en los cimientos y en toda manifestación de esta pretendida supra y única entidad sociocultural, subsiste y se manifiesta la real existencia de la diversidad socio cultural en un *entreculturas*. “...las llamadas culturas nacionales en América Latina, que pretenden precisamente presentar lo propio/nuestro como una herencia nacional compartida por todos los que viven en ese territorio y en la que todos consecuentemente se podrían reconocer como participantes, sirven en verdad para ocultar el hecho de que se trata de una ideología que sacraliza nombres como los de nación argentina, nación boliviana, nación chilena o nación mexicana para encubrir con ese manto de supuesta unidad nacional la realidad viviente de los muchos otros condenados a la marginalidad en base justo a su diferencia cultural”¹⁸

En el grito “Arriba el Rey, abajo el mal gobierno” de los pueblos y culturas sometidos al neocolonialismo, en ese “último día del despotismo y primero de lo mismo” y más todavía durante la constitución de estos Estados Nacionales luego de la independencia, se encarnaba ya el sometimiento como también la crítica a unos signos y

¹⁷ PORTELLI, Huges, *Gramsci y el Bloque Histórico*, Siglo XXI Editores, México, 1973, p.65

¹⁸ FORNET BETANCOURT, Op. Cit., p.259

símbolos “nacionales” culturales que en lo político suprimieron y condenaron a la clandestinidad a quienes histórica y legítimamente fueron desde siempre la expresión pública. En lo religioso, se continuaba con la extirpación de idolatrías, pues las espiritualidades indígenas siguieron tratadas como simples idolatrías, pero como peligrosas y complejas convocatorias. Por lo tanto, ni religiones, ni filosofías. Lo que ahora denominamos “cosmovisiones andino indígenas” nunca fueron consideradas pensamiento, pensamiento del otro, otro pensamiento. En este sentido Fornet-Betancourt señala críticamente que el continuar “con nuestros métodos monoculturales, es el problema; y no las tradiciones indígenas de pensamiento”¹⁹ en referencia a lo que acertadamente denomina “desafío del imaginario indígena”

El todo diverso y real de lo ecuatoriano, para señalar nuestro caso que no es el único, es una pluriculturalidad que constituye necesariamente también una determinada calidad de interculturalidad, cuyas múltiples manifestaciones van desde los acuerdos sobreentendidos en la convivencia en todos los órdenes, los conflictos sobreentendidos, los conflictos explícitos, los enfrentamientos, hasta las beligerancias de la discriminación todo lo cual es ficticiamente resuelto y velado en la supuesta representación de *los* ecuatorianos, en el sistema político de Estado nacional de democracia.

En esta supra representación se consumen por disolución, desaparición y sin sentido, todas las formas y calidades de diversidad, existencia plural e interculturalidad, bajo la ambigua expresión de “pueblo” y la “ciudadanía” como supuestos sujetos socio políticos de un país auto considerado como construcción directa de su soberanía.

En este punto considero pertinente considerar la pregunta que se hace Catherine Walsh “¿Existe un interés genuino por parte de los Estados latinoamericanos a considerar el significado histórico, social, económico y político de la diferencia cultural y en construir la

¹⁹ Ibid., p. 236

interculturalidad – no solo entre individuos sino entre sus propias estructuras e instituciones sociales, políticas y jurídicas?”²⁰

INTERCULTURALIDAD Y REPRESENTATIVIDAD SOCIO POLÍTICA

El Estado de la “cultura nacional” deslegaliza y pretende deslegitimar no solo la pluriculturalidad sino cualquier interculturalidad y en especial aquella que cuestione la representatividad socio política y socio cultural única, monologal y de carácter de clase. A lo sumo se vería forzada a admitir una interculturalidad que reconozca la multiculturalidad o pluriculturalidad de la realidad para incluir a las culturas dominadas en el folklore nacional, vaciándolas de su contenido filosófico, dejándolas como adorno externo de la cultura nacional, generando la imagen de reconocerlas como integrantes o para ofrecerlas en el mercado de exotismos e impedir procesos socio políticos de igualdad social.

La diversidad sociocultural requeriría de un distinto orden político, pues uno es el mundo de esa institucionalidad y otro, el mundo de la vida en donde una determinada relacionalidad cultural construye espacios, convergencias y divergencias como parte de una sociedad legítima que generalmente no coincide y contradice a la sociedad legal estatal “nacional” y al sistema democrático. Al respecto es interesante citar el texto de la Declaración de Guaranda que dice: “Que una nueva construcción de país y el tratamiento de los problemas nacidos de la superposición y dominio de una cultura particular sobre una antigua y legítima pluriculturalidad, depende fundamentalmente de la vivencia intercultural de las mismas socioculturalidades y no de las resoluciones de las cumbres del poder, pues la intolerancia racial y las variadas discriminaciones, requieren ser superadas profundamente en la base humana y desde esa fuerza hacia la calidad étnicamente

²⁰ WALSH, Catherine, Políticas y Significados Conflictivos, en *Revista Estudios Interculturales EECA*, N°2, Escuela de Educación y Cultura Andina-UEB, Guaranda-Ecuador, 2000, p. 10

excluyente del poder”.²¹ Es digno de mención que el ‘desprecio cultural’ -del que nos habla Leopold Sedar Senghor- que se halla en varios espacios vitales, “se encuentra exactamente en el terreno de la opinión pública” ²², por lo cual se requiere “... de una fraternización gozosa de testimonios de cambio integral para y desde nuestros tiempos a fin de construir desde abajo e íntimo la democracia de la fratria ; ética, política, y espiritual de lo económico y tecnológico de lo cognoscitivo, lo familiar, lo social, de lo medioambiental, lo étnico cultural, educamunicativo, generacional, y de la relación entre géneros”²³

De todo lo dicho resulta necesario plantearse si es posible construir otra calidad de interculturalidad ante la realidad vital de pluriculturalidad, en una sociedad ya marcada por una determinada forma relacional de este entre culturas.

PENSAMIENTO ÚNICO Y DIVERSIDAD CULTURAL

El pensamiento liberal es el “...pensamiento único social-liberal que en realidad ratifica un neodeterminismo histórico pancapitalista y la inevitabilidad de la hegemonía de la lógica económica sobre los proyectos políticos. De hecho el pensamiento único es la consagración del economicismo subyacente en la ideología neocapitalista”²⁴, que por ser tal sustenta y es producto de la globalización capitalista que contradice a nuestra propuesta de interculturalidad, aunque sin embargo busque cautivarla para que exista como interculturalidad subordinada y funcionalizada. La exhibición de diferentes ofertas que el patrón de consumo y mercado permiten, no obsta a la direccionalidad que la lógica del mercado global imprime.

²¹EECA (coordinadores), Declaración de Guaranda: La Interculturalidad en un Nuevo Ecuador: Componente básico de otra calidad de vida y democracia., en *Revista Estudios Interculturales EECA*, No.2, Escuela de Educación y Cultura Andina-UEB, Guaranda-Ecuador, 2000, p. 96

²² SEDAR SENGHOR, Leopold, *Diálogo de Culturas*, Mensajero, Bilbao, sf. p. 123

²³ CACERES, Milton, *El Cuento de la Fratria: Carta al Abuelo Benjamín Carrión*, Universidad de Bolívar-Abya Yala, Guaranda, 2001, p. 58

²⁴VAZQUEZ MONTALBÁN, Manuel, Prólogo: Notas Sobre Globalizadores y Globalizados, en *Geopolítica del Caos*, varios autores, Lemonde Diplomatique, edición española, 1999. p. 11

El pensamiento único desdeña que la interculturalidad, o más concretamente la filosofía de la interculturalidad, constituye una crítica a la uni-versalidad; y si reconoce su crítica lo hace buscando darle espacio para elaborar una versión subordinada o una renovada ideología de universalismo que permita el uso y consumo de artículos contruidos por las diversidades culturales comercializados por la mundialización de la economía mercantil. El pensamiento único distrae este asunto al permitir la visibilidad de estos artículos culturales pero les niega otro estatuto mediante la ficción de esta democracia porque no reconoce carácter filosófico a los pensamientos divergentes y al pensamiento y conocimiento tradicional.

La visión positivista y evolucionista subyacente en la noción de fin y culmen de la historia, expresa la inexistencia de espacio y legitimidad para otras calidades de pensamiento y conocimiento al tiempo que reafirma la hegemonía de un solo estilo y contenido de pensamiento, y un modo de hacerlo.

Se habla de “interculturalidad” en todo foro incluyendo a los espacios oficiales, aunque no constituye todavía un debate sino un uso y una búsqueda de regularización de sus expresiones, mientras que en algunos países latinoamericanos se lo dimensiona únicamente relacionado con el ámbito de la educación indígena. Todavía tendrán que irse aclarando y explicitando mejor las diferencias contenidas en los evidentes enfoques y las fuentes que las encarnan. Contando con que el asunto de las relaciones entre culturas y la interculturalidad cruzan prácticamente todos los aspectos de la calidad de vida del ser humano y la sociedad, creo que es necesario debatir sobre cuatro aspectos que pueden ir constituyéndose en espacios y escenarios –no únicos ni aislados entre sí- de interculturalidad:

1. La interculturalidad en la filosofía. El apremio en buscar posibilidades de crecimiento y renacimiento humano, demanda de la diversidad y pluralidad de respuestas, vías, consideraciones sobre las visiones del ser del mundo y su crítica correspondiente, lo que implica una crítica al monoculturalismo hegemónico y al aislacionismo etnocéntrico de las culturas que no se proponen entrar en relación igualitaria para la búsqueda de alternativas. Pero no se puede visualizar esta perspectiva sin cuestionar la idea de que solo una determinada racionalidad alcanza un estatuto de

filosofía, mientras otras resultan subestimadas y hasta condenadas, aunque algunas se auto aíslan sin desafiar ni suscitar relaciones de interculturalidad.

2. La interculturalidad en la construcción de un sistema socio político correspondiente. Debate a cerca de la calidad de la política, el poder y la representatividad socio política del actual sistema democrático, de la carencia de legitimidad para grandes conglomerados humanos subordinados e invisibilizados por parte de un determinado grupo social autoerigido también como portador y representante de la unidad y “cultura nacional”, pero que sin dejar de lado su necesidad de interculturalidad, constituye solo una propuesta de sistema socio político, no el único ni necesariamente el más avanzado. Particularizo la crítica al sistema democrático por ser la forma en que occidente ha viabilizado el ejercicio de su dominio político unicultural enlazado con el dominio económico y social o, lo que es lo mismo, la democracia para el ejercicio del poder del estado burgués eurocéntrico.
3. La interculturalidad en la construcción de un conocimiento como posibilidad de ir al fondo de las cosas, apremiante para una supervivencia y renovante de la calidad de una necesaria cognosabiduría para fundar el mundo bajo una nueva dimensión de la libertad. Una díada de distintos y opuestos – nunca puros- que dialogan en una comunidad cognitiva para construir conjunciones. En nuestro caso, las identidades de la pluriculturalidad andina y/o andino amazónica enunciando autocrítica-críticamente desde su bagaje histórico-cultural. Las identidades de la pluralidad occidental enunciando autocrítica-críticamente desde su respectivo contenido. De esta manera y calidad, un escenario de una posible interculturalidad requiere de un alimentador permanente: la reforma cognoscitiva de los contenidos, realidad que se va a producir en esa interculturalidad, advertencia que se constituye en requisito.
4. La interculturalidad en la educación. Debate así mismo urgentísimo y fundamental puesto que la calidad de la educación no solo que no representa ni toma en cuenta la diversidad cultural sino que entre las razones de su

mediocratización, está el ignorar y el suprimir prejuicioso de otras calidades y vías del aprender, desde donde se han educado a tantas generaciones que van conformando la sociedad ecuatoriana asegurándose en valores de discriminación, racismo y carencias de profundidad, propiedad y criticidad con lo cual no es viable ni emprender un proceso de interculturalidad, como tampoco es posible avizorar otra calidad de humanismo.

INTERCULTURALIDAD: UN CONCEPTO EN DEBATE Y CONSTRUCCIÓN

Pero bien, comprender la diferencia entre lo pluricultural y lo intercultural, podría constituir un inicio de este necesario debate. Dice, al respecto, Patricio Guerrero Arias, “Efectivamente, cuando hablamos de pluriculturalidad, hablamos de la existencia real y concreta de diversas identidades y culturas. En ese sentido, la pluriculturalidad, es una realidad objetiva existente, pero de ninguna

manera puede pensarse que la sola coexistencia de diferentes culturas significa que exista ya una sociedad intercultural”²⁵.

En efecto, la pluriculturalidad es una constatación de la realidad y que aunque -a diferencia del citado autor- presuponga, como ya dije anteriormente, determinadas calidades de relación entre culturas, no constituye una deliberada concurrencia igualitaria de las diferencias en pos de un proyecto, constructo, ni de relacionar, hacer convivir, sintetizar, mantener armonías con divergencias, como posibilidades de encuentros y desencuentros de la legitimidad de las fuentes. Diré de paso, que el proyecto europeo de multiculturalidad constituye un estado de visibilización tolerante entre culturas, que dista mucho de la pluriculturalidad, y más aún, de la perspectiva intercultural que aquí analizo y propongo.

El pensamiento único globalizador niega e impide esta calidad de interculturalidad, pero en cambio, deja ver, con la libertad del mercado, la exótica existencia de las diversidades, como pluralidad existente, en quienes controla la posibilidad de que intervengan críticamente a su poder. En el mercado de las culturas, lo bárbaro también tiene sitio con el fin de satisfacer hasta los gustos más exigentes.

CONSTRUCCIÓN DE IMÁGENES SUBORDINADAS DEL “OTRO”

Las culturas dominadas y subordinadas, escondidas, suprimidas, censuradas, satanizadas, clandestinizadas e invisibilizadas, han asumido muchas veces, que la globalización constituye una oportunidad no solo de hacerse visibles sino de proponer y efectuar cambios sustanciales en la humanidad de las sociedades mundiales y en sus sistemas cognitivos, políticos, económicos, artísticos, espirituales y saludables. Sin embargo, como plantea Fornet-Betancourt, “La humanidad, con sus culturas, no es el sujeto sino el

²⁵ GUERRERO, Patricio, Op Cit. P.62

objeto de ese proceso globalizante”²⁶ porque como él mismo señala, la globalización enajena la base material de las culturas y ocupa mercantilmente sus tiempos y espacios.

Este proceso de globalización constituye una degradación de las culturas -por ello nunca han sido asumidas como tales- en la medida de su visión positivista etnocéntrica, que las considera como irracionalidades, objetos exóticos, curiosidades supervivientes a quienes se les puede ofertar para el consumo; realidades para civilizar, para proteger, como también para liquidar si su manera de ser impide o pone en peligro a lo que se autoconsidera como la civilización. Todo lo que no transcurre y no se produce siguiendo los cánones de la ciencia y la filosofía clásica eurocentrista es considerado automáticamente irracional. Todo lo que no sea monoteísmo o que esté fuera de la raíz judeo-cristiana, es considerado idolatría o falsa religión.

Las relaciones entre culturas, y por tanto las formas de dominio cultural asumen particularidades histórico-concretas. En este sentido, la pluriculturalidad anterior a la invasión europea y el hecho colonial configuran para América latina un carácter específico común pero también diverso, tanto en la constitución de la pluriculturalidad, cuanto en la construcción de sus diferentes culturas y sus relaciones.

La construcción del otro-otros, con las imágenes de monstruos o de bellos salvajes, durante la invasión europea, demarca para Nuestra América el inicio de una continuada degradación y descalificación. El llamado descubrimiento, o más bien *hallazgo* de América, pues según Edmundo O’Gorman hay una carencia de “intencionalidad descubridora”²⁷ y agrandó el mundo conocido; y la *perspectiva artificialis*, con la invención de la imprenta, “sentó las bases de una

²⁶ FORNET BETANCOURT, Op. Cit., p. 342

²⁷O’Gorman critica como equivocado llamar ‘descubrimiento’ de América, en cuanto esto implicaría una búsqueda o investigación programada, pensada y no un hecho fortuito, que en realidad resulta un hallazgo. Ver: O’GORMAN, Edmundo, *La Idea del Descubrimiento de América*, UNAM, México, 1976

forma novedosa de representación del espacio”²⁸, como acertadamente dice, María del Mar Ramírez Alvarado.

Voy a tratar de profundizar en la invención y definitiva subordinación y hasta liquidación del ‘otro’ por parte de la cultura dominante universal, tomando la siguiente larga cita de la mencionada autora. Dice Ramírez, hablando del ‘descubrimiento’ de América, “Este hecho, con todas sus repercusiones, planteó el problema de la concepción y definición a través de imágenes de una realidad cultural desconocida en Europa. En el repertorio imaginario de aquel entonces sobrevivían de forma arraigada las representaciones medievales de seres fantásticos, híbridos y polimorfos. La existencia de tales seres portentosos, avalada por sabios de la antigüedad, por viajeros y por los más reconocidos eruditos medievales, determinó las creencias y expectativas de quienes emprendieron la búsqueda de las ‘Yndias occidentales’. Casi sin excepción, los primeros cronistas retoman las ideas de los bestiarios y libros de viaje medievales que les resultaban familiares y hablan de seres imaginarios pobladores de nuevas tierras, criaturas éstas que adquirirán forma gracias al manejo de las técnicas de grabado, en especial de la xilografía y la calcografía”²⁹

El dominio del otro, como dije antes, originado en América en el hecho colonial, ha pervivido y se ha recreado en cada momento, sobre la base de la permanente construcción de lo Said, llama orientalismo para caracterizar a las construcciones del otro desde su imaginario siempre marcado por su interés y posición cultural y social.

Ejerciendo un “fondo insistido”³⁰ concepto del que nos habla Milton Cáceres para demostrar una continuidad en la elaboración y utilización de imaginarios de dominio, coincide con Blanca Muratorio, con respecto a los indios pues se trata de un objeto imaginado y nunca de un actor socio-histórico. Dice esta autora, hablando de los indios, “Desde los rituales políticos de la Colonia hasta el logotipo del banco Rumiñahui fundado no hace muchos años, la iconografía del Indio –

²⁸RAMIREZ, María del Mar, *Construir una Imagen: Visión europea del Indígena Americano*, CSIC-Fundación el Monte, Sevilla, 2001, p.13

²⁹ RAMIREZ, María del Mar, Op. Cit., p.15

³⁰ Ver CACERES, Milton, *El Gran Poder de la Palabra Desarrollo*, Tesis de Diplomado de Estudios Avanzados en Historia de América Latina, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2003

preferentemente la figura arquetípica del Indio aristócrata o guerrero- ha sido usada por los blanco-mestizos en el Ecuador y en otros países latinoamericanos para legitimar su poder sobre una población étnicamente dividida y en la constante búsqueda de una evasiva auto-identidad”³¹.

El concepto de “fondo insistido” sobre los imaginarios del Otro, deja ver la continuidad de esa calidad de construcción para el dominio, en los siglos posteriores a la invasión y Colonia. Muratorio hace referencia a Hill Fitzell, citando a Padgen, para mostrar que lo único que diferenció a las visiones de los siglos XVI y XVII, con respecto a las de los viajeros y expedicionarios del siglo XIX fueron los tipos de objetivos que se propusieron lograr al buscar recursos naturales, relaciones comerciales e influencia política luego de la independencia americana de España, manteniendo la invención e imaginación del otro, como bárbaro, incivilizado y atrasado.

En la evaluación sobre las condiciones sociales “...la condición de la población indígena era un importante elemento a considerar, porque a pesar del desacuerdo entre los viajeros respecto a las razones para explicar esa condición “miserable”, coincidían en que los Indios de la Sierra eran “bárbaros” -mientras que los indios de la selva, fueron considerados, “jívaros”, es decir salvajes- ...Los indios eran la encarnación de la falta de progreso en los relatos del siglo XIX, ya sea como sujetos activos (bárbaros) o como objetos pasivos (esclavos)”³²

De igual manera puedo decir con respecto a los afroamericanos y afroecuatorianos términos que solo designan su procedencia y ascendencia. Cuando se los nombra con otro término, se lo hace como el Otro, de color... negro, pero no hay una referencia a su cultura o se los desconsidera como cultura. Los ojos de la invasión, de la Colonia, de la Independencia y de los ilustrados expedicionarios, ven con una mirada civilizadora eurocéntrica en estas imágenes e imaginarios de dominio. Nunca vieron culturas con quienes pactar, acordar o incluso hacer la guerra. Al contrario siempre vieron objetos a civilizar, a cristianizar, a mercantilizar y a explotar.

³¹ MURATORIO, Blanca, Discursos y Silencios sobre el Indio en la Conciencia Nacional, en *Imágenes e Imagineros*, FLACSO, Quito, 1994, p.9

³² MURATORIO, Blanca, Op.Cit.

Buscando superar esta minorización que en muchos casos, asume caracteres racistas, Juan Montaña propone el concepto de “negritud”, en el caso de esa cultura y culturas afro descendientes aludiendo a que “... es, ante todo, un concepto filosófico. Es una visión del mundo de la gente afro”.³³

Por otro lado, la cultura mestiza –concepto que para salvarlo de su ambigüedad merece precisión tanto como “cultura” cuanto como “mestizaje”, constituye “...un conjunto sumamente heterogéneo, tanto en términos culturales como raciales. A dicho grupo se adscriben hombres de ascendencia indígena, española e hijos de inmigrantes recientes, profundamente occidentalizados así como individuos de raza blanca, amerindia y mixta.”³⁴., dice Manuel Espinoza Apolo Sin embargo esa occidentalización de lo mestizo constituye una doble realidad, por un lado es una subordinación, explotación y dominación por parte de la globalización capitalista occidental, aunque, por otro lado, es una cultura que domina a indígenas y negros en el ámbito del país, como eje de la denominada “cultura nacional” que se asimila como la portadora de una “identidad nacional” y que por ello es una ideología oficial de la nación y su Estado como su representación socio política..

Ahora bien, esta condición con la que el imaginario dominante construyó al otro, a ido concretándose en cada momento histórico en formas culturales y relaciones ligadas a los procesos económicos, sociales, políticos internos y al contexto mundial, pero siempre manteniendo este fondo insistido de inferioridad frente a occidente. En la actualidad, y heredando la bestialización original con la cual se imaginó al “otro” recién “descubierto”, la cultura dominante, como globalización neoliberal, determina que las culturas que no tienen como racionalidad la dinámica del mercado capitalista, constituyen atraso. La inferioridad, denominada por medio de una lista de calificativos –que se vienen usando en la modernidad- cuyo fondo nace durante la invasión europea y el hecho colonial, tales como, tercermundismo, subdesarrollo, marginalismo, pueblos deprimidos, etcétera no son sino una continuidad y una insistencia .

³³MONTAÑO, Juan, La Interculturalidad desde la Perspectiva de la Negritud, *Revista de Estudios interculturales, EECA No 2*, EECA-UEB, Guaranda 2000., p.57

³⁴ESPINOZA, Manuel, *Los mestizos Ecuatorianos, y las señas de la Identidad Cultural*, editorial Trama social, Quito, sf., p.15

“El ‘Yo’, que se inicia como el ‘Yo conquistó’ de Cortés o Pizarro, que antecede prácticamente al ego cogito cartesiano por un siglo, produce el genocidio del indio, la esclavitud del africano, las guerras coloniales del Asia” propone Enrique Dussel³⁵. En esta pretensión, como práctica de dominio se trata, continúa Dussel, “de expresar válidamente la razón del Otro”³⁶ del otro empobrecido, discriminado, subordinado imaginado como folklore, como animado por la rutina de la costumbre, la tradición congelada, atormentado por pléyades de cuasi dioses, creencias, hundido en la ignorancia producida por el analfabetismo, en la enfermedad por el desaseo, y en la pobreza, por mentalidad. Con todo, Dussel exhorta a encontrar un lugar filosófico de nuestra experiencia de miseria, de pobreza, de dificultad en el argumentar (por falta de recursos), de incomunicación o meramente de no-ser-partes de la comunidad de comunicación hegemónica; búsqueda que siendo válida incluso en la perspectiva intercultural, contradictoriamente hace referencia en negativo a nuestra condición “latinoamericana” con esa dificultad de argumentar, por falta de recursos.

EL “OTRO” O LA CONDICIÓN DE SUBDESARROLLO

De igual manera ¿quién nos ha colocado en la periferia, en el tercermundismo, en el lugar del excluido? No, nosotros. El ‘otro’, como dominante, excluyente, descalificante y establecedor de las reglas de cualquier contacto, aproximación o relación. En este sentido, lo más profundo aun, no es esta construcción de nosotros desde el otro, sino la aceptación y hasta percepción de nosotros desde la mirada del otro. Milton Cáceres, con la noción de “condición de subdesarrollo”, sitúa esta una cada vez más aceptada realidad por medio de la cual no solo hay un pronunciamiento del dominante sino una resignación y naturalidad por asumirse como tal, por parte del “otro”, es decir, del

³⁵ DUSSEL, Enrique, La Razón del Otro, en, varios autores, *Debate en Torno a la Ética del Discurso de Apel, Diálogo Filosófico norte-sur desde América Latina*, DUSSEL y Otros, Siglo XXI editores, México, 1994. p.59

³⁶ Ibid, p.60

nosotros como “latinoamericanos”, pero como latinoamericanos “tercermundistas”, es decir, “subdesarrollados”.³⁷

Esa nuestra “condición de subdesarrollo” no solo impide una liberación, sino que contradictoriamente comprueba que nos asumimos como periferia, lo que implica la aceptación y visión de un centro, aunque no se perciba inmediatamente, que ese centro está en plena decadencia. Ahora bien, en la aceptación de la condición de subdesarrollo como ideología del dominado, se sitúa la permanente aspiración de parecerse al otro, de alcanzar su situación, ello trae la inseguridad que acrecienta elementos de identidad negativa y el abandono de lo propio.

De esta manera la condición de subdesarrollo es una identidad ante si mismos con la cual se construyen todos los acontecimientos reales en varios planos del quehacer humano, pues no se trata de un subdesarrollo con respecto al otro sino de un subdesarrollo básicamente con respecto a si mismo, a la propia cultura. Una cultura en cuyos valores y sabiduría se ha dejado de creer, es asumida como inferior y empieza a ser olvidada, “superada”, pues sus producciones, saberes y valores se estancan, se deterioran, llegando a debilitarse hasta el punto de que algunos se pierden definitivamente.

La condición de subdesarrollo entonces ya no sólo es conciencia sino actitud psíquica y práctica cultural y social, que deviene en un negación de identidad, que en lo que atañe a las relaciones con las otras culturas desarrolla actitudes de sumisión, al mismo tiempo que las actitudes del otro dominante tienden a aprenderse y a reproducirse en una relación de dominación sobre las subculturas, las nuevas culturas y sobre las otras culturas dominadas, en una suerte de actitud de relación piramidal. Esta realidad impide y persigue a la crítica intra cultural, de suerte que se produce un doble movimiento que atenta con la dinámica de su necesario crecimiento, cambio y validación para enfrentar cualquier evento y perspectivas.

Ahora bien, una realidad proyectiva de interculturalidad –como una nueva “entre culturas”- tiene que enfrentar la realidad efectuada por la condición de subdesarrollo a fin de recuperar crítica y

³⁷CACERES, Milton, *El Gran Poder de la Palabra Desarrollo*, Op Cit., p. 40

reconstructivamente las socio culturalidades existentes para acordar una “comunidad de comunicación” en donde haya lugar incluso para ese “otro”, liberándolo de su “condición de desarrollo”, de superioridad, de dominación y, del “otro”, liberándose de su “condición de subdesarrollo”; un “entre culturas” sin la realidad de “primer mundo” y sin la realidad de “tercer mundo”, pero siempre con la legitimidad de la existencia de mundos distintos.

La superación de la condición del subdesarrollo, como elemento clave de la interculturalidad que proponemos, implica entonces un compromiso de desarrollar sus propios valores, desde los parámetros propios de las culturas dominadas, como contenido y condición de entrar en un diálogo entre diferentes, pero no desiguales, es decir en relaciones de igualdad. Este diálogo entre iguales distintos, no tiene porqué excluir ni la crítica ni la autocrítica, que más bien resulta fundamental.

CONCEPTOS Y POSIBILIDADES DE INTERCULTURALIDAD

En realidad lo que reina en el mundo, son complejos compuestos de diversidades, en donde sus elementos se interrelacionan de infinidad de maneras dentro de los cuales, son los procesos humanos los más complejos. Raúl Fornet-Betancourt dice que la interculturalidad es “...una cualidad que puede obtener cualquier persona y cualquier cultura a partir de una praxis de vida concreta en la que se cultiva precisamente la relación con el otro de una manera envolvente, es decir, no limitada a la posible comunicación racional a través de conceptos sino asentada más bien en el dejarse “afectar”, “tocar”, “impresionar” por el otro en el trato diario de nuestra vida cotidiana”³⁸

De esta manera la interculturalidad es un asunto teórico, académico y socio político, en la medida de ser proyecto de una vivencia práctica y que sobre ello y para ello se puede y debe teorizar, reflexionar, estudiar. “Se trataría entonces – continúa Fornet-Betancourt- de

³⁸ FORNET Raúl, Op Cit.

cultivar ese saber práctico de manera reflexiva, y con un plan para que la interculturalidad se convierta realmente en una cualidad activa en todas nuestras culturas”³⁹

Entonces desde mi punto de vista, existen diversas calidades de interculturalidad desde aquella que podemos encontrar en la simple constatación de la realidad de pluriculturalidad, hasta los procesos que deliberadamente se encaminan hacia una nueva dimensión; desde realidades que no hayan transitado necesariamente por un proceso evolutivo de baja o de ausencia de interculturalidad, hasta la existencia de la misma en un grado superior. Nada nos debe hacer suponer que no hayan existido y existan ya, procesos de interculturalidad como acción deliberada de encuentro para constituir armonizaciones integrales vitales. “Hay, por tanto, un saber práctico de la interculturalidad como experiencia que hacemos en nuestra vida cotidiana en tanto que contexto práctico donde ya estamos compartiendo vida e historia con el otro. Se trataría entonces de cultivar ese saber práctico de manera reflexiva, y con un plan para organizar nuestras culturas alternativamente desde él, para que la interculturalidad se convierta realmente en una cualidad activa en todas nuestras culturas”⁴⁰ dice nuestro autor.

La interculturalidad así entendida cuestiona el poder uni-cultural, uni-clasista, uni-religioso, uni-nacional, uni-cognitivo y uni-versal y busca construir una praxis humana y social que tome en cuenta “al otro” como legítimo en la misma calidad que “lo uno” aunque diferentes no para una simple nominalidad o constancia pluricultural sino para una actuación conjunta en la perspectiva de la construcción identitaria que ese encuentro abre y posibilita como praxis reflexionada y como reflexión para una nueva praxis.

Mientras la globalización fracciona las tradicionales solidaridades grupales y colectivas y/o las funcionaliza para sus efectos, la interculturalidad que propongo busca recuperarlas y dinamizarlas en perspectiva de otra calidad de ser humano y humanismo.

Concluyendo esta parte, diré que la necesidad ética de otro humanismo lleva consigo la exigencia de optar por una forma

³⁹ ibid.

⁴⁰ Ibid,

particular de “entre culturas”, como opción teórica, política y filosófica para definir desde allí a la interculturalidad como tal, estableciendo la diferencia con otras posiciones, tales como :

1) La idea de interculturalidad como un entre culturas general, susceptible de cualquier calidad de relacionalidad en la convivencia de diversas culturas.

2) El multiculturalismo europeo cuyos postulados en su más alto grado de criticidad propositiva, avanza a plantear un reconocimiento de la diversidad cultural para una forma tolerante de convivir, incluso en la concepción de Mires, para quien es un espacio de intercomunicación aunque sin embargo no constituye un proyecto, sino “...una realidad anárquica, conflictiva y pendenciera de la ciudad global” en donde el problema es cómo organizar una multiculturalidad que ya se ha instalado.⁴¹ Y que ya se ha instalado en una nueva edición de gueto que no solo guardan y sirven de refugio resistente en los valores culturales de las culturas migrantes sino que han trasladado el tercer mundo a la metrópoli sorprendiendo y planteando, en cualquier caso, el más grande desafío desde que las tribus bárbaras cercaron a Roma Imperial. De esta manera el multiculturalismo europeo, que constituyó un plan para Europa del primer mundo, se ha desbordado por la invasión cultural de la Europa tercer mundista y por las culturas del tercer mundo de ultramar.

De esta manera el multiculturalismo europeo es la preservación tolerante de varios tipos de pluralidad en donde se destaca por el momento, la pluralidad lingüística. La tolerancia de este multiculturalismo, que en alguna versión se la denomina interculturalismo, es un estado deseado y óptimo de relacionalidad a través de reservaciones de atención y asistencia al “otro” que invade, pero en torno de una integración como súbdito del orden socio político continental configurado en este caso como Unión Europea y aunque puede editarse también como multiculturalismo norteamericano, en Estados Unidos, sería una versión desde un Estado con identidad antiterrorista que tiene como carta de presentación el ser la primera y única potencia mundial. Es por ello que el multiculturalismo europeo plantea la “excepción cultural” que en términos francos significa

⁴¹ MIREs, Op.Cit., p.113

preservar identidad como salvaguarda frente a intereses externos geopolíticos o internos invadientes, que pongan en riesgo el mencionado orden. En ello así como en toda la dimensión mundial de la globalidad, las culturas tienen también la opción de encontrar en el mercado la nueva razón de su existencia y sentido.

Sin embargo, Catherine Walsh, pone en evidencia que lo pluri y multi, ha sido utilizado para fines legales -escribe sobre nuestro país- en sentido descriptivo. Llama a que se repare en que su razón de ser estriba en la lucha de los pueblos en contra de toda discriminación y por la superación de toda exclusión.⁴² Todo hacer presumir que una vivencia humana y civil de interculturalidad, solo será una construcción de su actoría, porque los Estados se han resignado a subordinarse y morir en el multiculturalismo globalizador.

3) La interculturalidad, como una postura interesada del pensamiento globalizador, en la medida de validar las diferencias y la diversidad cultural, funcionalizándolas a los intereses del mercado global, en donde todos somos transformados en consumidores y vendedores de riquezas culturales, de productos tenidos como exóticos, aunque sometidos a un único sistema de dominio económico mundial. Unilateralizando la diferencia cultural se deja de lado la búsqueda de equidad social, lo cual constituye una instrumentalización de la interculturalidad por parte de la globalización neoliberal porque le ofrece buenos réditos políticos, al tiempo que fortalece la ficción de dar oportunidad a todas las diferencias.

4) Las posturas débilmente críticas, que a través de la interculturalidad viabilizan su acceso tardío a las “bondades y oportunidades” de la modernidad, al consumo y hasta derechos de los que el mismo sistema político moderno unicultural les ha excluido tradicionalmente, en donde no necesariamente buscan una relación igualitaria entre culturas diversas, sino que recurriendo a su diferencia y discriminación cultural, incluirse en el sistema social de dominio e integrarse en lo que se considera la “cultura moderna” aun a riesgo de readecuar la subordinación de su cultura o incluso perderla. Esta postura empata desde la situación de dominio y discriminación de una cultura, en el sitio que el mercado le conceda

⁴² WALSH, Catherine, Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico, en *Boletín ICCI-RIMAY*, Año 4 No. 36, Quito, Marzo 2002. p.13-23

una supuesta oportunidad; algo que ya sucedió con el espejismo de un supuesto ascenso del subdesarrollo al imaginario país de las oportunidades del desarrollo.

5) La interculturalidad como acuerdo universal compuesto con determinados y escogidos aspectos –tomados como “lo mejor”- de cada cultura. Esto sería un desenlace empobrecedor de un esfuerzo de encuentro intercultural, puesto que redundaría en otro modelo de universalismo, cuyo contenido sería el acuerdo de lo seleccionado arbitrariamente como lo mejor, y que, por otro lado, nuevamente resultaría discriminatorio, con otras culturas y propuestas que no adscribieran el acuerdo o cualquier otro tipo de relación de interculturalidad.

LA INTERCULTURALIDAD COMPONENTE DE UN NUEVO HUMANISMO

En adelante y por mi parte, me referiré a la interculturalidad como una forma particular, convenida deliberadamente para una relacionalidad entre culturas cuya característica básica sea la ausencia de dominio; es decir una relación de equidad entre diferentes mundos filosóficos y visiones cósmicas que no apunten a una universalidad, sea como “aldea global”, sea como “cultura global” sino a una fraternidad de reciprocidades, de legitimidad no beligerante de diversidades. Una forma de convivencia, de opción integralmente deliberada de vida, que se asiente sobre una raíz identitaria cultural – es decir desde la legitimidad de la diferencia- desde donde se encuentre con el/los otros desde un sentido de libertad y liberación; pero también, y como segundo elemento, desde la construcción de la igualdad social: una socio-interculturalidad, pues la interculturalidad y la igualdad social requieren retroalimentarse, complementarse y garantizar mutuamente, en cuanto entre ellas se concuerde básicamente en una eliminación de todo ejercicio de poder como dominio del otro. Esta combinación definida como una relacionalidad que no puede ejercer forma alguna de poder sobre el otro y que por ello mismo, demanda, en igual medida, de la equidad de género, constituye el tercer elemento de dominio entre la especie -que del mismo modo que las otras- se ha entrecruzado con el

poder como dominio para garantizar la existencia de sociedades opresivas y verticales.

La idea de poder es determinante en la calidad de relacionalidad para una interculturalidad, pues se trata de eliminar el poder como ejercicio de dominio, para pensarlo como capacidad de ser, de hacer, de construir, lo cual implica un alistamiento y un impulso de dinámica crítica dentro de las culturas y en la construcción y mantenimiento de acuerdos que podría ser una forma muy específica de interculturalidad -que demanda de la voluntad de los distintos- o de otras formas que podrían darse como determinaciones grupales e incluso individuales, sostenidas fundamentalmente en su opción, con cierta independencia de la voluntad del otro, cuyo ejercicio consistiría en ponerse en el otro para conocerlo, aprender de él y en no violentarlo ni someter ni someterse, como práctica vital.

Necesariamente significa una deconstrucción de la forma histórica de pensar y ejercer el poder, como dominio -de cultura y de clase- para pensarlo y ejercerlo como autodeterminación que viabilice el acuerdo social-intercultural, alternativo a la uni-versalidad globalizadora totalitaria.

Es necesario recalcar que la interculturalidad es un componente básico, aunque no único, de una nueva calidad de vida planetaria, de otro humanismo y de un distinto orden social y político. Constituye la respuesta a una apelación al aporte de las culturas en conjunción con el sentido de justicia social para construir un nuevo orden planetario, pues planetario y de carácter *humano* es el desafío fundamental del contexto actual del mundo.

El debate sobre el concepto de interculturalidad -que por si constituye un término que exige definición y precisión- tiene que saber que el afán globalizador del capitalismo neoliberal puede echar mano para colocarse como sinónimo o como interculturalidad de libertad y de democracia, pero también como nueva civilización y posmodernidad representativa universal de culturas, o nuevo universal, que encuentran en el mercado su ansiada `posibilidad de realización.

LA INTERCULTURALIDAD EN EL DEBATE

FILOSÓFICO Y SOCIAL

INTRODUCCIÓN

La interculturalidad, respondiendo a la realidad de la diversidad, cuestiona a la filosofía única, al situarla en su representatividad y al buscar espacio y legitimidad para otras calidades de filosofía. Esta es la razón de una transformación de la filosofía para que supere su estado de garante del pensamiento único y uni-versal entrando en diálogo con todas las culturas que constituyen mundos filosóficos. Sin embargo, es inmensa y profunda la tarea que significa una transformación filosófica, Elémire de Zolla dice al respecto “Cuestión irresoluble es la superposición de la racionalidad occidental moderna, totalitaria e ilustrada o bien nebulosa e idealista, con el pensamiento de otros pueblos”⁴³.

Demanda dicha tarea, del reconocimiento de la filosofía occidental -en sus variantes pero como un cuerpo- como un punto de vista, una manera de entender el mundo desde instrumentos particulares, y que por tanto ha de dejar necesariamente de ser la medida que permita considerar las otras visiones del mundo, para ser otra de las dialogantes.

Las posibilidades de una transformación de la filosofía, implica una crítica de la filosofía de la cultura occidental en su incesante afán de universalidad por cuanto ello contribuye necesaria y obligatoriamente a esa apertura sin la cual no podríamos encontrar nuevas posibilidades para la humanidad. Desde luego que es fundamental también la expresión abierta de las otras visiones y formas de concebir -entender y sentir- el mundo, desde las racionalidades de las otras culturas. La crítica al universalismo de la filosofía occidental demanda la revaporización, y en algunos casos la recuperación y el continuar con el desarrollo de la riqueza de los modos de ser y estar en el mundo de las culturas que han permanecido silenciadas, escondidas por efecto del dominio cultural, pero cuyas propuestas indudablemente son urgentes para la construcción de una nueva condición humana. Esta es una tarea más profunda todavía, pero es preciso comprometerse con ello, desde cada una de las visiones de los mundos de nosotros los otros. Aunque esto no es el objeto del presente

⁴³DE ZOLLA, Elémire, *La Nube del Telar. Razón e Irracionalidad entre Oriente y Occidente*, Paidós Orientalia, Barcelona, 2002, p. 113

trabajo, quiero dejar planteada la necesidad de esta tarea, que incluye más que el mundo del trabajo académico una dimensión de compromiso vital integral.

Para ensayar y fundamentar esta crítica, tomaré elementos de varios autores, pero centrándome fundamentalmente en torno del pensamiento de Josef Estermann y de Raúl Fornet-Betancourt.

EN TORNO DEL PENSAMIENTO DE ESTERMANN

Empezaré desde su reflexión que hace en su obra “Filosofía Andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina”⁴⁴

Una de las más importantes críticas de Estermann con respecto a la filosofía, y de interés para mi trabajo, es que la división de la realidad y la consiguiente clasificación de aquella, reflejan un determinado punto de vista ‘cultural’ en este caso, occidental. Esta operación la hace aduciendo motivos supuestamente propios de la realidad o connaturales: la física de la metafísica, lo teórico de lo práctico, lo subjetivo de lo objetivo, el yo del no-yo, lo finito de lo infinito, lo religioso de lo profano, la religión de la ciencia, el conocimiento y la ética y, lo que resulta y engloba a la vieja contradicción al interior de ella misma: materialismo frente a idealismo. De esta manera, según el mismo autor, siendo criterios correspondientes a una determinada cultura, no pueden reclamar universalidad, sin caer en la ideología supra o super-cultural⁴⁵ La cultura occidental que se ha erigido como universal, en palabras de Boaventura de Sousa Santos, “No se trata de un paradigma sociocultural global o universal, pero sí de un paradigma local que se globalizó con éxito, un localismo globalizado.”⁴⁶

⁴⁴ EASTERMANN, Josef, *Filosofía Andina*, Abya Yala, Quito, 1998

⁴⁵ Ibid. p. 34-38

⁴⁶ DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *LA Crítica de la Razón Indolente*, Col. Palimpsesto, Desclée de Brouwer, Bilbao-España, 2003, p. 16

Estermann piensa que la interculturalidad en el ámbito de la filosofía, busca superar los etnocentrismos y los supra culturalismos recalcando que esa característica esencial de la cultura occidental no permite expresión de la “filosofía andina”. El autor entra por esta puerta para analizar críticamente algunas posiciones acerca del debate sobre la cultura andina y su filosofía. De paso diré que al tratarse de una diversidad de culturas, ‘lo andino’ ha causado mucha preocupación y debate en el sentido de permitir que se vea esa realidad compleja y, para que lo andino no se asimile a lo kichwa.

Con todo y en pos de una interculturalidad en la filosofía, que desde luego puede pensarse a partir de los encuentros entre cualesquiera culturas, es importante considerar los planteamientos de Estermann, que trabaja concretamente en torno a una interculturalidad pensada en el encuentro entre occidente y la cultura andina tanto por el aporte y el debate teórico de su propuesta cuanto por lo particular del encuentro que constituye un enfoque de la interculturalidad pensada desde nuestro particular locus de enunciación. Entro a tratar sobre la interculturalidad en el debate filosófico, retomando la filosofía andina que Estermann lo hace al analizar el purismo andino expresado en concebir a la cultura andina como un tesoro de museo, inalterado al que habría que limpiarlo de las contaminaciones occidentales para restablecerla en su esencia. Debo decir que este es un riesgo que tiende a presentarse siempre que se trata de analizar la interculturalidad desde las culturas que han sido sometidas y que se plantean rescatar en sus valores y resistir no sólo por la supervivencia de la cultura propia sino también por una crítica a los valores decadentes que hoy cuestionan profundamente a la supuesta superioridad y desarrollo de la cultura occidental.

En la pugna por la supervivencia de esa cultura andina o conjunto diverso de ellas⁴⁷, resulta ciertamente comprensible, que asuma este sesgo a fin de afirmarse en su identidad frente a la gigantesca

⁴⁷ Un elemento central del carácter identitario de la cultura andina es precisamente su unidad de diversidades. Considerando por una parte los espacios geográficos cuya diversidad es de las más grandes del mundo, en que se ha desarrollado la cultura andina, que explica el origen de la multiplicidad cultural, que ni el incario ni la colonia han podido desaparecer pese a haberlas dotado de parte de los elementos que la han dado unidad. Ver: USLAR-PIETRI, Arturo América Latina: Originalidad y destino del Continente Mestizo, en *Correo de la UNESCO*, Paris, Febrero 1976, p. 28-32

maquinaria de poder informático, económico, político, militar conjugado todo ello con el poder simbólico de la cultura occidental, que ha tenido que soportar, resistir desde los días de la invasión europea. Ello ha devenido sin embargo, en un anti occidentalismo sin más, que entrapa el debate y las posibilidades de interculturalidad en una sorda discusión con rasgos maniqueos, que hay que desbrozar, aparte de la inexistente autocrítica por parte de occidente y de los andes.

Igual fenómeno vemos en lo que respecta a otras culturas dominadas por la globalización occidentalista y por sistemas de poder étnico político regionales y locales. Cabe entonces una labor de crítica que sitúe a cada cultura en su respectivo espacio para superar el expansionismo de dominio, por un lado y, el defensismo verbal purista, por otro.

Coincidiendo con mi posición de ver varias calidades de un complejo de “entre culturas”, Estermann dice que “...que el Ande no es (y nunca ha sido) una región aislada, un laboratorio cultural, una isla o una ‘mónada sin ventanas’. Ya en las épocas preincaicas e incaicas, las distintas culturas de Abya Yala se interpenetraron, se fecundaron y se cuestionaron mutuamente”⁴⁸ Se trata de una interculturalidad en ese nivel y calidad, que merece ser estudiada para profundizar en una interculturalidad de otra calidad, -de esta que proponemos, convergentemente con otras vertientes- es decir una que no implique dominio con expresión de aculturación, asimilación o disolución.

Pero considero muy importante reparar en la añeja capacidad de adaptabilidad intercultural del ser humano andino. Estermann señala que así como ha sabido lo que le ha parecido nocivo, ha sabido también “...asumir e incorporar otros elementos que le sirvieran para su desenvolvimiento como persona, grupo y colectividad”⁴⁹.

Sin dejar de lado las corrientes presentes a su interior, creo que es útil incorporar en este estudio los imaginarios que sobre los indígenas se han venido sucediendo en los años del levantamiento. En efecto, a partir de 1990, año que inicia la década de levantamiento indígena en el Ecuador, han proliferado los análisis sobre la identidad andina,

⁴⁸EASTERMANN, Op Cit., p.40

⁴⁹ Ibid.

sobre lo indio y los indios, y sobre una serie de relaciones y efectos que ello trae y ha traído en esta época de actoría socio política del movimiento indígena.

Todavía tiene peso el considerar que este levantamiento constituye la intención de quienes representarían el atraso y la barbarie. El mismo pensamiento social y político de izquierda veía en los indígenas un rezago del feudalismo. Por otro lado existe la imagen de ver en los indígenas levantados en movimiento, la posibilidad de recuperar los tiempos de esplendor del incario o el asumir la vanguardia de un movimiento político revolucionario.

Pero los indígenas no constituyen un conglomerado único, pues existiendo como existen a su interior, varias identidades y culturas, diversidad de procesos, de posiciones políticas, de conflictos inter-étnicos y de clase, de ideologías y de reivindicaciones sociales, vienen buscando en general, asumir un legítimo y legal lugar como tales, en el acontecer público ecuatoriano, pues como Estermann señala: "... el runa aspira a una modernidad sui géneris que no tiene por qué ser una copia de la modernidad occidental" y que, de igual manera está sucediendo en otras culturas en varias partes del mundo a despecho de lo que diga y haga la modernidad neoliberal globalizadora y que sin embargo, es el centro de toda atención.

Sin embargo, sería muy hondo -aunque este no sea el lugar para esta discusión- medir el alcance de la modernidad que se pretende, de la crítica a la modernidad hoy asumida como globalización, de su crítica al sistema socio-político incluyendo el carácter uni-cultural, de su filosofía respecto del Estado Plurinacional más allá de su consideración legal, de la posición respecto del desarrollo-subdesarrollo, de los procesos integrales e interrelacionados que se quisieran tratar, y de la consideración que se otorga a la interculturalidad.

Por otro lado todavía no se sabe el alcance que tendrá la corriente ideológico-política, hegemónica al interior del movimiento indígena, que ha alcanzado la responsabilidad de co-gobernabilidad democrático-electoral. Aquí se juega mucho en lo que a interculturalidad política se refiere por cuanto no solo que es cada vez más grande la disidencia socio política de la modernidad sino de la

misma democracia, cuando se ha agotado su autoridad. La calidad que va alcanzando la crítica y la movilidad ciudadana atraviesa a las culturas constituyendo una demanda de transformación política y no solo un reemplazo de etnicidad y clase en la conducción de la política.

“El principio inclusivo⁵⁰ de la lógica andina (‘tanto lo uno como lo otro’) le da una riqueza inesperada a sus expresiones culturales e intelectuales”⁵¹ dice Estermann con apego a lo que real y vitalmente celebran las culturas andinas en unidad con lo que también hacen en la utilización de reciprocidad de los diversos pisos ecológicos, todo ello simbolizado en la “filialidad sagrada” que otorgan a la Pachamama.

Este principio de inclusión complementaria del que habla Estermann se dinamiza solo en la medida de la reciprocidad. Ello se sitúa en la frontera ética de su filosofía, es decir de la manera reverente como el ser humano andino concibe el tiempo y el espacio.

Josef Estermann afirma que existe un “cansancio cultural” en occidente. ¿Es el hastío de la calidad del sentido de la vida humana, la socialidad y sus fines, y, las instituciones especialmente políticas, el consumo de artefactos y valores expuestos con versatilidad y mercantilizados como valores? Las posibilidades de la espacialidad y las culturas en los Andes, constituyen un asidero real para otro encuentro de culturas. Pero la profundización del empobrecimiento, el peso del “desarrollismo” elevado a la condición de autoestima y desestima y la inviabilidad socio política en América “Latina”, desalojan a miles y miles de seres humanos. En uno y otro caso se trata, en el fondo, de un problema de valores, en distintas pero convergentes expresiones de hastío.

Uno y otro pueden encontrarse y superarse, pero supone una transformación de las calidades de cómo se concibe la vida, es decir de la filosofía. El hecho de atribuirse la razón y descalificar al Otro, como

⁵⁰ “La misma lógica andina de la inclusión complementaria, permite al hombre andino “incluir”, sin mayores problemas de “inconsistencia”, “incompatibilidad”, o “heterogeneidad”, muchos elementos de ámbitos culturales distintos, en el seno de su propia cultura (y filosofía)” EASTERMANN, Op Cit. pág. 288

⁵¹Ibid. p.288

irracional, impide esa superación y transformación y entonces, se profundiza el hastío.

Estermann concluye diciendo que la filosofía esta construida en base de la distinción (distinto mentalis) que no sería sino – a decir de ella misma- un reflejo de la distinctio realis.

Desde mi punto de vista y desde una perspectiva intercultural, la crítica que se evidencia apunta –coincidiendo con Estermann- a su presunción de universalidad de lo que no se trata sino de una visión cultural y sospecho que ni siquiera representa a occidente en su conjunto porque este también constituye una diversidad. Un sentido intercultural debería co-existir y debatir con la posición interna de esta filosofía en lo que a la distinción se refiere, no así en su abrogación de universalidad porque ello niega las posibilidades de otras filosofías.

Pero, abundando en esta crítica, una filosofía a la que responde o recrea a una cultura, no permanece pura, pues sufre y sustenta los cambios sociales y políticos que en ella se producen. La pretensión y logro de universalidad de esta filosofía van de la mano del expansionismo geopolítico de la cultura occidental hasta haber llegado a proclamar el fin de la historia, la salvaguarda de la democracia, de la libertad, y haber llegado al paroxismo de asumirse connatural con la verdad y el bien. Sin embargo esto denota un franco declive como continuidad de la decadencia -a la que veníamos asistiendo y siendo objeto suyo- en su cerrazón y dominio sobre lo distinto, diverso y crítico.

Su ausencia de autocrítica denota una “concepción estrecha de sí misma que tiende a tener una concepción aún más estrecha de las otras culturas”⁵² señala Boaventura de Sousa Santos. De aquí resulta una necesidad de construir una edad de reciprocidades entre diferentes, es decir un modo de vida intercultural, una distinta y posible modernidad. Estermann asegura la posibilidad de una modernidad trans-ilustrista y no-occidental que recupere lo tradicional conjugándola con lo innovativo. Pero esto no constituye un rechazo a occidente sino un repudio a su carácter dominante. Se

⁵² De SOUSA SANTOS, Op Cit.

trata más bien de una modernidad que no solo sea occidental, y racionalista. Se trata de que exista en la medida de su representatividad cultural y de la superación de su universalismo para que en medio de las reciprocidades, enseñe y aprenda. De ahí que nuestro autor termine diciendo “La filosofía andina no quiere participar en este diálogo intercultural como “cosmovisión exótica” o “manifestación estética”, sino como expresión profunda del *humanun*, encarnado en esta cultura particular.”⁵³

Las necesidades, riesgos y padecimientos mundiales son nudos que al transformarse en desafíos requieren de la diversidad de culturas. Y así como no se puede continuar con el occidentalismo, ahora neoliberal globalizado, así, ya no se puede desperdiciar las posibilidades de salida que podrían proponer las otras culturas. De esta manera, continuar con su discriminación, desconocimiento o, dándolas un tratamiento exotista, es arriesgar demasiado.

El occidentalismo, no puede continuar calificando de demencialidad, de absurdo, de ausencia de fundamento, de atraso, de incultura, es decir de irracionalidad, a las culturas distintas a occidente. Ya estamos viendo que en muchas cosas, esas culturas han tenido razón y que es ese y cualquier otro etnicismo, que puede convertirse en irracional.

Esta irracionalidad para un occidente dominante pero ya decadente, tiene como racionalidad, la regencia determinante del concepto de totalidad. “En esa percepción de la totalidad (que al hombre andino le permite contemplar como mito, como rito, como fábula) está también la tecnología, la economía, el mercado, lo familiar, la agricultura, la ganadería, todas las dimensiones están integradas y sintetizadas en esa cultura.”⁵⁴

En fin, si las culturas andinas continúan concibiendo la inclusividad y la reciprocidad como estructura de su dinámica, resultaría que son

⁵³ EASTERMANN, Op Cit, 292

⁵⁴ BENAVENTE Sonia y CLAVERÍAS Ricardo, Cultura, Educación Desarrollo Rural Andinos, *Cosmovisión Andina y Saber Occidental: Hacia una renovación de las ciencias humanas en Indoamérica*, Escuela de Educación y Cultura Andina-UEB, 1992, Guaranda- Ecuador, p. 32

puertas para una interculturalidad integral siguiendo el concepto que acabo de citar y que coincide con la interpretación de Estermann, corroborada por Enrique Rocha Franz cuando señala, a propósito de la necesidad de la renovación de la identidad cultural y el conocimiento en indoamérica, que se requiere “una actitud dinámica o dialectomática que actualice la expresión conceptual de nuestro saber andino integral, integrando los conocimientos válidos de las ciencias, al conocimiento andino integrado. Expresión conceptual que partiendo de un lenguaje actual vaya articulando un nuevo lenguaje de comprensión y entendimiento general, asequible al hombre contemporáneo”⁵⁵

REFLEXIÓN EN TORNO DE LA INTERCULTURALIDAD EN FORNET-BETANCOURT

I

Raúl Fonet-Betancourt propone una “transformación intercultural de la filosofía”⁵⁶. El autor comienza preguntándose sobre “la expresión en que se manifiesta la ambivalencia de nuestro tiempo en tanto que tiempo productor y reproductor de “Civilización” y “Barbarie” a la

⁵⁵ ROCHA FRANZ, Enrique, Después de 500 años de colonialismo: hacia una recuperación del Conocimiento Etno-cultural y una Renovación de las Ciencias en Indoamérica, *Cosmovisión Andina y Saber Occidental: Hacia una renovación de las ciencias humanas en Indoamérica*, Escuela de Educación y Cultura Andina-UEB, 1992, Guaranda- Ecuador, p.73

⁵⁶FORNET BETANCOURT, Op Cit.

vez?” Existen fenómenos de la civilización que son de barbarie y entre esos, su “fuerza destructora que asfixia las diferencias culturales” que evidencia un arrasamiento de culturas aunque no un enfrentamiento. Sin embargo, esta fuerza avasalladora de la civilización globalizada es una forma inusitada de barbarie pues, si se la toma desde una visión evolucionista, no corresponde; más todavía, cuando esa misma civilización se ufana de ser el culmen de la historia humana. El tiempo al que hace referencia Fernet-Betancourt es el contexto de la globalización. Sin embargo la ambivalencia de la globalización estriba también, en palabras de por un lado unifica y, en algunos casos, homogeniza y homologa, mas por otro diversifica, separa y aísla.

En la posibilidad cierta de que las culturas se encuentren en la perspectiva de aportar a la humanidad construyendo otros mundos posibles, Fernet-Betancourt y a pesar de que aclara que las culturas en sí no son la solución, plantea necesario detenerse en lo que es el transcurso histórico de las culturas y en la presencia del conflicto social y otras contradicciones a su interior. Tomar en cuenta estos elementos supondría una revolución interna permanente en las culturas a fin de que puedan siempre puedan expresarse aportativamente en el mundo para una nueva humanización en la construcción de la interculturalidad.

La dinámica de las culturas las hacen transcurrir desde procesos de génesis hasta decadencia pasando por tiempos de auge, y aunque no se trate de un movimiento lineal porque cada uno de ellos presupone un complejo de hechos, situaciones, movimientos, etc.; es necesario saber en qué momento está una cultura para procurar su “alistamiento” y no pensar en un culturalismo, en un *pasadismo*, o en un *perfectismo* cultural, concepciones que predisponen no solo al aislacionismo, sino al racismo y con ello al enfrentamiento.

Una labor de construcción de interculturalidad en la filosofía, requiere 1) El hacer filosofía de una manera intercultural, que implica, construir una filosofía de la diferencia, y de las diferencias, conviviendo ya como complementarias, ya como paralelas, ya como conflictivas y contradictorias –pero no como enfrentadas a dominio ni sumisión– en donde el contacto y el conocimiento de la/las otras implique crecimiento desde un ejercicio de la crítica y la autocrítica y nunca como una suma selectiva de valores de las diferentes culturas, que se convierta en otra forma de universalismo o mega cultura

postmoderna y, 2) de una filosofía de la interculturalidad, en el sentido del pensamiento producido sobre la interculturalidad que fundamenta y sostiene la interculturalidad. 'El diálogo o polílogo intercultural' como dice Estermann,"... es una interculturalidad filosófica y una filosofía intercultural que no sea el payaso del poder"⁵⁷

II

Ahora bien, el elemento ya planteado y que ayuda a diferenciar y concretar el concepto de interculturalidad es el tan complejo y también determinante problema de lo social. Desde mi punto de vista –como ya dejé anotado– una interculturalidad tendría que ser una construcción permanente en torno de la tensión y el equilibrio del respeto a la diferencia cultural y la igualdad social.

Las culturas también son campos humanos del conflicto social que hacen que exista dominio interno, discriminación y acumulación económica. De esta manera una interculturalidad tiene que ser tamizada por la equidad social. La lectura social de nuestra América solo alcanzó a ser una lectura social clasista y con hegemonía de una interpretación que correspondía a otras realidades; pero lo determinante en esta interpretación, tiene que ver con la ausencia de reflexión sobre una realidad social marcada por la diversidad cultural. La preocupación y la lucha por reivindicaciones étnico culturales entonces era tomada como una desviación, un atraso y hasta una ideología contrarrevolucionario. El análisis social, es coincidente en este punto entre el pensamiento de los ideólogos del dominio económico y las visiones contestatarias, fundamentalmente el pensamiento dependientista-desarrollista que coincidió con la corriente hegemónica del marxismo en Latinoamérica.

La pérdida de propiedad y de ascendiente para los procesos de lucha socio política en América Latina fue su afán no solo unclasista, sino el sacrificio de la realidad especialmente pluricultural en aras de la ortodoxia de un marxismo no dialéctico, miope, nunca aclimatado al complejo humano de estas tierras y por ende ignorante y

⁵⁷ EASTERMANN, Op Cit., p. 292

menospreciador de las culturas indígenas, negras, del campesinado y tras una casi inexistente clase obrera en su afán positivista de desarrollar un capitalismo bajo el control de un Estado pretendidamente “nacional”. Si los procesos revolucionarios en marcha fueron la muestra palpable de esta reflexión, los triunfantes lo confirmaron.

Un suceso importante de controversia ideológica se dio al interior del naciente movimiento indígena en el Ecuador, entre una posición clasista y una etnicista. Una reflexión social e intercultural desde la realidad del país hubiese sido fundamental para zanjar esta pugna, con buenos resultados. Cualquier proceso de transformación social que se busque impulsar requerirá no sólo que se asuma esta experiencia sino que aprecie-ineludiblemente el papel de la subjetividad no solo de los conglomerados sino de la persona humana individual. La identidad cultural provee de esta vital subjetividad a un proceso. Un obrero o un profesional estando en su lugar de vida o en el extranjero, no solo explicitan su particular pertenencia social sino que la concretan en la vitalización de su cultura, que pese a que puede experimentar variaciones por el contexto, sigue respondiendo a su identidad cultural y pertenencia social.

Por eso me parece muy importante que se legitime el mundo de la diferencia individual como la primera dialéctica que nace y se desarrolla con la irrupción de la libertad como eje de biografía personal o denominada mejor, “autonomía personal”⁵⁸ – analizada con la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel. Son “presupuestos trascendentales... que no pueden ser comprobados por una verificación empírica, debido a que son supuestos trascendentales del principio de falsación mismo...”⁵⁹, que requieren “normativas en el nivel subjetivo expresivo tales como, la sinceridad (no mentir) y condiciones éticas universales como “argumentar libres de todo dominio” e “igualdad”, como dice Luis Manuel Sánchez Martínez, y

⁵⁸ Ver, SÁNCHEZ MARTINEZ, Luis Manuel, Hacia Una Filosofía Ética No Etnocentrista en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. Enrique Dussel (Compilador), Siglo XXI editores - Iztapalapa, México, 1994, p. 148-162

⁵⁹ Apel, citado por SÁNCHEZ MARTINEZ, Luis Manuel., p. 158

que son parte de lo que Apel denomina “comunidad de comunicación ideal”⁶⁰.

Una segunda dialéctica que propone Fonet-Betancourt, que la denomina de “opresión y liberación” y “que responde a la praxis de los distintos sujetos sociales y se agudiza con la articulación de la protesta de los oprimidos en una cultura”⁶¹, las analiza con los presupuestos filosóficos de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel.

La ética de liberación de Dussel parte del “imperativo de liberar a la víctima”. Aquí cabe expresar que la consideración y auto consideración de “víctima” resulta contraproducente en esta hora propositiva de la interculturalidad en la filosofía y en la concurrencia a la construcción humanitaria de otro mundo. Pero esto tiene directamente que ver con la construcción y aceptación de un *orientalismo*, que permite que la víctima se materialice con la aceptación de tal condición, y con la llamada condición de subdesarrollo, que también tiene entre sus elementos el supuesto de que esta condición es la de víctima impedido, por el otro dominante.

En efecto, aquella consideración se presta para ser pronunciada vertical y paternalistamente y, para que una auto consideración de tal, procure una subjetividad deprimida, doliente, lamentable que nace y se alimenta de la *condición de subdesarrollo*. Una de las razones que mucho ha influido en la derrota de una salida político revolucionaria ha sido precisamente la utilización paternalista de la condición de pobreza de las mayorías sociales a lo que acompañaron calificativos tales como *marginado y deprimido, habitantes de ese tercer mundo y mundo subdesarrollo*.

Siempre ha habido manipulación, vía el paternalismo, desde las filosofías y políticas de ayuda, de préstamos, de caridad, pero en la actualidad aquella condición de *pobres* está siendo manipulada en medio de una política en la que se ha funcionalizado la pobreza, el empobrecimiento y el llamado “combate a la pobreza” dentro de la estrategia que busca garantizar la gobernabilidad, es decir la

⁶⁰Ver SÁNCHEZ MARTINEZ, Luis Manuel, Op. Cit.

⁶¹ FONET-BETANCOURT, Op Cit., p. 159-160

posibilidad de que exista acción de mando eficiente y efectiva en y para la globalización y su universalización como cultura.

Filosóficamente resulta un enunciado que de entrada pone en diferencia y -diferencia por inferioridad- la utilización de la realidad de “víctima” para los pobres de nuestra América. Sin negar esa realidad que es parte de la condición social de las mayorías en este continente dominado y tutelado por el Imperio, las posibilidades de interculturalidad se verían más certeras si se aludiera a las riquezas con las que culturalmente se cuentan, como también a los condicionantes socio políticos que las inviabilizan, oprimen, explotan y desprecian. Esta es una necesarísima discusión con el liberacionismo, que tiene relación con Dussel y, por la línea de continuidad, con Fornet-Betancourt.

En esa misma conceptualidad está la “pedagogía del oprimido” de Paulo Freire y el formidable trabajo testimonial de la Iglesia de la Teología de la Liberación que se enfrentó a una de los sistemas jerárquicos de poder más decisivos para la realidad de nuestros países, desde su opción por los pobres, pero que sin embargo de ello, y por esa misma vía, al concebirlos simplemente como pobres -ni siquiera como empobrecidos- no ha reconocido sus valores culturales, y sobre todo su potencial creador y propositivo para una liberación.

Tratando de dar mayor fondo a este análisis mencionaré otra vez la crítica al subdesarrollo que hace Milton Cáceres. Su concepto de “condición de subdesarrollo” permite ver que nuestras sociedades se han asumido para si mismas como subdesarrolladas y que es eso lo que impide crear y/ o recuperar su fondo pluricultural y humano social. De esta manera se abona en la construcción de una auto consideración de víctima y oprimido.

Las posibilidades no solo de interculturalidad sino de construcción de salidas integrales para nuestros pueblos es el saber de nuestra condición de *empobrecidos*, como producto de una histórica contextualidad, pero también de *enriquecidos*, por las condiciones humano sociales y materiales que son nuestro bagaje, acervo, heredad y creación cultural.

Asumir esta visión de empobrecidos y enriquecidos resulta fundamental porque permite verlas como construcciones culturales históricas, producto de una calidad de relaciones de poder y no como condiciones asumidas como cuasi naturales o de destino. La primera visión permite desplegar acciones que transformen esta condición, recuperar las posibilidades de autodeterminación, de transformación de las condiciones internas y externas que engendran y reproducen a los empobrecidos. Mientras que asumirlos como *pobres* retroalimenta la condición de subdesarrollo, y recrea las condiciones de pobres y ricos y sus correspondientes relaciones de dominio.

Si la ética trascendental de Apel expresa la intimidad, esa “biografía personal”, “las infinitas historias de sus miembros” , entonces debemos apelar ahora a situaciones de su condición humana que le recuerden, devuelvan y alienten a las creatividades sin lo cual no se podrá dinamizar, transformar ni recuperar una cultura, pues ello insidiría negativamente en el interior de una cultura y en las posibilidades que abriría una construcción intercultural al entrar en desigualdad de condiciones.

En la misma dimensión de lo acabado de decir sobre socioculturalidades autoasumidas como “condición de subdesarrollo”, en esa misma medida habría que decir sobre la cultura autoasumida como “condición de desarrollo”, pero con la debida diferencia para poder advertir las miserias del primer mundo y las miserias del tercer mundo.

Nuestras culturas no pueden autocontemplarse y virarse para ver atrás. Convertidas en estatuas de sal, de subdesarrollo, de víctimas, de oprimidas, deprimidas, o en patrimonios eternos y puros, arriesgan sus posibilidades. Una revolución cultural supondría la profundización, recuperación y crítica de sus baluartes pues, la crisis que vivimos es fundamentalmente una crisis de civilización.

Sin embargo es la globalización el fenómeno al que hay que tomar como desafío para crear contestación. Retomo a Fernet-Betancourt para advertir algunas posibilidades.

Es interesante ver como nuestro autor destaca la pluralidad, como contexto de la filosofía en su historia y en su discurso, pues “...se ve

confrontado con el factum del pluralismo filosófico en el sentido de que (la) filosofía se da siempre en la forma plural de las filosofías”⁶². Todo filósofo o escuela de pensamiento filosófico suscita o es producto de un debate y a menudo su presencia lo sitúa en el ojo de la tormenta de la confrontación por crear y representar no solo el espíritu de una época sino el interés y visión de determinados agrupamientos. La filosofía “va emergiendo como un tejido interdiscursivo e intersubjetivo, un sello indeleble de pluralidad”⁶³ El siempre presente debate que se libra entre idealismo y materialismo representa una pluralidad de posiciones y es esa efectividad lo que constituye su historia. Una historia de pluralidad que en ningún caso es de monolitos, como ha tendido a suponer y enseñar la escuela corriente.

Pero ¿es realmente una la razón filosófica como dice Fernet-Betancourt? ¿Todas las filosofías son una misma calidad de respuestas ante unas mismas preguntas que generan y distinguen el hacer filosófico? Me pregunto si ¿las diferentes contextualidades infieren pluralidad y diversidad a la “razón filosófica”? Una respuesta afirmativa mostraría que tiene sentido el que un pensamiento sea tenido como “filosofía” y otro no, tal como ocurre con determinados “mundos de interpretación” a quienes se los degrada como irracionales y por ende como no filosofías.

En concordancia con lo que dije anteriormente, pienso que la tradición humanística liberadora desde lo que enuncia Fernet-Betancourt, constituye un cimiento de honda razón filosófica para las realidades como la latinoamericana. Sin embargo no resulta suficiente para asumir otros aspectos básicos de lo que constituye en la actualidad este conjunto de “mundos de interpretación donde echan sus raíces y desde los que se articulan como voces contextuales”. Me refiero a la necesidad ética de la liberación de la “condición de subdesarrollo” que siendo originalmente efecto de lo pronunciado externamente, se ha constituido en una realidad asumida como condición interna, íntima y subjetiva enclavada y reproduciéndose continuamente.

La tradición humanística se vería ampliamente enriquecida si su hacer filosófico se refiriera también a esta realidad de golpe de efecto que se inscribe en la misma calidad de la trampa ideológica que

⁶² FORNET-BETANCOURT, Op Cit.

⁶³ Ibid

constituye la globalización. La liberación de la condición de subdesarrollo complementa, completa y procura continuidad a la tradición liberadora al romper el candado que supone. Constituye un desquiciamiento de las dimensiones humanas el hecho de que se nos declare y nos hayamos convencido de ser y vivir como “subdesarrollados” pues mientras desde fuera solo se ha procurado mantenerlo, desde dentro se lo ha integrado en el discurso sobre nosotros mismos tal si fuese componente sustancial de nuestra condición humana que ante la imposibilidad de alcanzar el “desarrollo” se construyen mundos que lo remedan a un costo muy grande de nuestra *humanitas*.

La “condición de subdesarrollo” es la aceptación íntima del dominio pronunciado externamente pues no solo nos autoidentifica sino que su supuesta superación constituye una utopía liberadora que ha venido a ocupar y reemplazar cualquier propuesta o proyecto que siga en la tradición humanística liberadora. El discurso del “desarrollo” propio de la modernidad, hoy da pie y se inscribe en el discurso de la globalización neoliberal es por eso que su efectividad económica y socio política ha sido automática.

La ideología “tercermundista” se actualiza como discurso de domino incluso racista, uniclasista y unicultural cuando la “globalización” esta siendo asumida como una mayor profundización del espejo utópico de la línea horizontal ascendente del “desarrollo”.

Los Padres de la sociología advirtieron el avance expansivo de la “civilización”, de la era Industrial con “orden y progreso” en la Europa de entonces y hacia el resto del mundo. Este contexto dio origen a que Comte propusiera una nueva religión universal y para lo que el denominó la Humanidad en la etapa “racional”. La obra de Marx constituye un estudio y crítica a la calidad expansionista del capitalismo, mientras que Lenin no dudó en denominarlo “imperialismo” a la que llamó su “fase superior”.

Wallerstein, hablando de la Civilización en singular dice que “... fue la construcción ideológica de los que proponían el nuevo sistema histórico que iba incluyendo a todo el resto”⁶⁴. De esta manera “... la

⁶⁴WALLERSTEIN, Immanuelle, *El Futuro de la Civilización Capitalista*, Editorial Icaria Antrazit, Barcelona, 1997.

economía-mundo capitalista representaba al progreso porque era ‘civilizadora’ ”⁶⁵.

Las nociones de “civilización”, en oposición a “barbarie”, “civilización” en el sentido de universal, “desarrollo”, en el sentido de progreso y de único posible progreso, y “globalización”, son creaciones – incluso moralistas- del capitalismo como economía-mundo supuestamente “...moral y políticamente “mejor” que cualquier sistema histórico alternativo”.

Demasiada luz encandila. Las luces de la globalización que subsume a la noción de desarrollo, encandilan y enajenan al mundo denominado y asumido como “tercer mundo”. El espejo colocado entre el mundo del desarrollo y el mundo del subdesarrollo, sirve para que el primero huya de ser tercero; mientras el tercero ansía llegar a ser primero.

Entonces, ¿cómo garantizar continuidad, profundidad y sentido a la tradición humanística liberadora crítica-ética si no asumimos filosóficamente este decisivo aspecto de nuestra actual realidad? Si nuestra *humanitas* constituye un “proceso de formación de la existencia humana como subjetividad participativa y valorante, entendiendo por esta el ordenamiento comunitario...”, trunca su posibilidad proyectiva con una autoestima de “condición de subdesarrollo”y, por esta misma condición, su filosofía expresando y reproduciendo tal realidad tendría que ser una irracionalidad más, mientras que su calidad de “foco irreductible de rebelión y resistencia”, menguaría.

El peso de la globalización como discurso y como proceso material, confirma lo activado por el discurso ideológico del desarrollo, eso es lo que se expresa en la crisis y vacío de pensamiento contestatario utópico porque la *humanitas* reinante es asistente y consumidora en la sociedad del espectáculo.

De todas maneras resulta muy importante aludir con palabras de Fernet-Betancourt al “momento de fundación ética originaria como existencia libre y solidaria con el destino del otro en cuanto que es precisamente esta dimensión de afirmación “subjetiva” o, lo que es lo

⁶⁵Ibid.

mismo, esa capacidad de autodeterminación y autoestimación la que la lleva a poner la humanitas como el límite y/o la frontera que no podrán ser transgredidos en ninguna persona humana”⁶⁶

Habría entonces, en determinadas circunstancias, una vida de contradicción entre la humanitas dominada por la eficacia del eje desarrollo-globalización manifestada también en la calidad de existencia o “condición de subdesarrollo” y una humanitas en donde aflora el “momento de fundación ética originaria”.

La hondura de la realidad del mundo significaría ya una pugna entre esa calidad globalizada de existencia y la “frontera donde se dice”basta”? Esa contradicción es fundamento de otras dos, a saber, entre una posición ético-crítica y una ético-subordinada y, entre un humanismo ego centrista y un humanismo adveniente, un humanismo de comunidad en torno de lo que Milton Cáceres denomina “filialidad sagrada”⁶⁷ del ‘hombre como medida de todas las cosas’ de Protágoras de Abdera a un hombre que ocupando un puesto digno en la vida - como cosmos- tiene como derecho y deber ético de sobrevivencia un sentido de reciprocidad fraterna con el conjunto de la naturaleza.

Conjunta e integralmente con una recuperación de una “memoria de liberación de las víctimas” es éticamente digno y urgente recuperarnos de esa situación de hombre-Dios en el que nos hemos autoerigido con el humanismo ego-centrista. Es el tiempo del paso del sujeto autojustificado en su injusticia integral, al sujeto justo; justo integralmente, libre de ser víctima y de ser victimario. Victimario de sí mismo en la medida en que domina al otro, a otros y al resto de la naturaleza. De aquí deviene la recuperación del cosmos como casa, es decir OIKOS, por lo cual lo económico retorna al sentido de integración, conjunto y visión cósmica sobre, desde y para esa CASA.

La recuperación de lo económico es necesariamente la recuperación de la economía como integración del conjunto de la diversidad de la vida construida y construyéndose como CASA. Así el hombre ya no sería la medida de todas las cosas, pero tampoco sería objeto construido para el puro consumo suntuario, innecesario e inútil de las cosas que le hacen inhumano, no-humano, cosa y no CASA.

⁶⁶ FORNET-BETANCOURT, Op Cit.

⁶⁷ CACERES Milton, El Cuento de la Fratría, Op. Cit.

Esta doble dimensión, aparentemente contradictoria, tanto como hombre victimario es decir egocéntrico, cuanto como hombre víctima es decir dominado por su congénere constituye la realidad en la que ha devenido el humanismo.

Un nuevo humanismo, un humanismo que exprese el re-nacimiento del ser humano como parte propia de la construcción de la integralidad de la CASA (OIKONOMIA) en la medida en que ajuste cuentas con el egocentrismo y con la injusticia, podrá ser la matriz de múltiples creaciones revolucionantes de este des-orden ordenado en donde está en riesgo toda la dignidad de la supervivencia. En este sentido, la globalización como "fase presente en la historia de la expansión del capitalismo... con que se quiere ocultar la dura realidad de una nueva colonización del mundo por el capital"⁶⁸, ideología y hecho que desquicia al ser humano de su antigua realidad y de su posibilidad de libertad, al haberlo reducido a cosa que se vende y que debe comprar, es el más alto llamado y desafío a la construcción de una comunicación de valores alternativos al humanismo decadente tanto por egocéntrico cuanto por objeto y vehículo de la globalización neoliberal.

Esto constituye una base que justifica e impulsa la creación de un pensamiento, sensibilidad y reflexión filosófica de recuperación y renacimiento humano en la medida en que se construya otro contenido al humanismo vaciándolo del antropocentrismo ora fratricida ora ecocida.

La recreación filosófica desde y para un nuevo humanismo, es decir un humanismo no ego antropocéntrico, implica cambiar la concepción que sobre la naturaleza se ha forjado ese antiguo humanismo; por ello y para ello tiene que re-conocer el valor filosófico de las culturas, estableciéndose correspondientemente el diálogo entre ellas, interculturalizando el quehacer filosófico porque se trata de interaprender el cosmos. La catástrofe ecológica y la decadencia humana socio política exigen poner a prueba lo que con el nombre de ciencia, se ha considerado como la única verdad y verdad como fin y no como medio. "Además (al razonamiento) es preciso aplicarlo a la

⁶⁸ WALLERSTEIN, Op. Cit.

realidad, a la naturaleza, para ponerla al servicio del hombre gracias a la técnica”⁶⁹

La noción de interaprendizaje del cosmos para una recuperación humana con respecto a estos desafíos constituye un llamado y vía para que una filosofía interculturalizada emprenda la tarea de construir una pedagogía de igual calidad para re-conocer y reconocernos como cosmos-casa. Frente a la pretensión de cosmovisión por parte de la globalización neoliberal como totalitarismo del mercado, la interculturalidad filosófica constituye una definición de “...horizonte desde el cual debemos comprender lo que somos y/o debemos ser, nuestras relaciones con los otros, con la naturaleza”⁷⁰.

La globalización y totalitarismo del mercado “...que reduce la economía a mercantilidad rentable y monetiza todas las dimensiones humanas”⁷¹, como dice Raúl Fonet-Betancourt, no puede considerarse una cosmovisión o es una cosmovisión enajenante porque la definición y comprensión a la que nos impele, ratifica y ahonda nuestra decadencia de in-humanidad producida por el dominio: la “revolución antropológica”⁷² constituye una reducción “en la sustancia misma de lo humano”⁷³ que produce “un determinado tipo de hombre”⁷⁴, otro tipo de humanismo siendo por ello que el asunto sustancial de nuestro tiempo es el humanismo no globalizado que debemos construir. De esta manera no solo cuestiono la calidad de humanismo de la modernidad, sino la que está modelando la globalización, con el fin de que se asuma la tarea de hacer un humanismo que supere a los dos.

Si el ego-centrismo ya constituyó un reduccionismo que inicialmente produjo la modernidad, el ego-centrismo de la globalización neoliberal termina siendo un ego-centrismo mercancía.

Este hecho capital es un tope que demarca ámbitos y edades de la humanidad, pues ha iniciado una miserable decadencia y al mismo

⁶⁹ SEDAR, Op Cit. p.148

⁷⁰ FORNET-BETANCOURT, Op Cit. p.340

⁷¹ Ibid, p. 340

⁷²Concepto con que Raúl Fonet Betancourt se refiere al humanismo que construye la globalización. Ver: FORNET BETANMCOURT,Op.Cit., p.342

⁷³ Ibid. p. 342

⁷⁴ Ibid. p. 342

tiempo ha desafiado éticamente a la creación y recuperación de la sustancia humana, de su identidad, de su condición de la “transformación de la intimidad” o de la “reorganización de la subjetividad” ya sea como “libre apropiación” o ya como “emergencia de otro tipo de subjetividad”⁷⁵ o como otra calidad de humanismo. Lo que requiere que un mismo proceso construyamos otro contexto, otra relacionalidad con la naturaleza y con la humanidad que a su vez, modifique nuestra esencia humana. Este es el profundo desafío que no puede darse sin enfrentar y derrotar a la propuesta de la cultura global, no sólo por su universalismo impositivo y dominante, sino por la calidad destructiva de la vida y la negación de la condición humana que impone la barbarie de esta cultura.

Aquí se ahonda el sentido de la comparecencia de lo diverso cultural y del diálogo de culturas porque el totalitarismo neoliberal expresado en el espectáculo de la imagen de la globalización se ha autoerigido como el nuevo contenido de lo “universal” de lo universal desarrollado y moderno que siendo así es sinónimo de “primer mundo”, perfila otra forma de discriminación. De esta manera la globalización universal es una jerarquía de mundos de cultura que en la vitrina del mercado aparecen como productos vitales, los unos y, como curiosidades exóticas, los otros. Ambos están dispuestos para ser consumidos; solo hay que comprarlos.

Sin embargo, hay que tomar en cuenta los límites de la globalización y en ello es digno de reflexión el pensamiento de Wallerstein. “La tensión sobre la legitimación política, la falta de habilidad para mantener el dilema dentro de límites tolerables, está llevando a la desintegración de la fe en el progreso”⁷⁶. Aquello de recurrir a la cultura constituye el uso de un recurso de amparo en la legitimidad e intimidad frente al asedio y la exclusión de la *cultura de la globalización* una vez que se comprueba el final del convencimiento del “individuo omnipotente como sujeto de la historia”⁷⁷ como elemento emblemático de la modernidad⁷⁸. El contra asedio y la

⁷⁵ Los términos de este párrafo que están entre comillas, corresponden a Fornet - Betancourt

⁷⁶ WALLERSTEIN, Op. Cit., p.90

⁷⁷ Ibid, p.90

⁷⁸ “Elémire Zolla iniciaba su personal formulación de una crítica de la modernidad. Elaboró una tesis según la cual la Ilustración habría alcanzado su paroxismo con la obra del marqués F. D. de Sade (creación no sólo literaria, sino “fundamentalmente “

invasión migratoria se realizan con un nuevo reforzamiento, esta vez de sentido íntimamente subjetivo, la *identidad cultural* lo cual constituye parte sustancial de la contextualidad de la necesidad y posibilidad del diálogo de culturas.

El diálogo inscrito en la recreación de la ciencia crítica, de la ética crítica y de un nuevo humanismo requiere de la interculturalidad en el quehacer filosófico, su producto profundizará, haciendo un círculo virtuoso, entre las tres recreaciones.

La interculturalidad filosófica, que resultaría ser una “transformación intercultural de la filosofía”, en la propuesta de Fernet-Betancourt sería “la práctica de un filosofar que, estando a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas, rehace la filosofía en todas sus dimensiones desde nuevas experiencias de interfecundación entre las distintas culturas filosóficas de la humanidad”⁷⁹

Parecería consistir en un buen deseo, pero las exigencias reales del diálogo tienen al menos dos órdenes. Un primero hace referencia a las situaciones del actual contexto histórico y un segundo, se refiere a la estimación del fondo contenido en las visiones cósmicas de las culturas en su anterior y actual proceso dinámico de transformación que operan.

El contexto actual más allá de verlo solo como una realidad catastrófica, constituye una poderosa y legítima justificación para dinamizar el mundo filosófico. La realidad así tomada se convierte en desafío y oportunidad para el pensamiento en la medida de su apertura. ¿Pero por qué apelamos y acudimos a las culturas?

Ya habíamos hecho referencia al fenómeno humano contemporáneo de acudir a la cultura ante el decaimiento del individuo como sujeto poderoso. Efectivamente este hecho constituye un fondo sumamente importante si ese decaimiento también tiene que ver con la crisis de legitimación humana de los sistemas políticos. Asistimos entonces a una recuperación, primero humana, de lo tradicional propio, de lo que

filosófica) , y su explicitación política serían, siglos más tarde, los sangrientos totalitarismos del siglo XX” , GOMEZ, Oliver Valentí, en Prólogo a *la Nube del Telar*, DE ZOLA, Ellémire, Paidós, Barcelona, 2002.

⁷⁹ FERNET-BETANCOURT, Op. Cit., p.173

Fornet-Betancourt mismo dice “...voces históricas, expresiones contingentes que se articulan como tales desde el trasfondo irreductible de distintos mundos de vida... momentos centrales de condensación de una tradición particular de comprensión del mundo y de la historia en una cultura determinada”.⁸⁰

Pero este acudir siendo fuerte, puede ser incompleto y por ello deleznable pues requiere de una complementación y ello deviene de lo social, mientras que lo ecológico constituye el re-unificador con el Uno vital integral de diversidades de donde provendría otra calidad de *humanitas* y *humanismo*. La diversidad de culturas, de profundidades vitales justifica su diálogo especialmente en esta época de planteamiento de grandes preguntas, de búsqueda de explicaciones profundas, de necesidad de nuevos símbolos.

Sin embargo, no solo cabe un diálogo por lo diferente, sino por el fondo de las culturas y por el desgaste de ideas-fuerza, símbolos decaídos, sospechas e inseguridad frente a todo lo que hoy constituye peligro y riesgo para la vida y su dignidad planetaria. Los sistemas y relaciones sociales que dominan lo hacen tomando como fuerza, símbolo y ejercicio a valores culturales que los levantan como ideologías públicas forzando sanción humana, social o ciudadana para colocarse como instituciones intocables.

Conjuntamente con el carácter decadente de expresiones, construcciones y simbolizaciones de un occidente autoerigido como *cultura universal*, las expresiones etnocentristas de las otras culturas y/o su consentimiento al dominio, existen conjuntos valorativos dignos y susceptibles de recuperar y otros que en la dinámica cultural y el pensamiento ético-crítico han ido surgiendo en el terreno de esta contextualidad histórica.

Que la concurrencia de las culturas no sea por la convocatoria exotista del deseo mercantil, depende de la conducción y los fines que los comparecientes tengan y acuerden. El complejo de superioridad presente en el *eurocentrismo* y el complejo de inferioridad expresado en la *condición de subdesarrollo* de determinadas socioculturalidades pueden ser uno de los contenidos del cambio de relación entre las socio

⁸⁰ Ibid, p.35

culturalidades europeas y latinoamericanas, andinas y afrodescendientes al igual que puede suceder con las otras propiedades, especificidades y contextos histórico-reales de otros pueblos, sociedades y culturas de los otros continentes. Sédar, retomando a Alassane Ndaw, escribe que por filosofía africana se debe comprender como el “intento de dar una fundamentación conceptual a la visión de la realidad propia de los pueblos de África”⁸¹. Esto si es que la filosofía africana *cumpliera* los requisitos del hacer filosófico de occidente, ya que de otra manera, ¿porqué osaríamos no calificarla como tal?

¿Cómo comprenden y aprenden el mundo, las culturas? Visión, cosmovisión y hermenéutica. “No convertir nuestra propia manera de pensar en el lugar del encuentro con el otro; es decir, no hacer de nuestro mundo categorial el centro desde el cual nosotros “comprendemos” al otro, en el sentido de definirlo y determinarlo a la luz de nuestro horizonte de comprensión”⁸² sino que “...por estar enraizado en sus valores originales, pero también abierto a las aportaciones fecundantes del Otro, realice, en una diversidad complementaria, obras integralmente humanas...” como dice Sédar Senghor⁸³

La filosofía de la interculturalidad no se propone llegar por esa vía, a una nueva versión de *universal*, sino que a partir del conocimiento y reconocimiento de dignidad de todas las culturas se puedan advertir y establecer posibilidades. La legitimidad de la diferencia, la libertad para acordar y discrepar sin asimilación y sin represalia, la necesidad de hacer filosofía desde lo inter y la urgencia de construir la *humanitas* para otra noción de *humanismo*. El camino para esta labor es el aprendizaje y reconocimiento de que todas las culturas son filosóficas, porque todas disponen estatuto de racionalidad, aunque estos sean diferentes y hasta podrían ser opuestos, aunque la condición humana, la condición de especie plantea un cúmulo de potencialidades que en cambio nos son comunes y que requieren ciertas circunstancias y contexto para darse. Contexto que incluye las posibilidades de optar desde la libertad individual. Este elemento permite creer en la interculturalidad, como una utopía posible,

⁸¹ SEDAR SENGHOR, Op. Cit., p.146

⁸² FORNET-BETANCOURT, Op Cit. p.40

⁸³ SÉDAR , Op Cit., p. 123

construible por dos razones: 1) por las posibilidades de cada ser humano de ponerse en el otro, desde y a partir precisamente de su condición de ser humano y por ende sentir como el otro, comprenderlo integralmente (desde el reconocimiento de lo común) y 2) Saber que lo que nos hace diferentes, puede resultar enriquecedor y complementario para la realización del ser humano, como especie. Claro está, esto sólo podría darse siempre y cuando ninguna de las culturas violente los derechos de la otra.

El hacer, el pensar y el aprender con calidad intercultural, entonces parte del reconocimiento de la legitimidad de la diferencia, de la necesidad de una ubicación espacial de igualdad pero no de asimilación, integración o universalización. Es en este sentido que también se debe advertir la posibilidad de globalización por una vía que asumiendo la interculturalidad, funcionalice la diferencia o la igualdad por separado en esta característica ambigüedad conceptual y efectuada de la globalización.

Actuar interculturalmente puede ser una realidad si se parte deliberadamente de analizar críticamente el contexto general que en este tiempo constituye la globalización, evidenciando la posibilidad de que las culturas puedan ser funcionalizadas en su individualidad o por vía de una determinada versión de interculturalidad. Un atributo identificador de la teoría crítica debiera entonces ser, criticar a la globalización totalitaria desde el equilibrio dinámico entre el mantenimiento creativo de la diferencia cultural y la lucha por la igualdad social; pero esto significa otorgar un sentido político a la interculturalidad. Así, la ‘cuestión previa’ de la que nos habla, en este sentido, Fernet-Betancourt, constituye un *sentido permanente* de acción filosófica que alimenta la teoría crítica como una dura garantía constructora de alternativa al orden globalizador.

Como señala el autor que estamos analizando, el compromiso de las culturas en este proceso es también una acción intra cultural pues la filosofía se ve impelida de hacer un “encerramiento teórico en el horizonte de un determinado ámbito cultural”⁸⁴ Para nosotros esto significa un doble movimiento. No solo aquel de ser partícipe de un movimiento crítico como dice el autor 180, y que para nosotros también implica una autocrítica al complejo de inferioridad que

⁸⁴ FORNET-BETANCORT, Op Cit., p.180

deprime, como también a las posiciones prepotentes y absolutistas etnocéntricas y, una permanente consideración de las culturas constituyen “lugares social y económicamente diferenciados”⁸⁵, sino una permanencia de crítica al totalitarismo cultural globalizador euroamericano que no significa un anti-occidentalismo sin más. De la misma manera que no podemos sacralizar las contradicciones internas, las desarmonías, inequidades, desaciertos, límites, estancamientos, propias de una cultura, cuando se las toma como todos armónicos perfectos, tampoco podemos desconocer a occidente con sus aportes y francas decadencias. Todo ello es campo de la teoría crítica.

Ese doble movimiento es una doble pero unitaria percepción, a saber, una autocrítica como motor de la construcción unitaria de un mundo cultural erigido como propio y, al mismo tiempo, un sentido de relatividad y complementariedad con el contexto de las otras culturas. Esta es una matriz de la posibilidad de la interculturalidad. En este sentido y refiriéndose a la realidad en nuestro país señala Milton Cáceres que “En adelante, decir Ecuador, tiene que referirse a una diversidad integral, a una receptividad y libre apertura y a una posibilidad de aporte. Ya no el ensimismamiento orgulloso *per se* sino esa mutua invitación, es lo que nos debe identificar y universalizar.”⁸⁶ La articulación entre el mundo de la particularidad y el mundo de la participación, sin ‘expansión de un universo específico’⁸⁷. “La originariedad de las culturas no excluye la interacción; al contrario, la supone como uno de los factores que la posibilita como originariedad histórica, es decir, como originariedad que no se da de una vez por todas, cual entidad metafísica caída del cielo, sino que naciendo de procesos en los que se discierne precisamente el ‘dentro’ y el ‘fuera’, lo ‘propio’ y lo ‘extraño’, esto es, en los que cuajando una apropiación específica del mundo, una forma específica de tratar con él y de organizarlo”.⁸⁸

La diversidad ya no es tomada como obstáculo, ni como objetos de subordinación integradora, sino como mundos legítimos y mundos-aporte para otro mundo en el sentido planetario y un cosmos de

⁸⁵ Ibid, p.200

⁸⁶ CACERES, Milton, El Cuento de la Fratría, Op.Cit., p. 32

⁸⁷ FORNET-BETANCOURT, Op Cit..

⁸⁸ Ibid, p. 184

diversidad no discriminada ni discriminante, no “aldea global” integrada por la “oportunidad” globalizadora como patrón, ni aldeas que no concurren a la necesidad y llamado del cosmos.

Ni imposición ni resolución burocrática, sino construcción ética por parte de actores humanos socio culturales que en su libre albedrío se replantean la calidad del vivir en este tiempo espacio de transición. En esta época de barbarie producida por la civilización el caudal aportante de lo que ayer fue considerado bárbaro tiene características vitales. Fornet-Betancourt asume, como nosotros, que las culturas resultan inevitables para construir alternativas a la barbarie, aunque dice “...sin presuponer por ello que las culturas fuesen ya, en sí mismas, la solución”⁸⁹

El aporte de las culturas no viene dado ciertamente por la existencia de varias culturas, pero tampoco únicamente por un “recurso intercultural crítico” 195, viene dado también porque cada cultura es una respuesta de experiencia de vida en relación con la naturaleza. No es la única respuesta, pero es una respuesta cuyo contenido puede ser una alternativa completa, parcial o ya no válida pero en todo caso no es aporte por su relación interculturalizable.

Aparte de que toda cultura es una construcción en relación, una cultura puede profundizar, revolucionar o llegar a su fin en su contenido, en interculturalidad. Los procesos humano sociales actuales del mundo, se están realizando en medio de un ir y venir de culturas, de un intercambio de culturas, es decir en medio y como sujetos de una atmósfera Inter-cultural. En medio de ello, la propuesta de una interculturalidad crítica y de una interculturalidad para un cosmos de nuevo humanismo, puede y tiene, en cambio, que potenciar la creatividad de las culturas sin desconocer que el aporte que portan y traen es una cosecha propia por el hecho de ser culturas. Decir un absoluto o pronunciar un juicio acrítico sería hablar de aportes culturales completos, totalmente actuales, aplicables y perfectos o, negarlos rotundamente.

La interculturalidad de la que hablamos no es un simple “entre culturas”, pues como ya dije, esta relación ha sido y es incesante. “La

⁸⁹ Ibid, 195

interculturalidad de que hablamos es una relación que deliberadamente busca crecer y hacer crecer el aporte de las culturas que concurren -como *interversidad*⁹⁰, vitalizando un proceso de pregunta sobre la realidad actual del mundo con miras a responder construyendo uno nuevo”⁹⁰ La relación es un posibilitante de ello, pero porque las culturas llevan contenido, sujeto-objeto de crítica; en esa medida la interculturalidad es interaprendizaje desde la crítica, desde la pregunta, desde el hacer filosofía como razonamiento conceptual o como razonamiento de imágenes-concepto. Es importante conocer críticamente, tanto para recuperar cuanto para crear, los símbolos creados y los que se crean entre las culturas en su dinámica interna y externa a propósito de las múltiples relaciones Inter-culturales.

Hago mención de esto último para reconocer las diferentes vías de hacer filosofía y, para criticar el reduccionismo de occidente, para lo cual retomo a Roger Garaudy, “La consecuencia de reducir toda la filosofía a Occidente, es un estrechamiento alarmante de la misma concepción de la filosofía. En esta perspectiva reduccionista, la filosofía es obra únicamente de la inteligencia y no de la vida, en su plenitud y totalidad; la inteligencia se define solamente por el concepto y su empleo lógico” “ Si guardamos cierta distancia respecto a esta concepción occidental de la filosofía (lo que me parece ser uno de los objetivos del diálogo entre culturas), llegamos a una visión más amplia de la filosofía, tal y como se desarrolló en el resto del mundo: la filosofía se interesa por la vida en todas sus dimensiones y no solo únicamente por la inteligencia”.⁹¹

Pero es valioso el concepto de “desobediencia cultural” que acuña Fernet-Betancourt porque procura dinámica a las culturas en la medida de la crítica y en especial a la consideración de tomarlas -como ya señalé- como todos armónicos perfectos ‘autosuficientes’. Sin embargo hay que seguir por un camino de búsqueda y construcción, tomando a las culturas como “reservas de humanidad” como “puntos de apoyo” entre otros, para de-construir y crear la calidad de *humanismo* que nos corresponde ante el problema-desafío que significa la globalización totalitarista del mercado.

⁹⁰ CACERES, Milton, Documento de trabajo de la EECA, Archivo EECA, Guaranda, 2000

⁹¹ Citado por SEDAR SENGHOR, Op. Cit., p. 156-157

El “diálogo intercultural”⁹² proyecto alternativo que propone e autor, constituye en realidad, desde mi reflexión, un conjunto de encuentros de identidades que Inter.-aprenden, Inter.-comunican es decir, Inter.-culturizan concurriendo como géneros, generaciones, sociedades porque el riesgo es vasto, nos abarca como especie, porque no tiene ningún sentido humano que no sea aquel de la eficacia del mercado. Así, los encuentros comunicativos de culturas que se preguntan y responden sobre el sentido de la vida y el mundo tienen como espacio la intimidad de los seres humanos en relación con todo lo que desde siempre le provee vida. Se trata de un proceso de nuevo Renacimiento de la condición humana desde sus fondos aportantes y creativos, “desde abajo” e íntimo.

“¿Cómo estar seguros, sin recurrir al diálogo intercultural, que no lo hacemos unilateralmente o desde una concepción monocultural de la filosofía?”⁹³, se pregunta Raúl Fornet-Betancourt para explicitar desde donde enuncia y propone entrar en una labor de diálogo filosófico intercultural. De suyo esta es una necesaria y legítima situación porque no habría humanidad ni filosofía que pueda hacerlo desde el aire, sino desde la posición que le confiere una determinada cultura filosófica. Igual invitación lo podría hacer quien quiera –desde otra posición– entrar en esta calidad de relación. El ejercicio del derecho humano a optar y tomar posición filosófica constituye una localización legítima para invitar y/o acudir a la interculturalidad, no siendo posible enunciar desde una pretendida neutralidad. La posibilidad de interculturalización reclama y legitima una toma de posición.

Esto, sin embargo explicita de inmediato la discusión que es precisamente la materia del dialogo que no necesariamente busca llegar a resoluciones, sino a la legitimación como re-conocimiento, de la existencia diferente del otro que no significa una jerarquización, sino la evidenciación de mi legitimidad en tanto y en cuanto sucede también con el otro tornando así posible ver como introyección y ver, como, y en relación. La posibilidad de mirar la profundidad de uno, en la medida de la relación con el otro y la necesidad de ver la profundidad del otro para confirmar y afirmar mi diferencia como uno, de donde se puede comprender la necesidad de interculturalizar incluso en la medida de dinamizar un proceso de transformación de

⁹² FORNET-BETANCOURT, Op Cit., p.204

⁹³ Ibid.

las culturas, de impedir su absolutización, así como de la instalación de la “subjetividad civilizada” en la medida de “ser co-sujetos de libertad sin alienación”⁹⁴

La ubicación de nuestro autor, desde donde anuncia su cultura filosófica, es en su caso, “... una tradición filosófica de connotada raigambre occidental que tendría en Sartre uno de sus momentos más densos y que calificaría como la tradición universalizadota de un humanismo ético-racional”⁹⁵, de parecida manera y derecho lo podría, hacer otra tradición cultural filosófica.

De esta manera la ruptura de la soledad cultural mediante el libre establecimiento de la interculturalidad filosófica, produce cambios culturales que avivan a los relacionados e impiden el establecimiento del imperio de lo “universal” a través de lo Inter-versal para y desde la búsqueda de la libertad como recuperación de la condición humana. “Si la universalidad se va alcanzando por la dialéctica de subjetividades que singularizan lo universal y que universalizan lo singular, entonces ningún ser humano, ningún sistema, ninguna cultura puede instalarse demasiado rápido en la universalidad”⁹⁶

⁹⁴ Ibid. p.215

⁹⁵ Ibid. P.212

⁹⁶ Ibid. 217

SEGUNDA PARTE

LA ACTORÍA SOCIO POLÍTICA DEL NUEVO MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO Y EL DESPLIEGUE DE LA NOCIÓN DE INTERCULTURALIDAD.

Durante la época en la que se hundieron los Estados de la órbita soviética -cobrando con ello mayor fortaleza el dominio geopolítico y la hegemonía ideológico-política capitalista expresada en la noción de globalización- el pensamiento y movimiento social de clase, entró en la mayor crisis conocida hasta entonces. Pero la caída del Muro de Berlín se produjo casi conjuntamente con el quiebre de la razón de la modernidad, elevada a la condición de razón y verdad absoluta.

La caída del socialismo real puso de manifiesto – por su parte- el carácter no integral de su propuesta social y humana. Ciertamente hizo evidente sus límites, como el deterioro ético de muchos de sus dirigentes, y el poder burocrático partidario, que contradijo su filosofía de justicia social y poder popular. El real socialismo disolvió el pensamiento utopista de las corrientes más profundas y humanistas del marxismo, una de cuyas más altas expresiones es la propuesta del hombre nuevo del Che Guevara.

Por otra parte, y quizá como lo más significativo dejó ver los límites estructurales de su pensamiento, que no llegó a comprender verdaderamente la idea de totalidad y menos de una revolución integral. Planteó teóricamente un sistema económico para la época ciertamente más justo, que eliminaba la explotación de la clase obrera, pero perdió de vista que en el mundo coexistían otras clases sociales determinantes en la organización socioeconómica, no representables por la clase obrera; y sobre todo que ninguna transformación del mundo podía entenderse solo desde la mirada de las clases sociales y que por tanto las demandas para pensar en una nueva sociedad tenían también que enfrentar a otras formas de opresión, otras contradicciones e inequidades, que si bien estaban tejidas imbricadas con el sistema capitalista, tienen otras fuentes y una naturaleza particular, y que era necesario integrarlas en un proceso de lucha contra el sistema de dominación. Esto lejos de ser un límite de la revolución habría constituido una riqueza y la posibilidad

de un proceso de transformación más profundo, y una apertura a superar el uniculturalismo presente en esta propuesta

Entre esos límites, que hicieron del socialismo una propuesta no integral, y cerrada culturalmente, debo señalar por lo menos las tres siguientes:

1) Su adscripción a occidente en cuanto al dominio del ser humano sobre la naturaleza, propio de una cultura antropocentrista y utilitaria, que en nombre del desarrollo ha destruido su hábitat natural, y con ello ha violentado también su propia naturaleza, y para mantenerla debe seguir en esa carrera destructiva con la tierra y el medio ambiente, que atacan en lugar de integrarse y armonizarse con ellas como parte de una relación filial, entrando en profunda contradicción con las culturas antiguas de la humanidad, y las culturas indígenas de acá que la vieron y sintieron como madre, con respeto afectuoso y establecieron reciprocidad con ella como hijos, para acunarse, tomar de ella su alimento y su riqueza para vivir y cuidarla, manejando esto como un principio sagrado de su filosofía y cultura.

2) Las contradicciones y relaciones de dominio entre géneros, tampoco fueron consideradas y tratadas, ni en cuanto crítica a la opresión a las mujeres -una de las formas más brutales de dominio que han existido en la humanidad- ni desde sus posibilidades de ser también una matriz, de desestabilización de todas las formas de dominio organizadas bajo el capitalismo. Esto se advirtió en su real dimensión en occidente, y menos aún percibir las particularidades de esta forma de desequilibrio social y humano en otras culturas.

3) La realidad del dominio cultural y étnico cultural, definitivamente quedó al margen de las preocupaciones del socialismo real como eje de transformación. La forma que fundamentalmente fue considerada fue la explotación y dominación de la clase obrera, mientras que la situación de otras clases sociales fue asumida tangencialmente por no ser entendidas como clases o por ser tenidas como realidades sociales "en vías de extinción". Esta concepción se producía teniendo como eje la medida de la articulación al modo capitalista de producción, es decir como entes productivos y jamás desde la noción de grupos dominados en razón de su condición racial, cultural, o de otras formas de

identidad vital. De esta manera, al no ser asumidas, no se resolverían con el socialismo, ni podrían ser representadas por la clase obrera.

Una de las contradicciones antagónicas que atraviesan a la formación social ecuatoriana fue y es aquella “que existe entre el Estado en contra de la Nación y las nacionalidades. El Estado no representa los intereses de la nación porque se somete a los intereses del capital monopólico y del imperio. Al representar estos intereses contradice los de las nacionalidades, porque el Estado Nacional que se constituyó a partir de la Independencia lo hizo bajo la hegemonía de la nacionalidad blanco-mestiza que impuso la civilización occidental y vaticana sobre la civilización andina. No representa por tanto al conjunto de nacionalidades que históricamente se han constituido en el Ecuador y esta incapacitado de resolver sus principales demandas que son: autonomía, territorialidad, poder y cultura.”⁹⁷ Ya desde inicios de los años noventa, núcleos políticos impulsores de un nuevo pensamiento crítico advirtieron sobre los componentes de un nuevo orden socio político y en ello vieron la perspectiva de las culturas y por ende, de la interculturalidad. Las relaciones establecidas por el movimiento indígena y el propio impulso de sus definiciones –que se concentraron en la reivindicación de una educación indígena– pusieron a la orden del día la discusión sobre la interculturalidad. Sin embargo las concepciones y sobre todo su aplicación y práctica no pasaban de ser bilingües, y frecuentemente meras traducciones al kichwa y a las lenguas vernáculas, de una misma concepción unicultural.

En este contexto, en el Ecuador, fue fortaleciéndose la movilización del indigenado dentro de las luchas mundiales por la recuperación de la identidad y la búsqueda de sentidos humanos existenciales como laboriosa y hasta angustiosa búsqueda de alternativas a la crisis de referentes que se produjo con la quiebra de la razón de occidente y el hundimiento del socialismo.

Dentro de esta movilización indígena y desde el anterior nacimiento mismo del movimiento social campesino e indígena, vinieron coexistiendo a su interior cada vez con mayor contradicción, una posición de clase y una posición étnico cultural indígena. El nacimiento y el nombre en lengua kichwa de la primera organización

⁹⁷ TENDENCIA SOCIALISTA, Nuestro Manifiesto, *Democracia y Lucha Revolucionaria*, TS, Quito, Marzo 1990, p.18

de los pobres del campo ecuatoriano, el Movimiento Ecuador Runakunapak Rikcharimui (“El despertar de los seres humanos del Ecuador”, en lengua española) – ECUARUNARI- da cuenta de esta realidad pues tuvo lugar durante la movilización social clasista en lucha por las tierras de labranza y que fue fortaleciéndose paulatinamente por la dinámica social comunitaria, es decir por la identidad que como pueblo indígena, se vive.

Los sucesivos congresos de esta organización expresan fehacientemente esta contradicción interna que, desde varias posturas, enfrentaron a un sentido cultural comunitario indígena. Es el caso de las variadas posiciones clasistas orientadas desde un marxismo que en su mayor parte adolecía de una comprensión del proceso identitario indígena, que sobrevivía en el centro de la movilización del campo empobrecido.

Si bien la iglesia católica comprendía, en parte, esta realidad indígena, lo hacía desde el enfoque de la necesidad de la denuncia y la actoría de los indígenas considerados como “los más pobres de entre los pobres”, los “marginados” del desarrollo del país; aunque lo hizo desde el enfoque teológico de la denuncia de toda injusticia y, del anuncio profético del Reino en conjunción con la necesidad de testimonio vital de sentido comunitario del cristianismo liberador cuya figura profética más destacada fue Mons. Leonidas Proaño.

Sin embargo la teología de la liberación perdió su calidad de utopía del Reino, cuando por la vía de una supuesta práctica se quedó atrapada en el desarrollismo y en la consecución y gestión de mejoras físicas y productivistas, imprimiendo así un gravitante contenido dentro de la calidad de direccionalidad en la nueva organización del movimiento indígena ecuatoriano. Un aspecto digno de anotarse es el conflicto que vivió y vive a propósito de la espiritualidad indígena moviéndose entre una inculturación y un acercamiento hacia su comprensión sin que se vean señas de ecumenismo intercultural de religiosidad.

El ya aludido triunfalismo de la globalización junto con la quiebra de la razón absoluta y la derrota de los Estados denominados socialistas ahondó la necesidad de un nuevo proyecto e ideario revolucionario por cuanto el empobrecimiento y las diversas formas de opresión, se agravaron, sin que haya un pensamiento ni acción socio política

contestataria. El dominio neoliberal se enseñoreó en el conjunto económico y social del país y sin tener un nuevo horizonte de sentido político revolucionario desapareció la protesta sin que haya ninguna nueva propuesta.

Fue por ello que en Junio de 1990, con el Levantamiento del Inti Raymi, el país se sorprendió con la movilización indígena que con sus Mandatos, puso en jaque al conjunto de la dominación social, política, económica y cultural.

Esta inusitada dinámica, en medio de las condiciones aquí analizadas, llevó a que lo andino y particularmente lo indígena, sea interpretado como un posible paradigma, alternativo al orden social y político dominante, a partir de la sola recuperación de los valores de las culturas andino-indígenas.

Sin embargo la nueva movilización indígena fue producto de la época mundial aunque constituye también el resultado de un histórico acumulado de la dinámica socio política y étnico cultural que los pueblos indígenas ecuatorianos habían venido impulsando especialmente en lo que podría denominar, su último período, que lo situó en los años ochenta; década a la que mientras unos la denominaron la “década perdida”, los pueblos indios la recuperaron fortaleciendo sus identidades y los procesos ideológico-organizativos. Solo de esta manera se puede comprender como al principio se desarrolló la necesidad de recuperar las culturas vernáculas a través de crear un proyecto educativo intercultural que superara las concepciones que en el país los habían diluido y más precisamente limitado a las imposiciones uniculturales excluyentes del mundo andino indígena.

En efecto, nacieron algunos espacios académicos, proyectos, programaciones y organismos comenzaron a impulsar actividades relacionadas con la lingüística y la educación indígena, en un inicio, e intercultural, luego en medio de una gran afluencia de nuevas corrientes de pensamiento, ideas, conceptos y experiencias que recuperaban el mundo indígena como propuesta paradigmática o como dinamizador de un nuevo proyecto político revolucionario. Las discusiones acerca de la identidad y la cultura, lo andino, la territorialidad, la autodeterminación, la resistencia, la inculturación,

aculturación, la pluriculturalidad, la plurinacionalidad y la interculturalidad, junto con la crítica y crisis de occidente, el derrumbamiento de los países socialistas, la debacle del sindicalismo obrero y la izquierda, la discusión sobre la identidad y lucha de género, así como los límites de la ciencia y de los espacios académicos, integraron el gran universo de preocupaciones de reflexión que animaron la organización la movilización y el Levantamiento de la década que se iniciaba. Fue un período muy rico y sumamente productivo porque nos permitió adentrarnos en el estudio de las culturas indígenas, en el importante debate a cerca de lo andino, insertados así en un mundo decisivo no solo para lo indígena o para determinada época sino para acontecimientos mundiales y de largo plazo y contenido.

Fue la propia práctica de trabajo con el mundo indígena de la época, así como la profundización de la reflexión sobre los límites de lo unicultural, nos llevó a comenzar a dimensionar mejor lo intercultural, en donde lo indígena andino era fundamental rescatarlo como un componente, y no como un paradigma ni como el eje de una propuesta intercultural, que de alguna manera se inscribía en un pensamiento vanguardista.

Si lo unicultural de un occidente dominante aunque en crisis, constituía uno de los ejes de la nueva crítica, así también vino a ser el peso de la corriente uniculturalista hegemónica al interior del movimiento indígena, actuando con un indigenismo que luego fue utilizado eficazmente para la búsqueda de la gobernabilidad electoral, cuyos profundos límites y consecuencias se comprueban en la actual realidad de un país hundido en una crisis más allá de las cuentas económicas y del corrupto accionar partidario e institucional en general.

La concepción a cerca de lo intercultural como parte de un paradigma libertario mayor y, la comprensión de lo intercultural como diversas calidades de concurrencia de distintos que en su compromiso por luchar por toda desigualdad, no pierden su diferencia, marcó discrepancias y diferencias en la conceptualidad y en el accionar testimonial que se vio reflejado en nuestra experiencia educativa universitaria. Una curiosa mezcla conformada por un indigenismo que exacerbaba la diferencia en desmedro de la lucha por la igualdad y que, priorizando su accionar por la consecución de instrumentos

legales y el logro de espacios en el poder gubernamental, fue objeto de nuestra crítica y debate al interior de esta movilización, en especial a finales de la pasada década de los noventa.

Si la igualdad no se opone a la diferencia, sino que se opone a la desigualdad, y si la diferencia impide el dominio de la uniformidad, entonces no podíamos dejar de criticar a la mencionada corriente indigenista precisamente por no apreciar las posibilidades de su cultura, por no asumir una autocrítica sobre lo que implica el uniculturalismo y el inmediateismo de lo gubernamental, y de aporte en el mundo de su cultura en un encuentro propositivo, pero también con receptividad y apertura para comprender a los otros y al nuevo tiempo. De ahí se puede comprender que la definición de lo intercultural, tuviere poca importancia en sus definiciones estratégicas, mientras que en lo educativo se la disminuyó tomándola casi como sinónimo de bilingüismo y con poco cambio en la calidad de educación.

La importancia que esta corriente concedió a lo plurinacional y pluricultural fue grande especialmente porque fue tratada como eslabón para relacionarlo con la consecución de logros jurídicos especialmente constitucionales, porque bien sabemos que, como dice Mires⁹⁸, uno de los contenidos de su lucha es de carácter recuperacionista, lo que podría aparecer como conservadurismo si partimos de una posición evolucionista o clasista. Sin embargo las luchas indígenas son también anti modernas porque vitalizan instituciones que de hecho cuestionan al orden moderno desde antes de su advenimiento y por su advenimiento.

Actuando en este contexto, a comienzos de los años noventa, como consta en uno de nuestros documentos⁹⁹, reflexionando sobre la naciente Escuela de Educación y Cultura Andina EECA se decía: “La EECA es hija de su tiempo, es decir una respuesta a las tensiones sociales mediante un pensamiento y prácticas educativas diferentes”; y precisando su relación social, entonces se planteó “...excelencia para producir alternativas prácticas y concretas por ejemplo, como concretizar y viabilizar los 16 puntos del mandato por

⁹⁸ MIREs Fernando, Op. Cit., p.130

⁹⁹ ESCUELA DE EDUCACION Y CULTURA ANDINA, *Acta del 4 de Noviembre de 1992*, Archivo EECA, Guaranda, 1992.

la vida levantado por el pueblo indio”; y entrando al debate sobre la interculturalidad, se señala “La escuela situada en la cosmovisión andina entra a debatir los otros saberes en el campo mismo de la ciencia sin negar lo occidental por ser tal”; y esclareciendo sobre las características de la formación declaraba “En cuanto al perfil profesional del estudiante de la EECA, la escuela da una triple consideración: a nivel humano, a nivel ético y, formativo, un intelectual orgánico formado desde la totalidad crítica de la cultura andina y una capacidad de dialogar con las demás culturas”

Sin embargo, el fuerte etnocentrismo indígena presente en el interior del movimiento, al contraponerse a la interculturalidad como su visión y norte, nunca constituyó un espacio o preocupación por una política de relación con las otras culturas del país. Al contrario, al primar su pensamiento y sentimiento, unilateral y hegemónico, de resentimiento hacia la “conquista y dominación” administró todas sus políticas para ser gobierno ya sea alcanzando diputaciones, pactando para llegar al ejecutivo o alcanzar puestos administrativos que procuraren logros reivindicacionistas.

Este razonamiento es fruto de analizar la dinámica interna del movimiento indígena atravesada por contradicciones que se condensan cuando menos en tres corrientes¹⁰⁰, aunque les vertebré el

¹⁰⁰“En la histórica Marcha de octubre de 1997 vimos también la existencia de una corriente que anhelaba y creía en la posibilidad de reformar el Estado desde arriba, es decir como resultado de la acción de la sociedad política presionada por esta movilización, a través de lo cual se contemplaría y reconocería legalmente algunas de las más importantes demandas sociales y culturales.

Así mismo comprendimos la existencia de una lucha social con una crítica respecto de la situación socio económica y de las injusticias en general, pero cruzada por todas las corrientes, organicidades y opiniones dentro de las cuales hemos algunos núcleos, opiniones y personas que luchamos por autodeterminarnos como sociedad civil, es decir por una crítica, ejercicio testimonial, creación alternativa y autonomía con respecto a la sociedad política - que es representante del orden globalizador totalitario - dentro de una autodeterminación por construir una civilización para un país integral, intercultural y comunitario. Sociedad civil desde una construcción poli-ética intercultural autónoma. Sociedad civil construyendo una democracia desde nuestras realidades socio culturales, es decir asumiendo la acción y creatividad política como sujetos históricos, profundizados en esa condición por la acción de la crítica, la producción integral y la sensibilidad de la identidad intercultural para ser y repeler el ataque de la sociedad política.” CACERES Milton. *El Cuento de la Fratria*, Op. Cit., p.63

soporte de la coincidir en torno de un sentimiento de lo que podría denominar “igualación”, que deviene de su necesidad de aprovechar y usar las cosas e instituciones de una cuasi modernidad y, subordinada globalidad que vive un país como el Ecuador. En este sentido es importante comprender la existencia de una contradictoria dinámica en ese movimiento por cuanto si bien es cierto que nunca se les permitió a los indígenas como tales, acceder a lo que de modernidad tuvo este país, y en esto ni siquiera tuvieron la oportunidad que la que tuvo la “sociedad nacional”, también es cierto que la posibilidad de acceso, conquistada por su lucha, llega cuando la modernidad decae.

Pero esto constituye una intrincada contradicción pues si bien es legítimo el derecho que les asiste a todo pueblo, sociedad o cultura, de “entrar” y hacer uso de la modernidad y hasta de la modernidad globalizada, particularmente cuando puede entenderse como una reacción al discrimin; sin embargo en el caso de los pueblos que pronuncian un discurso en contra del sistema político cultural, como crítica y resistencia a su discriminación, opresión y dominio, resulta incongruente un accionar socio político en pro de la participación en la gobernabilidad, de espaldas a un proceso de interculturalidad que podría ser propio de un movimiento como el de los pueblos indígenas aunque esto pertenezca a otra propuesta de convivencia socio política.

El relegamiento del sentido intercultural que de hecho imprime otra calidad al modelo de educación indígena, es bastante decidor al respecto. Al mismo tiempo, los sucesos que ya se advierten en el panorama socio político dejan ver a las claras la ausencia de este contenido. Pero esto es más importante aún si

habiendo diversos escenarios, un debatiente y expectante espacio académico-filosófico y una evidente realidad en donde dinamizar procesos interculturales de cambio, no existe continuidad ni profundización del tratamiento sobre la propuesta de interculturalización por parte de quien inicialmente colocó el asunto en la opinión pública, el mundo indígena. Es más, la solución de continuidad y profundización del debate sobre la interculturalidad corre el serio riesgo de que (vía la integración en ciertas partes de la cultura como elementos exóticos para el mercado, el encandilamiento de las posibilidades de consumo y el espejismo de ser poder, por participar de puestos del gobierno) sea tomado definitivamente por la globalización totalitaria, por el pragmatismo político de todo tipo, y la

avidez financiera de la institucionalidad no gubernamental que sofoca la organización y movilización social. Preocupación especial constituye el hecho cierto de que la globalización multicultural a través de una versión suya de interculturalidad haga espacios para todas las culturas y estas caigan en un exhibicionismo dejando de vitalizar sus visiones cósmicas y el choque que Samuel Huntington presagia, se convierta en una asimilación política en donde la diversidad tenga un estatuto de existencia de acuerdo a la demanda de exotismo.

El capítulo que actualmente se escribe no muestra cambios en el sentido deseado pues la hegemonía del sistema ideológico político al interior del mundo indígena continúa. No suscribo un apoliticismo ni la búsqueda de un esencialismo prehispánico para que la lucha de los pueblos indígenas tenga legitimidad porque parto de un contexto de multiculturalismo mundial. La lucha política que esto implica debe reparar en que el peso de la anti-cultura de la globalización como una de las versiones de la postmodernidad -“fuerza alegre que avanza”- no es todavía objeto de crítica integral sino a lo sumo una condena por su aspecto fondomonetarista, perdiendo a través de esta calidad de lucha, muchas posibilidades, escenarios y contenidos que procuraría esta otra visión.

En el trayecto de la metamorfosis del humanismo que reduciendo su condición ha convertido al ser humano en homo consumens –muy por debajo del homo economicus- insta a que aprenda a construirse en el diálogo de culturas, como homo integralis, para que no se torne en ser anónimo en la “cultura sin seres humanos” que constituye el mercado multicultural de cosas.

**LA ESCUELA DE EDUCACIÓN Y CULTURA ANDINA:
CONSTRUCCIÓN ACADÉMICA EN TORNO DE LA BÚSQUEDA
DE INTERCULTURALIDAD**

EL DESPERTAR MUNDIAL DE LAS IDENTIDADES

El ingreso de la preocupación y debate sobre la interculturalidad provino, en nuestro país, desde la emergencia del mundo indígena, a través de la calidad y fuerza con que presentó su lucha cuestionando a la uniculturalidad, al dominio de la sociedad nacional occidental, priorizando así un contenido y direccionalidad en torno de la identidad cultural y ya no al rededor de sus viejas demandas reivindicativas de tierra, trabajo, crédito, asistencia técnica, atención a la labor agrícola y servicios. Sus luchas como “campesinos” y como “pueblos pobres” habían quedado atrás al zanjar la discusión de principalizar su condición de pobres del campo o, su condición de pueblos con culturas oprimidas.

Así, cuando la dirección política de clase había entrado en franca crisis- por la caída del socialismo burocrático soviético, la derrota de la revolución centroamericana y la disolución de la ideología izquierdista ecuatoriana- en el resto del mundo se había puesto al orden del día una multiculturalidad conflictiva y desafiante que reclamaba sitio, derechos de supervivencia, consideración de la legitimidad de diferencias, legalización de logros alcanzados, tolerancia, territorialidad, alcance de niveles y modos de vida, respeto a las preferencias y orientaciones, es decir, se había impuesto reivindicar la identidad, porque como dice Villoro, “Al mismo tiempo que el mundo se unifica, asistimos al despertar de la conciencia de identidad renovada de los pueblos reales que constituyen los Estados-nación y que vivían bajo el disfraz de una uniformidad inventada”¹⁰¹

La irrupción de las demandas desde las identidades –conjuntamente y hasta por encima del conflicto de clases- y los conflictos humanos y sociales de los pueblos que en Europa oriental y en la propia occidental habían estado ignorados como diversos culturalmente,

¹⁰¹VILLORO, Luis, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, Paidós, México, 1998, p.51

sometidos y subsumidos en estados que no les representaban plenamente ni reconocían sus identidades culturales; por otro lado el crecimiento de la movilidad humana migratoria; el crecimiento mundial del hambre y el empobrecimiento y la profundización de la pérdida de sentido de la vida, es la evidencia de que hemos estado viviendo en una época de crisis generalizada del orden civilizatorio, cuando, como afirma Boaventura de Sousa, “el paradigma de la modernidad ha dejado de poder renovarse y entra en su crisis final”¹⁰² porque “...la modernidad occidental desistió de proponer una idea de progreso sin capitalismo. Abandonado a sí mismo, el capitalismo, en cuanto modo hegemónico de producción, no admite otra transición que no sea aquella que conduce a más capitalismo”¹⁰³. Por eso y dentro de lo que el mismo autor considera a la actualidad como una época de transición, la convivencia de tensión entre la degradación y la crítica, constituye una realidad y una búsqueda de sentidos que hurga en las subjetividades humanas proponiendo construcciones como la interculturalidad.

Por un camino local -el Levantamiento de los Pueblos Indígenas- nos habíamos integrado a la mundialización de la búsqueda y recuperación de la identidad y las posibilidades de la interculturalización, en estos “tiempos marcados por innegables rupturas paradigmáticas”¹⁰⁴ como dice Mires. Pero en el mundo estaba imperando la globalización, que es el nombre con el que se designa al fenómeno de transversalización mundial de la comunicación de los valores-símbolo para la eficacia funcional del intercambio mercantil económico y cultural totalitario: “El mundo dominado por el capitalismo es el mundo libre; el capitalismo, denominado ahora liberalismo, es el mundo moderno. Es el único modelo de sociedad, si no ideal, al menos satisfactorio. No existe ni existirá nunca otro.”¹⁰⁵ dirigido por “...un aparato de mando descentrado y des-territorializado que incorpora progresivamente a todo el reino global

¹⁰² DE SOUSA SANTOS, Boaventura, Op. Cit. p.14

¹⁰³ *ibid.*, p. 132

¹⁰⁴ MIRES, Fernando, Op Cit., p. 9

¹⁰⁵ “Este es el canto unánime que entonan no solo los responsables económicos y la mayor parte de los políticos sino también los intelectuales y periodistas con acceso a los principales medios de comunicación” PERRAULT Guilles, *Porqué un Libro Sobre El Capitalismo*, varios autores, *El Libro Negro del Capitalismo*, Txalaparta, País Vasco, 2001, p.11

dentro de sus fronteras abiertas y expansivas”¹⁰⁶ al que Negri y Hardt denominan Imperio.

Desde mi punto de vista, entre los elementos que hacen evidente la crisis en la modernidad está su incapacidad de responder a las demandas de las culturas que en diversos grados quedaron fuera de la modernidad, o no adscribieron plenamente a ella, y que inclusive no accedieron a niveles mayores de consumo y conservaron muchas de sus prácticas culturales. La globalización, readecúa el sistema capitalista moderno, tornándose plástico se hace más penetrante, expansivo, agresivo aún, en el avance de su absolutización, y así trata y capea su crisis.

Es en realidad lo que denominaría una hipermodernidad, una de cuyas estrategias de expansión de sus posibilidades de mercado, es el arrastrar a esas culturas e identidades, llevándolas al mercado tanto como ofertantes de la riqueza que significa su diferencia cultural, su producción, sus valores, cuanto integrándolas al consumo. Esto ha podido darse dada la explosión de demandas de reconocimiento de identidades propias y en algunos casos, paradójicamente, enfrentando el discrimen de la modernidad para lograr una integración, todo lo cual capta y resuelve el dominio dentro y con sus elementos usuales de eficacia.

Harto importante y compleja la época de transición que vivimos, en donde ese hurgarnos en las subjetividades para encontrar sentidos y para resistir y combatir al otro dominante, a obligado a muchos pueblos a hacer “retornos”. “Acompañan a estos “retornos” códigos rigurosos de conducta intelectual y moral, opuestos a la permisividad, asociada con filosofías relativamente liberales como el multiculturalismo y la hibridación”¹⁰⁷ dice Edward Said y, continúa “En el antiguo mundo colonizado, tales “retornos” han producido variedades de fundamentalismo religioso y nacionalista”¹⁰⁸.

Sin embargo, de que es y ha sido posible presumir de purismos y esencialismos milenaristas, esos mismos “retornos” pueden significar

¹⁰⁶ HARDT Mitchel y NEGRI Toni, *Imperio*, Ediciones Desde Abajo, Bogotá-Colombia, 2001, p.44

¹⁰⁷ SAID Edward, *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1993, p.14

¹⁰⁸ Ibid.

otros procesos que, como la interculturalidad, constituirían un acopio de valores, un saber con qué se cuenta, para un acudir o un construir, con “ellos”, y con el “otro”, un distinto sentido de humanismo, con esas subjetividades en diálogo.

Una concreción de estas posibilidades aquí reflejadas, se ha dado en la década de Levantamiento de los Pueblos Indígenas del Ecuador. Arriba ya había hecho cabal referencia a que con Milton Cáceres encuentro tres corrientes al interior de este movimiento. Es importante que veamos nuevamente que una de ellas, acudiendo a estos “retornos”, para utilizar la figura propuesta por Said, exige desde su identidad, una participación en la gobernabilidad, en la democracia, lo que en buenas cuentas implica un proyecto crítico para entrar en esto que ambiguamente denominan la modernidad, aunque en realidad resulta correcto llamarle globalización. Pero el problema radica no en criticar esta soberana decisión, sino en criticar el tiempo en el que se quiere entrar, el espacio supuestamente moderno de este país, la puerta de acceso a la globalización a través de concebirla como modernidad y, las características de este proyecto de entrada.

Entonces, no se puede entrar a una supuesta modernidad existente en un país, en una época de degradación y decadencia de la misma - cuando lo que vivimos es una globalización- accediendo por la gobernabilidad, desconociendo (¿o escondiendo?) el contexto de la globalización imperial y sin tener un proyecto integral e intercultural en la sociedad, sus pueblos, culturas y movimientos.

El contexto en el que nace la EECA, como ya dije anteriormente, es el contexto del levantamiento de los pueblos indígenas del Ecuador, reflexionando que ello forma parte de la realidad mundial del despertar de las identidades. Este marco no solo dio razón de existir sino fundamento académico a la naciente escuela.¹⁰⁹

¹⁰⁹ La Escuela de Educación y Cultura Andina, nació en Guaranda en la Universidad Estatal de Bolívar – UEB- Al comienzo se la pensó como Escuela de Sociología y Antropología Andina. Del 16 al 30 de Septiembre de 1991 se realizó el primer Curso Introdutoria para los aspirantes a ingresar a la escuela. En el primer tríptico de esa época se dice: “Las demandas de los pueblos indios han generado posiciones encontradas respecto a los caminos para solucionar sus necesidades. Ante ello, la universidad

EN TORNO DE LA PROPUESTA ACADÉMICA DE LA ESCUELA

En sus primeras definiciones que datan de 1991¹¹⁰, se dice: “El acento de las actividades de la escuela se dirigirá tanto a la teorización del mundo andino desde la situación actual, como al rescate y a la reelaboración del saber andino en una comparación crítica, pero simultáneamente constructiva con los logros científicos de occidente”. Por ello se aspiraba a que “... este centro de enseñanza y aprendizaje se convirtiera en el espacio generador de una distinta relación entre la base étnica y la intelectualidad propia”.

La carrera con la que inició era una licenciatura en Educación y Cultura Andina, aunque desde hace cuatro años se cuenta también con otra, Desarrollo Regional Intercultural – DREIN-¹¹¹ mientras que la primera fue reformada y por ello denominada, Educación y Estudios Interculturales –EDEIN-

Entre sus áreas de estudio se contaban: Raíces de la Cultura Andina; Lengua Kichwa; Semiótica del Mundo Simbólico Andino; Procesos Socio-culturales; Teoría de la Autodeterminación y la Organización Indígena; Procesos Económico sociales; Pedagogía y Educación Cultural; Hombre y Naturaleza; Procesos y Relaciones Mundiales; Metodología de la Investigación. Un aspecto también sustancial, es que bajo la consideración de *integralidad* de la persona de nuestra escuela, tomamos en cuenta el papel de las expresiones, creaciones y crítica que procura el arte; siendo por esta razón que incluimos Teatro y Pintura. Esta misma reflexión damos a la construcción de la vitalidad de la salud por lo cual, el programa de la escuela siempre lo ha incluido pero desde la noción kichwa de *sumak alli kausai*, (alta o

ecuatoriana, tiene la obligación de participar en el debate y en la formación de recursos humanos, integrados a un proyecto de sociedad diferente”

¹¹⁰ EECA, Documentos de Trabajo Equipo docente, Archivo, Mayo 1991

¹¹¹ Esta carrera parte de la crítica al desarrollo y busca, a través de la interculturalidad, de construir-recuperar otra posibilidad de “desarrollo”. En este marco, se ha aplicado la investigación sobre el eje Tierra-Alimentación-Salud TAS, como posibilidad de esa construcción en donde se vuelquen los aportes de las culturas.

buena calidad de vida) que permite un desbloqueo personal crítico-propositivo procurando una autodeterminación integral de la persona humana, lo cual entra en directa relación con la concepción académica, en los términos y programas señalados.

Este programa inicial de estudio se ha ido modificando a medida de las reflexiones y del transcurso de los dos elementos del contexto, a saber: la continuidad del proceso histórico del Levantamiento indígena y el desarrollo del proceso mundial de reconstrucción de las identidades culturales, que la escuela lo asumía conjuntamente con la lucha social como pueblos dominados y por ello empobrecidos.

Un primer cambio de programa de estudios vino con el cuestionamiento de la ciencia y su división por lo que nos planteamos construir temas a través de diversas entradas de la ciencia y de la visión cósmica andina. Luego vino un segundo cambio de programa en el cual hay un cuestionamiento al etnocentrismo indígena y una mayor consideración de la noción y la necesidad de interculturalidad. Desde hace poco más de un año venimos discutiendo los términos de una nueva reforma académica en donde se ratifica la interculturalidad, como definición académica, no solo para estudiarla y conocerla, sino fundamentalmente para profundizar en operar con ella cognoscitiva y pedagógicamente, lo que resulta más rico e interesante por la comparecencia de un grupo culturalmente diverso, pero inclusive esto no es condición, pues esta definición trasciende el hecho de que comparezcan o no, las culturas que tratamos de involucrarlas –De hecho no es condición la composición intercultural de un grupo humano para que ese sea el enfoque-

La ratificación y profundización de la interculturalidad encuentra grandes proyecciones en la migración, por ello y para ello, la escuela se está situando en la región austro sur del Ecuador bajo la consideración de la necesidad de construir una alter-globalización intercultural y de igualdad y equidad social integral.¹¹²

El establecimiento de una relación apropiada con el mundo de las culturas indígenas, se concretiza en la elaboración de la Guía de Estudio, como matriz de la organización de una clase; esta tiene tres

¹¹² La Escuela de Educación y Cultura Andina publica semestralmente la Revista Estudios Interculturales, en donde se expresan, en tono de ensayo, algunos avances sobre este tema.

fuentes de trabajo, saber en la comunidad, en los textos y en la reflexión de cada estudiante. La posibilidad de construir una comunidad de interaprendizaje –como medida de una interculturalidad en la pedagogía para aprender de las culturas- viene dada (entre otras cosas) por la profundidad con la que se elabore una guía, lo cual remite a la noción aludida de autoformación investigativa compartida –AINCO- que descansa sobre la autodeterminación ética personal para caminar por esta vía de conocimiento¹¹³.

Desde que nació la escuela y hasta la actualidad, se mantiene una modalidad semipresencial de estudio, de cinco períodos presenciales de diez días de encuentro, cada dos meses, por cuatro años. Al comienzo, los períodos de clases se trasladaban – desde su sede en Guaranda- hacia otros centros, como Cañar, Saraguro y hasta la Amazonía.

Por efecto de las concepciones originarias, los estudiantes de la escuela son mayoritariamente indígenas. La actual reforma requiere responder al reto de construir una apertura hacia las otras culturas dando una consideración especial a la relación de justicia y reciprocidad de aporte entre géneros y generaciones y entre los mundos rural y urbano. Pero es la importancia de la migración interior y hacia el exterior, lo que nos exige una atención académica especial en la EECA, por cuanto constituye un campo y un espacio de proyección intercultural. A donde van y lo que van llevando o abandonando nuestros migrantes, son identidades, sentidos, construcciones y conocimientos culturales. Los fenómenos y procesos que generan o a los que se ven abocados, son a no dudarlo sucesos humanos en torno de la interculturalidad.

De esta manera nuestra preocupación académica es tomar a este suceso mundial que mundializa a la región austral ecuatoriana, como un profundo reto al estado de cosas de lo académico universitario por

¹¹³ “Admiramos y nos comprometemos a vivir los mandatos de no ser ociosos, no ser mentirosos y no ser ladrones, para que nuestro estudio y trabajo nos otorgue rostro y corazón..... Alumnos, docentes y empleados nos comprometemos a convivir como comunidad de estudio buscando profundizar, investigar recuperar, desarrollar, producir, y difundir los conocimientos de nuestros pueblos y culturas con tesón, dedicación, criticidad, responsabilidad y apertura intercultural” en *NOSOTROS Y NOSOTRAS. Acuerdo Ético para el Estudio y el Trabajo en la EECA*, Documento Interno. Guaranda 1998.

cuanto constituye un escenario cercano de interculturalidad mundial desde y para nuestras culturas comarcanas. Nos proponemos entonces reformular el ser de la escuela, para que aportemos en el conocimiento e identificación de lo nuestro diverso como mundo y de lo “extranjero”, también como mundo para que los encuentros humanos constituyan no un desencuentro beligerante, excluyente o racista sino una oportunidad de alternativas humanas, lo que no significa alentar a salir del país. Esto nos impele a estudiar los procesos humanos mundiales, sus culturas, las nuevas construcciones y deconstrucciones culturales así como los caminos concretos para edificar interculturalidad. Una ciudad y una región de multiculturalidad –que va y que viene- es susceptible de interculturalidad si existiera también un aporte académico, social y comunicativo como aquel que pretendemos elaborar.

IDEAS Y PENSAMIENTO, EN EL DEBATE Y EL TRABAJO EN LA ESCUELA DE EDUCACIÓN Y CULTURA ANDINA

1. LA GLOBALIZACIÓN: TRANSICIÓN Y RESPUESTA AL PARADIGMA DOMINANTE EN CRISIS.

La hondura y las características del contexto de la globalización es uno de los elementos que discutimos en la experiencia de esta escuela universitaria dentro de una permanente preocupación de que "...la universidad tiene que explicitar su posición de ligazón con la realidad social,... porque la escuela de educación y cultura andina-EECA, por su raigambre e identidad, solo puede ofrecer su propuesta académica dentro de esa calidad relacional. La universidad y desde luego la EECA, tienen razón de ser en la medida en que son una reflexión de las diversas realidades porque no hay conocimiento por el conocimiento"¹¹⁴, pues el conocimiento es deliberativo social y

¹¹⁴CACERES Milton, *En Torno de las Redefiniciones Académicas y Programáticas de la EECA*. Documento Interno, EECA, Guaranda, 1996

políticamente. De esta manera, mientras en muchos espacios, incluso académicos, la globalización fue y es todavía vista como una época de superación y finalización de la crisis y por lo tanto de mayor y nueva dimensión del progreso, en la que podrían entrar únicamente quienes cumplieren el obligatorio requisito de la eficacia reclamado por el mercado, en la escuela nos resulta extraño el hecho de que todavía se denomine “modernidad” a esta época porque creemos que se trata más bien, de una avanzada totalitaria del capitalismo triunfal que tiene al mercado como máximo símbolo del progreso y como única posibilidad de desarrollo y plena participación en el sistema político de democracia representativa elevado, a su vez, a la categoría de sistema superior y universal.

Pensamos también que esto de denominar “modernidad” a la época, implica una carencia de crítica a la misma noción de modernidad que al tomarla casi como sinónimo de globalidad, significa que reivindicar algunos logros no vividos especialmente por los pueblos indios, con respecto a la primera, corre el riesgo de reivindicar a la segunda. Pero la carencia de crítica a la modernidad es también gravitante por cuanto el hecho de no ver decadencia en muchas de sus instituciones y postulados, cierra horizontes de reflexión y de lucha socio cultural. La confusión de comprensión entre modernidad y globalidad ha hecho que se esté pensando en la existencia de una “modernidad tardía” que constituye, por lo menos, un invento que retarda una necesaria y fértil crítica, por más que resulta comprensible el hecho histórico de reivindicar modernidad para muchas realidades de países como el nuestro, aunque en ningún caso eso quiera decir que la levantemos como bandera que nos levante y represente. De ahí es que resulta escabroso e impreciso asumirnos como reivindicantes y vivientes en la modernidad o postmodernidad. “Nuestras sociedades son discontinuas tal como nuestras culturas. Tal como nosotros mismos” nos enseña Boaventura De Sousa Santos.¹¹⁵

Nuestras propias realidades no pueden ser enmarcadas automáticamente en una de ellas. Solo el hecho de no haber vivido una plena modernidad, o de haber tenido pésima calidad de las instituciones de la modernidad podría hacer que las reclamemos; mientras que el verlas como decadentes, nos impele a criticarlas. Sin embargo, ello da mayor fondo a nuestra crítica y repudio a la

¹¹⁵ De SOUSA SANTOS, Boaventura, Op. Cit.

globalización porque incluso atropella a la misma noción de modernidad cuando esta fue emancipadora –para decirlo en palabras de Sousa Santos– y porque constituye la forma que asume la modernidad en su fase decadente, como una exacerbación del mercado, una hipermodernidad que aparece colocada más allá del bien y del mal, inclusive de todos los que la modernidad dejó fuera (los absolutistas, las culturas diferentes por bárbaras) por encima también de cualquier sistema socio político en la medida de ser ofreciente de toda oportunidad, como cualquier vitrina de mercado, en el sentido que continúa. De Sousa Santos, “La sustitución relativa de la provisión de bienes y servicios por el mercado de bienes y servicios crea campos de elección que fácilmente se confunden con ejercicios de autonomía y liberación de los deseos”¹¹⁶ Es esta ambigüedad la que vuelve plástica a la globalidad, pero es su control político lo que desenmascara su carácter globalizador.

Un día el capitalismo se entrecruzó y poseyó a la modernidad, distorsionando y acelerando con ello su desgaste histórico. Aquí cobra mayor razón la crítica. Pero su decadencia actual exige una mayor profundidad de esta crítica más todavía si es el capitalismo quien la ha disuelto. Entonces nuestra crítica a la modernidad resulta así doble: por ella misma elevada a la condición de razón única y absoluta en su carácter de época histórica y, por ser dominada por el capitalismo quien incluso se ufana en proclamar su superación a través de su versión particular de postmodernidad que la pretende imponer como globalidad, viabilizándola con un contenido reaccionario en algunas de sus instituciones como la democracia, la ciencia e incluso en las nociones de libertad, paz, soberanía, territorialidad, pluralidad y hasta derechos humanos. En este vaciamiento de contenido, frente al cual hay autores como Mires que se han propuesto estudiar no solo a qué habría que renunciar sino qué es lo que se tendría que continuar una vez que según su percepción hay ideas que “regresan portando la buena nueva de la resurrección”.¹¹⁷ De esa manera y como dice De Sousa Santos, “nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas”¹¹⁸, para relacionarlo con la primera dimensión de nuestra crítica; mientras todavía no vemos que el agravamiento de estos

¹¹⁶ Ibid

¹¹⁷ MIREs Fernando, Op.Cit

¹¹⁸ De SOUSA SANTOS. Op.Cit.

irresueltos problemas, es un efecto de esa super modernidad más conocida como globalización. Es una imposición global de la razón irracional del mercado capitalista y su sistema de valores y símbolos culturales, "...por parte de un aparato de mando descentrado y desterritorializado que incorpora progresivamente a todo el reino global dentro de sus fronteras abiertas y expansivas." ¹¹⁹ Sin embargo, el territorio del imperio es el planeta.

Nuestra crítica a la modernidad es un pronunciamiento posmoderno, pero diferente al pronunciamiento posmoderno de la globalización, pues es una impugnación al capitalismo auto asumido como fin y culmen excelso de la historia y de la misma modernidad.

Al asumir esta posición, la escuela corría y corre el riesgo de quedar al margen de las "oportunidades" de esta modernidad inundada de globalidad y del mismo contexto institucional, como en efecto así ha sucedido. Claro que el hecho de asumirla nos provee de una rica y nueva fuente de perspectivas que amplían y profundizan los enfoques en lo que tiene que ver con la elaboración de alternativas. El hecho de vernos como mundo globalizado —es decir como mundo impuesto la globalidad del imperio— nos inserta en un contexto tanto en su lacerante realidad cuanto en las dimensiones de una acción alternativa también global.

Con esta reflexión nos hemos lanzado a reafirmar y reformar nuestra oferta académica. Es una reafirmación por cuanto desde el nacimiento mismo de la escuela implicó una previa definición contextual sobre, con y para la cual poder trabajar. Pero los cambios en su dinámica y las nuevas reflexiones, nos obligan a operar algunas modificaciones y a asomarnos a realizar propuestas para devolver al mundo su desafío lanzado. Este proceso caminado ha resultado ser particularmente importante dadas las condiciones internas y subjetivas del mundo de nuestra diversidad cultural ya no solo indígena en medio de una búsqueda de colocar soberanamente su identidad en el mundo. He señalado que este ha resultado y continúa siendo, un debate definitorio de nuestra labor académica por cuanto continuamos insertos en el mundo indígena con sus profundas contradicciones, corrientes ideológico políticas, conflictos de variada índole e intereses

¹¹⁹ HARDT y NEGRI, Op. Cit., p.44

en general, y porque más que nunca la escuela nos ha desafiado al debate y trabajo en el conocimiento de la identidad mestiza, afrodescendiente y de las culturas inmigrantes y emigrantes sin lo cual es impensable la interculturalidad en el Ecuador y en nuestro proceso de formación universitaria.

En medio de este panorama y contexto cabe preguntar, respecto del actual movimiento indígena ¿Qué había y hay detrás de su Levantamiento? ¿A qué apunta con su interés en participar en esta democracia? Y sin embargo, ¿Cómo comprender la expresividad vital y pública de sus rituales, comunicación de sus visiones cósmicas, búsqueda de autodeterminación, territorialidad, exigencia de respeto a sus diversas formas de conocimiento, constitución de espacios propios, de profesionalización universitaria?

Entonces, ¿qué desean romper, qué recuperar, cómo imprimir una propia versión en medio de la globalización, qué acordar?¹²⁰ Si por nuestra parte buscamos hacer una escuela para, desde y con las culturas, en donde tienen su sitio propio las culturas indígenas, mestizas y afrodescendientes; y al mismo tiempo, ¿cómo proceder en medio de una universidad e institucionalidad efecto y funcionalización de una época que criticamos? Por eso, frente y estando dentro del contexto en donde somos parte de este mundo, hemos optado por la crítica a la globalización capitalista en el sentido más completo que dejo anotado, postura que tiene su correlato: el aporte en la construcción de una ciencia crítica e intercultural que con un compromiso deliberado y deliberante alcance a producir conocimiento.

Las demandas humanas –como especie-, las sociales, las políticas y ahora las identitarias, permiten evidenciar un mundo globalizado tal como si fuese un objeto de determinaciones extra y anti-humanas. Por eso, no solo una ciencia crítica, sino una unidad de diversidades críticas pueden tornarle sujeto, en la medida en que nos recuperemos para nosotros mismos en la búsqueda de otro humanismo.

¹²⁰ El acceso y pronto abandono en la participación en el actual gobierno ecuatoriano, constituye un hito que permite profundizar la discusión sobre el estado de las ideas y corrientes al interior de ese movimiento no solo en el Ecuador sino en toda el área de culturas indígenas de Sudamérica.

Ver la realidad contextual resulta así imprescindible y determinante.”Vivimos pues, en un tiempo de transición paradigmática.” “Partir de una crítica radical del paradigma dominante tanto en lo que se refiere a sus modelos reguladores como a sus modelos emancipadores para, basándose en la crítica radical del paradigma dominante, y recurriendo a la imaginación utópica, diseñar los primeros rasgos de horizontes emancipadores nuevos en los que eventualmente se anuncia el paradigma emergente”¹²¹.

Nuestro mismo autor, citando a Piaget señala que “la epistemología prospera en tiempos de crisis”.

2. UNIVERSIDAD Y NECESIDAD DE DEBATE INTERCULTURAL

Asumida sin crítica la ideología de la globalización, sus vientos corrieron raudos en los espacios de la institucionalidad universitaria ecuatoriana tanto en lo que concernía a lo administrativo cuanto en lo que hace relación con lo académico, que finalmente se ha subordinado a lo primero en concordancia con las determinaciones de organismos político financieros mundiales. La ideología que primó en el mundo académico tenía y tiene un soporte pragmatista –elevado a la condición de nueva teoría- expresado en una concepción de eficacia gerencial que buscó transformar la universidad en una institución funcionalizada para la preparación profesional en torno del marketing globalizador.

Por ese entonces decíamos, que necesitamos “Una universidad que enfrente el colonialismo intelectual partiendo de la identificación con el pensamiento, los aportes y los procesos propositivo-alternativos de nuestra realidad pluricultural a fin de que universalizándolos asuma una actitud de diálogo y encuentro con el conocimiento científico.” Y

¹²¹ De SOUSA SANTOS, Op.Cit

con respecto al giro en lo que respecta a la visión se decía, en ese mismo documento, que se necesitaba de “una universidad que aprehenda como materia de su estudio a la universalidad intercultural de los conocimientos integrada por la racionalidad científico técnica y las sabidurías tradicionales de nuestros pueblos”¹²².

De espacio copado por una discusión, muchas veces dogmática, del marxismo, la Universidad, hegemonizada por la ideología que la convertía en asiento de una labor de profesionalización dirigida a la gestión de la eficacia del desarrollo y del mercado, no hizo una lectura del acontecimiento mundial en el que el tema de la identidad pasaba a ser importante junto con otros que estaban pendientes en ese panorama global. A lo sumo se practicó una lectura antropologista es decir etnicista sobre el mundo indígena sin reparar en las corrientes ideológico-políticas que activan a su interior; por lo cual siempre se postergó el debate sobre su actoría en el contexto actual.

La universidad expresa así un erróneo posicionamiento por la ausencia de pensamiento crítico sobre la realidad epistemológica de las ciencias, los desafíos que suponen las variantes en el movimiento social empobrecido masivamente por el neoliberalismo, sometido por el peso inconmensurable de una información mas mediática, obligado a una movilidad migratoria mundial y, el despertar de las identidades que no han venido a ocupar el puesto cedido por las políticas clásicas basadas en las clases, como dice Eagleton¹²³ sino que, tomadas conjuntamente, precisan el contenido de una realidad latente que continúa desbordando las reflexiones sociales y políticas tradicionales.

Esta reflexión de la EECA, que no es nueva, ni de la dimensión alcanzada por José Carlos Mariátegui y José María Arguedas , hizo que de un modelo de escuela que al comienzo se planteó como de estudios sociológicos y antropológicos de la cultura andina sobre la base de un pensamiento de lo andino-indígena como una propuesta de patrón societal paradigmático, se pasara a otro basado en la interculturalidad como fundamento de los estudios, búsquedas y

¹²² EECA, *Lo que aprendemos y proponemos desde la EECA*, Documento interno de discusión, Guaranda, 1995

¹²³ EAGLETON Terry, *Las Ilusiones del Posmodernismo*, Paidós, México, 1998, p. 12

propuestas que nos planteamos producir, empezando con una escuela que se dedica a trabajar en el ámbito de la educación. Pasamos por la importante reflexión realizada al término de una primera jornada académica y enunciada en “hacer una escuela desde los indígenas y no para los indígenas”¹²⁴ a una búsqueda de lo que llamábamos “mayor profundización de nuestra definición básica” aunque todavía existía imprecisión en el allegamiento conceptual para lo intercultural, lo que se demuestra cuando se dice “ Sin embargo la necesidad de dar mayor fondo a esta definición y guía, lo que en realidad deberíamos desarrollar es, hacer una escuela desde la afirmación y encuentro de las culturas andinas -indígenas y populares- para ir al diálogo con las culturas universales ... Sin satanizar a la cultura occidental y su propia forma de comprender el mundo (el conocimiento racional científico) nosotros planteamos comprender el mundo desde nuestra propia visión”.¹²⁵

El cambio académico universitario hacia la interculturalidad, en la EECA, no pretendía desconocer el carácter de clase de la realidad interior de los pueblos indígenas, ni de la sociedad discriminatoria, en la que y con la que han convivido, haciendo un conjunto amalgamado socio cultural, sino alimentarse, como también aportar en la dinámica de recuperación o rescate como en esa época se denominaba a la búsqueda de identificación con la cultura, que auto impulsaban los indios en su Levantamiento. “Para la construcción de una filosofía de la liberación nada es más importante que reconocer que muchas veces lo nuevo, aquello que muestra la historicidad del hombre y su lucha por hacer su otredad explícita en su contexto, no se encuentra en las filosofías académicas, sino en el discurso político de elementos marginales y explotados y que de ahí procede precisamente un pensamiento que debería haber sido adoptado por la tarea filosófica formal” dice Arturo Andrés Roig citado por Gogol ¹²⁶.aunque cabe decir que ello debería ser asumido por el conjunto de las ciencias sociales. Gogol recalca que “Dichas discusiones no solo han ocurrido en los circuitos académicos. El disputado territorio latinoamericano ha visto surgir ese debate, particularmente en la última mitad del siglo

¹²⁴ CACERES Milton, *Autoformación Investigativa Compartida: Un aporte intercultural universitario, documento interno para la planificación del trabajo en el año 1993*, Guaranda, 1992.

¹²⁵ *ibid.*

¹²⁶ ROIG, Arturo, citado por GOGOL, *Anuario Mariateguino*, Vol. IX, No.9 Empresa Editora Amauta S.A., Lima 1997, p.2

XX, e incluso, a menudo emanar de las comunidades indígenas....”¹²⁷. Esta valoración de los pueblos y culturas hacía, sin embargo, una precisión nueva “puesto que instalarnos en el conservacionismo sería resolver que no existe dinámica en la vitalidad de nuestros pueblos; o, que su proceso de cambio tiene por finalidad liquidar la mantención de valores culturales a los que peyorativamente se los ha denominado atrasados”¹²⁸

La universidad ecuatoriana no es todavía espacio de discusión del contexto actual del mundo desde una reflexión intercultural. La mayoría de eventos y espacios académicos son pensados y efectuados desde una visión no crítica de las ciencias sociales y su necesidad de replanteamiento. Esto se deja ver en las experiencias académicas bilingüistas, antropológicas, de desarrollo aplicado, de interculturalidad educativa que, carentes de una base global de reflexión sobre las culturas y sus relaciones de conflicto y perspectivas de acuerdo, agotan este campo en una visión reducida “...siempre hemos sabido que el conocimiento otorga perspectivas, soluciones, poder. ¿Cuánto perdemos por no conocer los valores y propuestas de todas nuestras culturas?”¹²⁹ Ahora bien, pueden y deben nacer universidades de nuestras culturas... De hecho en los últimos años en el Ecuador, han nacido y se siguen proponiendo experiencias universitarias de las culturas indígenas, lo que resulta totalmente legítimo tanto como una reivindicación para los pueblos que han sido excluidos de varias maneras del acceso a la universidad, cuanto como espacios en donde se estudie, investigue a profundidad y se construya conocimiento desde sus visiones y para sus realidades culturales. Creo sin embargo que queda mucho por debatir y trabajar en la edificación de una universidad intercultural, pues en gran medida los esfuerzos y experiencias responden a una aspiración legítima de tener una universidad propia de sus culturas, pero la noción de interculturalidad queda reducida a una declaración que más bien expresa una intención, pero no un diálogo epistemológico intercultural de saberes que implica un viraje en la concepción de universidad más que un asunto de legalidad.

¹²⁷ *ibid.*

¹²⁸ CÁCERES, Milton, *Autoformación Investigativa Compartida*, Op Cit.

¹²⁹ CACERES, Milton, ¿Es la interculturalidad una redefinición de la universidad ecuatoriana?, en ?, *Revista Estudios Interculturales EECA*, No.2, Escuela de Educación y Cultura Andina-UEB, Guaranda- Ecuador, 2000. 62-63

Inclusive el término “intercultural” se ha reducido, en los actuales espacios académicos, a una noción que expresa la pertenencia a un pueblo de la cultura indígena para señalar una diferenciación y conquistar un espacio, aunque es absolutamente necesario desarrollar el conocimiento de, y desde las culturas no occidentalizadas y tradicionalmente relegadas de la universidad por su cientificismo, precisamente para entrar armados de conocimiento propio en la construcción de la interculturalidad cognoscitiva. Lo intercultural no es sinónimo de lo indígena.

Al igual que lo dicho respecto de lo indígena, hay que decir en relación a lo afrodescendiente, pero sobre todo al complejo cultural que es el mundo mestizo, que siendo el espacio fundamental a donde se ha dirigido la educación universitaria en América Latina y el Ecuador, tampoco se lo ha considerado, pues no se ha evidenciado que esta realidad no solo es social sino cultural. Por eso encontramos aplicaciones y reproducciones de una universidad eurocéntrica y norteamericanizante en nuestras universidades, que no solo no dan cuenta del mundo indígena y afrodescendiente, sino tampoco asumen suficientemente las especificidades de este mundo mestizo. Aclaro que no proclamo la necesidad de que únicamente se culturalice la universidad como salida a su encrucijada

No podemos dejar de reconocer toda la inmensa producción sobre lo latinoamericano e indígena, que siendo debates que están dentro de ciertos aspectos del campo de las ciencias sociales, no toman en cuenta lo intercultural en el conjunto del quehacer universitario, ni en cuanto contenidos ni en cuanto metodología.

Por tanto, todas las propuestas educativas y las universidades están llamadas a ser transversalizadas por la interculturalidad. La interculturalidad no puede ser solo bipolar: cultura indígena-cultura occidental, sino también entre culturas indígenas, con la cultura popular, campesina; y sintonizar con todos los saberes locales, tomando en cuenta las identidades de género y generación.”¹³⁰ Ciertamente es necesario realizar esta conjunción intercultural, pero una universidad asumiendo únicamente el aprendizaje de una sola cultura y sin que haga entradas cognitivas interculturales, solo puede ser

¹³⁰ Ibid. p.63

intercultural en la medida en la que ya no opere desde un etnocentrismo o discrimen, cualquiera que este sea.

Esto no excluye que puedan haber universidades explícitamente científico-occidentales, o de otras pertenencias culturales –estas últimas tan necesarias para desconstituir el colonialismo occidental universitario– que permitan un desarrollo de su dinámica identitaria, en su epistemología y en sus métodos de conocer y aprender, pero esto exige una postura ciertamente ética que explicita su pertenencia cultural, como una posibilidad de opción genuina y legítima, pero que no pretenda erigirse en la verdad, ni universalizarse, sino que reconozca que propone una verdad producida histórica y culturalmente que puede ofrecer su contingente a la humanidad para su crecimiento, de la misma manera que pueden hacerlo otras. Y así como la actual calidad de universidad no puede vivir en un ignorar de su pertenencia, definición, identidad y enfoque socio cultural, una universidad indígena tampoco puede presumir de intercultural solo por ser tal o porque traduzca una determinada calidad y terminología a otras lenguas y sin que asuma también una renovación cultural interna. La interculturalidad exige autocrítica cultural.

Y algo más. Si una universidad se define desde una orientación científica, puede optar por tres caminos. Una, que imprima una reorientación de su saber científico una vez que la actual responde a las necesidades industrializantes de la época de la modernidad liberal; otra, que enfoque su estudio desde y para la eficacia política neoliberal, que reafirmando ambas, su actual definición, alimente políticamente a una noción socio política unicultural etnocéntrica, y otra que partiendo de un fortalecimiento de la crítica al cientificismo, uniculturalismo, a la visión de eficacia profesionalista, al burocratismo subordinante de lo académico y a la falta de apertura hacia lo que implica una interculturalidad e interculturalización epistemológica de las ciencias de las culturas dentro de una visión de largo plazo sobre el contexto y el futuro mundial, otorgue otro sentido y razón de existir a un centro que por su carácter y profundidad imprescindibles, está llamado a ser superior. Porque como dice Carlos Moya Ureta, necesitamos “...oponer a la lógica economicista, totalitaria

y universalista del mercado, una visión de rescate de la diversidad como fundamento de una nueva perspectiva de interacción entre la producción de cultura universitaria y el entorno socio histórico”¹³¹.

Pero esta crítica solo tiene razón de ser si al mismo tiempo se comienza a construir una respuesta diferente que de cuenta de este reto, que se hunda en la recuperación y desarrollo de los saberes y prácticas ancestrales, para poder verdaderamente contender y converger interculturalmente, pues “A un país hundido en tan dramáticas carencias y situaciones y que sin embargo tiene la riqueza de la diversidad y la pluriculturalidad, le corresponde a su universidad asumir al interior de la sociedad el desafío de tomar el “recuerdo de lo nuevo”, presente en sus culturas, propuestas sociales, reflexiones críticas, creaciones artísticas e intelectuales, espiritualidades e imaginaciones sociales” ¹³², como *universitas* de lo diverso.

3. CONOCIMIENTO, CIENCIA Y SABIDURÍA

Conocimiento, ciencia y sabiduría, son nociones que urdieron el debate de los primeros tiempos de búsqueda de un encuentro de saberes entre culturas, aspecto central de la interculturalidad, que en nuestra realidad, encarnaba el desafío de pensar una educación para y con el mundo indígena en nuestro trabajo en la –EECA– Este encuentro con el mundo indígena nos exigía una respuesta a su compleja realidad cultural de paradoja como aporte discriminado, abriéndonos una de las entradas al desafío que supone la interculturalidad.

La idea de la ciencia, como el único conocimiento comprobado, metódico, capaz de constituirse en ley universal y sobre todo como la forma más alta del conocimiento, resultaba cuestionada por la

¹³¹ MOYA URETA, Carlos, *Universidad y Diversidad: Diálogo entre los Universitarios y el Desarrollo Regional*, Ponencia presentada al Primer Seminario Latinoamericano Unioversidades y Desarrollo Regional, Guaranda Noviembre de 1996, p.2

¹³² CACERES, Milton, *¿Es la interculturalidad una redefinición de la universidad ecuatoriana?*, Op. Cit., 63

realidad de un conocimiento, distante y diferente de la ciencia, de su organización, de su filosofía y métodos, propia de los pueblos no occidentales, pero desestimado en su aporte al conocimiento universal. Tomo la idea de *universal* como lo que integra al todo, y no como lo occidental universalizante por efecto de su dominio. El encuentro con el mundo indígena, resultó en este sentido rico, crítico y desafiante en el quehacer académico de nuestra escuela, pues nos ha llevado a cuestionamientos desde un espacio diferente al debate en el seno de las ciencias sociales y de la academia.

Se trataba entonces de considerar el valor del conocimiento andino-indígena, en su dimensión integral interna y en sus posibilidades de profundización del conocimiento de la humanidad desde parámetros diferentes a los de la ciencia; suponía entonces una ruptura en el estatuto de la academia desafiando a validar ese conocimiento, diferente tanto en su método de acceso cuanto en su fondo si se pretendía desarrollar un trabajo universitario no circunscrito estrictamente al trabajo científico pero sin oposición a él, trazar al mismo tiempo un contenido temático para replantear el conocimiento científico y buscar descubrir y construir conocimiento otro conocimiento -y no por eso inferior- estableciendo espacios de diálogo.

Me estoy refiriendo al conocimiento científico, en tanto una forma organizada y ciertamente desarrollada acerca de lo que conoce y cómo conoce la cultura occidental. La ciencia es en este sentido un producto histórico social y una construcción occidental moderna, y no una noción que da cuenta de formas desarrolladas de conocimiento en todos los tiempos y para todos los contextos culturales, así como tampoco puede, a mi entender, ser considerada *la* expresión cultural de más alto conocimiento humano.

Tratando de respetar, rescatar y considerar el valor del conocimiento de las diferentes culturas indígenas, en el mundo del pensamiento social y en círculos del movimiento indígena y cercanos a este (especialmente los espacios preocupados de la educación y del rescate de la medicina tradicional) se comenzó a hablar de “ciencia andina”. Sin embargo, en esta noción advertí aun el peso del dominio cultural de occidente porque dicho nombre trata de demarcar un conocimiento cultural propio, diferente del occidental aunque con el nombre de “ciencia” pretende elevarlo al nivel en donde tradicionalmente se ha situado a la ciencia. Esto ha evidenciado una inseguridad identitaria

por parte de algún círculo académico de la cultura andina por el hecho de haber asumido a la ciencia, es decir al conocimiento de una determinada cultura, como el parámetro y la medida para valorar otro conocimiento. Inclusive hay quienes comparan explícitamente algunas características del conocimiento científico, con las condiciones que debe cumplir el conocimiento andino-indígena para llamarse también ciencia y, en base de ello reclaman un determinado estatus para ese conocimiento. Otras opiniones, como la de Vladimir Serrano, hablan de ciencia andina, y la rescatan como una calidad distinta de conocimiento y verdad, tanto en su proceso de producción, cuanto en su método, avizorando en ella una propuesta diferente de conocimiento al de la ciencia. Sin embargo, sigue presente la necesidad de comparación e igualación, si bien ya no en base a los parámetros de la ciencia occidental, si en cuanto medida de valor de la construcción humana, y no simplemente como formas de conocimiento diferentes que pueden compararse y dialogar, sin que ninguna sea *la* medida del valor de la otra, lo que desde luego no niega la posibilidad de crítica, autocrítica y de establecer grados de desarrollo diferentes y hasta desiguales en su diversos aspectos y alcances.

La denominación de etnociencia, tiene como característica una doble consideración. Por un lado el hecho de utilizar, etno, que da cuenta de nombrar al otro como propiedad inferior, y, el de conceder, aparentemente, la calificación de “ciencia”, aunque en realidad se trata de una formalización inclusiva subordinada en la clasificación de las ciencias occidentales, en este caso, antropológica. Se habla así de etnoconocimiento, y se deriva en conocimientos particulares, asimilándolas a los objetos de las ciencias occidentales, sin siquiera considerar que otras visiones del mundo, pueden tener otro sentido de relacionar los elementos de la realidad, o construir de otra manera la idea de totalidad; se habla así por ejemplo de etnomedicina, etnobotánica, etnoagricultura, etnolingüística, etnopedagogía, etc. nótese que no se habla de etnoantropología, pues sonaría tautológico, lo que resulta una confesión de que no se considera siquiera la posibilidad de que se analice y construya un cuerpo cognoscitivo de la cultura occidental desde las otras culturas.

Me parece entonces que si todo el conocimiento humano, es producido culturalmente, esta caracterización de “etno”, debería ser usada para toda la producción cognoscitiva, viniera de la cultura que viniere, sin

dedicatoria sino sólo como forma de distinción, y precisión de la procedencia, incluyendo a la ciencia occidental.

En otro orden las consideraciones occidentales, expresan arrogancia cuando a los conocimientos y producción intelectual de las otras culturas se les impone nombres desde una científicidad tomada como sinónimo de verdad única o por lo menos, superior; así, se opera una distinción vertical discriminante entre arte y folklore, entre medicina y brujería, religión y religiosidad, ciencia y saber, ciencia y etnociencia, entre otros.

Otras corrientes entre las que hallamos a la EECA, hemos asumido el punto de vista de que todas las culturas tienen propuestas, prácticas cognoscitivas y un bagaje de conocimientos propio y diferente, puesto que su desarrollo interno permite que puedan verse momentos de mayor crecimiento y aporte, otros menos productivos y otros débiles, en la misma medida en que también las culturas, se han desenvuelto con momentos de auge, de estancamiento y de crisis, como ya anoté en otra parte de este trabajo.

La noción de ciencia, fundamentalmente la identificamos con la cultura que la ha producido, mientras que el conocimiento de otras culturas, pudiendo denominársele también ciencia o según se lo nombre en sus lenguas que no necesariamente serán una traducción de ese vocablo, constituye la construcción de una verdad relativa a otro contexto. En esa medida muchos lo llaman sabiduría para hacer esta distinción, pero allí también habría que precisar, pues no han faltado actitudes arrogantes (en el mundo indígena por ejemplo) que, comprensiblemente, en su lucha contra el dominio cultural, han opuesto algunas denominaciones pretendiendo denotar superioridad de su saber cultural, o por lo menos reivindicar su valor. Detrás de este conflicto está el viejo pleito de minusvalidar al conocimiento de algunas culturas, en este caso indígenas, designándolas como “saber” y no ciencia.

En realidad no se trata de inferioridad o superioridad en cuanto valoración, seriedad, rigurosidad y verdad en el conocimiento, sino de la presencia evidente y reivindicada, de diversas propuestas cognoscitivas, con sus propios grados de desarrollo, sus alcances y movimientos contradictorios internos.

En todo caso es evidente que una de las formas más patentes y poderosas del dominio cultural de occidente se asienta sobre la idea de identificar científicidad (en cuanto sistema de conocimiento moderno occidental), con verdad única y evolucionadamente superior, superadora no solo de la ignorancia sino de la barbarie. De lo que resulta que una verdad construida culturalmente relativa ha resultado ser una verdad absoluta y general, con carácter universal; de una universalidad que integra al mismo tiempo la idea de que la verdad es una y de que es válida para todos.

Es importante tomar en cuenta esto, pues no solo no se admiten varias verdades como resultado de las diversas maneras culturales de ver el mundo, sino que la verdad occidental pretende además ser de carácter englobante, incluyente, en cuanto quiere ser el referente de todos y todas las culturas y al mismo tiempo excluyente, en la medida en que pretende impedir sus posibilidades de crear, comunicar su verdad, ser reconocidas y relacionarse o, también autoexcluirse.

Esto ha sido para nosotros un permanente desafío, porque nos ha abocado, por un lado, a una consecuencia con la crítica a la arrogancia de occidente en el plano del conocimiento que nos ocupa, como también a ver a la ciencia como tal, como una entidad rica y compleja, cuya epísteme es determinante para entender una visión del mundo, y en la que hay que ver los aportes, los límites como propuesta para la calidad de vida del planeta y del ser humano y la dinámica de su intenso debate interno.

Por el hecho de ser el saber de la cultura dominante, la ciencia se ha extendido a todo el mundo, a través de sus instituciones de investigación, de enseñanza, de estudio, de la comunicación masiva; en esa medida es particularmente necesario estudiarla y descubrirla instalada o recreada en los sistemas cognoscitivos de las culturas a las que ha penetrado, inclusive para rescatar los aportes cognoscitivos de unas y otras en una interculturalidad del conocimiento.

Está todavía pendiente el desafío de recuperar para una interculturalidad cognoscitiva, los sistemas de las otras culturas.

Particularmente en el caso de nuestra escuela, ello nos ha tocado hacer con lo andino indígena lo que implicó acercarnos a su conocimiento cultural, descubrirle, aprender y buscar en su epísteme, su concepción del mundo. Asimismo, nos hemos sentido retados por la realidad del estado o el momento cíclico de la cultura andina – entendida esta como un complejo de culturas diferentes– en su elaboración cognoscitiva, y en la calidad de un conocimiento correspondiente con sus interrogantes vitales y naturales en respuesta a los cuales se construye. Hemos comprobado a partir de nuestra experiencia, lo complicado que resulta un encuentro cognoscitivo entre occidente y la cultura andina, -más todavía si tomamos en cuenta que una y otra son interiormente diversas y que bien puede hablarse de culturas occidentales y culturas andinas, realidad que torna aún más difícil verlas como una cultura sino más bien como una unidad cultural diversa, cada una con matrices comunes y un desarrollo cognoscitivo peculiar. La realidad del denominado mestizaje cultural acrecienta todavía más esta situación, aunque le otorga mayor propiedad y un atributo característico que une y disocia lo “occidental” de lo “andino”.

Ahora quisiera ocuparme de lo que ha sido el desafío en el ejercicio del trabajo en la escuela de educación y cultura andina. Conocer que, como rasgo cultural, nuestros pueblos andinos aprenden el mundo desde un código social –muchas veces entendido como religiosidad– y por un camino de considerar al espacio como un todo vivo y vital, sagrado, complejo, incluso lo que constituye no un opuesto a la racionalidad sino un tipo de racionalidad propio, tanto como la racionalidad occidental es a la cultura que la produce. Es en estas condiciones que la escuela de educación y cultura andina viene construyendo su propuesta intercultural en el seno de un espacio académico occidentalmente concebido, como es la universidad, pero desde y para nuestros estudiantes andinos mayoritariamente indígenas y la búsqueda recíproca de diálogo con la cultura negra y la cultura mestiza.

Nuestros alumnos no eran “occidentales”, en su nación y, en parte, en su vitalidad cotidiana, pero hemos estado determinados por una calidad concreta de un occidente socio cultural y político, en lo cual el sistema escolar ha cumplido con gran parte de esa tarea de determinación vital. Sin embargo habían llegado tardía o concretamente a la oferta educativa de la modernidad, tanto en el

sentido de que ha entrado en crisis con sus instituciones y entre ellas el sistema de conocimientos y de educación.

Ahora bien, más allá de la crítica al dominio cultural y la arrogancia de occidente en el plano del conocimiento y su ciencia, me parece necesario incluir en este tema una entrada que parta del reconocimiento de que la humanidad ha caminado de una manera desigual en sus forma de interpretar el mundo y correspondientemente en el desarrollo de las destrezas de construcción del conocimiento. Así, mientras más cercano el ser humano a la naturaleza, su percepción de ella ha sido más íntima en lo sensible; de esa manera su conocimiento ha sido una racionalidad senso perceptiva construyente cognoscitiva en medio de la unicidad en un cosmos vital. La racionalidad abstractiva con que hoy conoce occidente es el fruto de una creciente separación del ser humano con respecto a la naturaleza, por lo tanto no ha sido simplemente una diferenciación sino un distanciamiento, una secesión, una diferenciación tajante y hasta una supresión de ella.

La conceptualización y elaboración de leyes y teorías de la ciencia, es un trabajo mental que ha exigido tomar distancia de la realidad que se conoce. Se trata de la objetividad que ha sido una exigencia epistemológica de la ciencia, que consiste precisamente en aislar todas las proximidades afectivas y las sensaciones que involucren al ser que conoce, para que el conocimiento sea validado como verdadero, científico, es decir objetivo.

El conocimiento como captación del mundo responde desde luego a la percepción de la realidad, al sentido de totalidad y diferenciación y concordantemente al ejercicio, al tipo de habilidades y a las posibilidades de aprender, del ser humano. En el proceso del desarrollo del conocimiento, el ser humano ha transitado por diversos caminos y son las culturas las que los han concretado como modos de conocer; a la vez que, estos particulares modos, son elementos que han contribuido a caracterizar a las culturas.

Gebser, propone, que la conciencia humana tiene cuatro niveles o estructuras de conciencia, que las precisa como conciencia arcaica,

mágica, mítica y mental¹³³. La primera se refiere cuando el ser humano toma conciencia de una cierta libertad interior, en medio de una etapa en que el hombre y el cosmos formaban un todo indiviso, y este no tenía conciencia de estar en frente de lo que le rodea; se trata de un ser a-temporal, a-espacial y a-yoico. “En todo caso, dice -La Salle- esta etapa se caracteriza por la identificación o unidad”¹³⁴. La siguiente etapa propuesta es la mágica, en donde “se da un primer estar enfrente muy rudimentario todavía....pero a partir de allí se va sintiendo la necesidad de tomar la posesión del mundo y...la urgencia de protegerse de las fuerzas naturales que lo acechan”¹³⁵, dando así un paso de una conciencia cero dimensional de la conciencia arcaica a una unidimensional, también sin dimensión de tiempo y espacio, pero en un mundo unitario, que le hacía íntimamente relacionado con las fuerzas naturales vitales y por tanto, capaz de percibir naturalmente los acontecimientos que ocurrían a distancia, es decir telepáticamente. Este hombre se expresaba con gestos rituales, ante lo que para él era lo otro, como parte de una unidad consigo.

En la conciencia mítica se despierta el alma, que a decir de La Salle estaba aletargada en la conciencia mágica, en donde pese a la sensibilidad no existían mitos por esa unidad cerrada entre el ser humano y la naturaleza. “La estructura mítica es “la expresión de la polaridad bidimensional”¹³⁶. Según este pensamiento al degenerar y decaer esta estructura de conciencia como había sucedido con las anteriores, la conciencia mítica creadora de sueños colectivos, en un momento mostró su límite ante tanta imagen y espíritu creado, surgiendo así la estructura mental.

Serrano, señala acerca de las interpretaciones de La Salle en el trabajo de Gebser en cuanto a la conciencia mental, “que el paso del hombre mítico al mental es el acontecimiento extraordinario que produjo una auténtica conmoción en el mundo... El hombre sale de la

¹³³ Vladimir Serrano toma la propuesta de Gebser -aclarando que se trata de una traducción e interpretación del Padre Hugo Emomiya La Salle en su libro “A Donde va el Hombre”- para identificar los instrumentos cognoscitivos que a su juicio posibilitan el desarrollo de lo que a su juicio podría llamarse Ciencia Andina. Ver: SERRANO, Vladimir, *La Revalorización del Saber Indígena y Popular, en el Nuevo Paradigma Universal*, en Ciencia Andina, tomo 1, CEDECO-Abya Yala, Quito, 1990.

¹³⁴ SERRANO, Vladimir, Op.Cit, p.17

¹³⁵ ibid, p.17

¹³⁶ ibid, p.18

extensión horizontal y entra en el espacio, al que intenta dominar con su pensamiento”.¹³⁷

Esta propuesta resulta evolucionista, o al menos puede ser leída así, puesto que se refiere a estructuras de conciencia humana por las que el ser humano ha transitado, “superando” una con otra, y aunque se señale que hay evidencias de que todas estas formas de conciencia se superponen y expresan en algún grado en la conciencia del ser humano actual, y fundamentalmente del ser humano occidental, es la conciencia mental la que constituye el estadio más alto de conciencia de ser humano y es allí donde se produce – a decir de ella – su más alta producción cognoscitiva.

Esto hoy tiene que ver con el dominio cultural de occidente que se asume como lo más elevado de la conciencia, cuya expresión cognoscitiva es la ciencia que es un producto de esta conciencia mental. El reconocimiento de la capacidad cognoscitiva del ser humano como especie desde occidente, no obsta para la distinción que hace entre el saber científico y otras formas como aquellas a las que llama conocimiento empírico, saber popular, etc., que siendo consideradas formas inferiores del conocimiento, pertenecen al llamado sentido común que han de cualificarse con los métodos de la ciencia.

De alguna manera podría concluirse entonces, que en las estructuras de la conciencia arcaica, mágica y mítica de las culturas no occidentales, subsiste lo que las constituye, en el plano del conocimiento, como primitivas, mientras la conciencia mental resultaría ser un producto de sucesivas superaciones de la capacidad cognoscitiva del ser humano.

A mi juicio la capacidad cognoscitiva del ser humano, incluye todas estas posibilidades, pero en el camino cognoscitivo histórico y cultural, al superponerse unas se han disminuido y en gran medida perdido otras, y así la capacidad de conocer del ser humano como tal, resulta disminuida, o más precisamente, limitada, por falta de integrar todas las potencialidades de percibir la realidad. La sucesiva separación del ser humano de su entorno natural – hasta llegar a grados altísimos de

¹³⁷ *ibid.* p. 20.

reemplazo de este entorno por realidades cada vez más virtuales- si bien ha permitido una distinción y un ver desde fuera sumamente necesario para el conocimiento humano, ha ido perdiendo el sentido de intimidad y de unidad con la naturaleza y el entorno, que es también indispensable para el conocimiento y que en cambio está cada vez más ausente en el hombre occidental y en su proceso de construcción de conocimiento. Particularmente esto lleva al ser humano a una suerte de desconocimiento de si mismo, al verse tan fuera de la naturaleza o des-naturalizado por la cultura, que pierde de vista su condición esencial de origen.

Al mismo tiempo tantas mediaciones y separaciones con el resto del entorno natural (incluyendo a grupos culturales distintos, especialmente a los que llaman primitivos) tampoco permite al ser humano “civilizado” comprender los mensajes que provienen de la naturaleza de los lenguajes propios de esos otros seres, que solo pueden ser leídos desde formas de identidad horizontal e inclusiva con ellos.

La propuesta de Jean Gebser, retomada por Vladimir Serrano, propone la existencia de una especie de pluralismo de la conciencia en los seres humanos. Serrano sostiene que en América Latina, la conciencia es un producto del choque de la conciencia mítico-mágica y la mental, que se expresa en la mayoría de los habitantes habiendo unos que han desarrollado mucho más la mental y otros que se han mantenido en los niveles mágicos y míticos. Como he señalado ya, el análisis de estadios de conciencia es claramente evolucionista, sin embargo resulta sumamente interesante el aporte de enfocar estas diversas entradas a la captación de la realidad, que desde mi punto de vista son patrimonio de toda la humanidad y que se han expresado y se expresan en todas las culturas en determinado momento de su vida, aunque occidente se abrogó para si, el razonamiento abstractivo propio de la conciencia mental, y desde el dominio cultural generó la falsa imagen de la inferioridad del conocimiento mágico-mítico, como por ejemplo el conocimiento shamánico, intuitivo, sensorial, afectivo y ritual de las otras culturas.

Esto constituye una preocupación fundamental abordada en la EECA -y particularmente en el área del conocimiento en la que precisamente me ha tocado trabajar- para intentar caminar en la recuperación de todas las potencialidades cognoscitivas del ser humano,

a lo que nosotros hemos llamado la construcción de un conocimiento utilizando la vía sensible y la vía de la abstracción mental, a la primera de las cuales, Rocha llama sensopercepción.

En la primera época de la escuela, aunque comenzamos a enunciar la sensopercepción, lo mágico y mítico como vía cognoscitiva a propósito de la realidad andino-indígena, ciertamente tenía un nivel más informativo. En el proceso hemos buscado, y seguimos trabajando en la profundización comprensiva vital y práctica, sobre todo en el ejercicio de este diálogo no sólo conceptual sino vivencial de saberes.¹³⁸ Hemos recogido también la figura de la profecía andina, que espera para esta época el encuentro del águila y el cóndor, que en cuanto al tema que nos ocupa es símbolo del modo de conocer arraigado en el norte, con el del sur, para hacer juntos otra calidad de vuelo, superando etnoentrismos. La expectativa es precisamente reencontrar y desarrollar armónicamente todas esas posibilidades en el ser humano actual y en nuestro quehacer en la EECA. Para decirlo en los

¹³⁸En el primer pensum, el área del conocimiento en el primer año, se dedicaba casi exclusivamente al manejo de destrezas de lectoescritura, y caminamos en experiencias de conocimiento sensible en espacios separados de las áreas de estudio –aunque hacían parte de nuestro programa curricular- como celebraciones y rituales recreados a partir de las propuestas de culturas ancestrales, espacios contemplativos, etc. Desde el segundo año, hemos ido incursionando en búsquedas que han dado cuenta de esa nueva preocupación.

A propósito de reformulación del pensum se dice: “La integralidad implica una formación en conocimientos que desarrollen las potencialidades del individuo, inherentes a la condición humana (muchas de las cuales han sido excluidas en el proceso de enseñanza-aprendizaje en el racionalismo desarrollado en la cultura occidental) tanto las llamadas intelectuales como las sensitivas afectivas y las manuales y físicas. Esto integra desarrollar estas potencialidades inclusive como vías al conocimiento”, ANDRADE, María Cecilia, *Para el pensum de la EECA*, Documento de discusión interna, Guaranda, 1999

El pensum con el que operamos actualmente y que se está reformando, trata en el primer año metodología del estudio, abordando junto a las destrezas de lecto-escritura, redacción, análisis de textos, etc., de contemplación, meditación, observación sensible. Y en segundo año trata: como conocen las culturas: teoría del conocimiento científico, la producción del conocimiento en otras culturas, a un nivel inicial.

Actualmente, para la reforma se propone para primer año, como área centra de estudio: Metodología Intercultural del Conocimiento, entre sus objetivos constan : 1)Lograr un conocimiento y valoración de las diversas formas culturales de conocer: La ciencia y las vías mítica y mágica, 2)Apoyar el desarrollo de las capacidades de conocimiento de nuestros estudiantes desde las posibilidades y vías de la cultura occidental y oriental, particularmente en las propias andinas...” ANDRADE, María C, *Propuesta de programa de Metodología intercultural del Conocimiento*, Cuenca, Noviembre, 2203

términos de las estructuras de conciencia, desarrollar cada una, sin dejar atrás ninguna, sino integrar, como conjunto, la capacidad cognoscitiva del ser humano.

El aporte del diálogo intercultural se vuelve imprescindible para lograr esta aspiración, por la necesidad del aprendizaje de las sabidurías y de los caminos cognoscitivos de las diferentes culturas. Es necesario este ponerse en el otro, reaprender, y retomar los accesos cognoscitivos que en términos generales –aunque en diferentes grados– están presentes en todas las culturas, en otras expresiones y en cuanto patrimonio humano.

En este orden ello implica una recuperación de la conciencia mágica y mítica, porque es la que es la que más se ha ido debilitando y borrando por el ejercicio racionalista del aprendizaje, y que aún entre algunas culturas menos occidentalizadas la encontramos aletargada, como efecto del dominio cultural, ejercido a través de tantos mecanismos y particularmente de la escuela universalizante, que anula la singularidad, y la particularidad, en su construcción¹³⁹. Es necesario señalar que lo de recuperar en el conocimiento los elementos sensibles míticos y mágicos, no tiene que ver tampoco con considerarlos superiores o más valiosos, sino porque no han sido cultivados adecuadamente y han tenido que permanecer inclusive escondidos, ante el menosprecio y la persecución por parte de la ciencia, pero que sin embargo han resistido y subsistido preferentemente guardados en las culturas más ligadas a la

¹³⁹ “La escuela en su conjunto, siente una profunda aversión a la sensorialidad y la singularidad... Cuando una sensibilidad singular choca con el onanismo de la máquina escolar, preocupada tan sólo en perpetuarse a sí misma, la forma que toma el encuentro es el fracaso académico... Al negar la importancia de las cogniciones afectivas la educación se afirma en una pedantería del saber que se mantiene subsidiaria de una concepción de razón universal y apática, distante de los sentimientos y los afectos, afianzadora de un interés imperial que desconoce la importancia de ligarse a contextos y seres singulares... Esta razón universal torpe para percibir la singularidad, no entiende que aprender es siempre aprender con otros, pues las estructuras de pensamiento no son más que relaciones entre cuerpos que se han interiorizado, afecciones que al tornarse estables nos imponen un cierto modelo de cierre o de apertura ante el mundo...El aplastamiento de la singularidad queda patente en la incapacidad de la escuela para comprender la existencia de modelos divergentes de conocimiento en su obsesión por el método, la nota, en la incapacidad para captar los tintes afectivos que dinamizan o bloquean los procesos de aprendizaje.” RESTREPO, Luis Carlos, *El Derecho a la Ternura*, Arango Editores, Bogotá, 1994

naturaleza, en el mundo shamánico aflorando permanentemente ante ciertas circunstancias de la vida humana, de manera especial en aquellas que tocan las emociones y necesidades afectivas.

En la EECA, siempre estamos apuntando sobre esta preocupación, que se va tornando compleja porque la calidad del sistema escolar del que provienen nuestros alumnos, no solo ignora la sensibilidad como vía del conocimiento, sino que también entrega un conocimiento abstractivo de mala calidad, a lo sumo informativo e instruccional que no parte de su modo cultural de ejercitarlo, y que tampoco ofrece lo mejor de la producción occidental, sino que hace una transmisión elemental, extemporánea, prejuiciosa y deficiente, limitante de la criticidad en el propio marco occidental y desconocedora de lo que podría ser una crítica intercultural. Así resulta necesario trabajar en todas esas líneas a la vez, tanto en cuanto a contenidos como en metodología, asunto en el que entraré más adelante a propósito de la pedagogía de la EECA. Por ahora termino señalando que en este plano nos mueve la búsqueda de desarrollar una educación que devuelva al ser humano su posibilidad de integrarse, de desarrollar armónicamente todas sus potencialidades, lo que coincide totalmente en la práctica, con la de tomar la riqueza de todas las culturas en las formas y posibilidades de aprehender.

4. Ciencias Sociales: Definición política, replanteamiento y nueva crítica

Coincidiendo y continuando con lo anterior, la escuela siempre debatió sobre la situación y calidad de las ciencias sociales. Al inicio en la EECA se partió de la idea de que la sociología y la antropología no habían asumido este desafío pues su episteme aparte de su evidente eurocentrismo, no había sido revisado y de que ello significaba dejar pasar por alto su inobjetable compromiso político y cultural. La escuela, intuyendo esta realidad organizó para 1992 el evento : “La Cosmovisión Andina y el Saber Occidental: Hacia una Renovación de las Ciencias Humanas en Indo América” y, como se dijo, en medio de un “tiempo duro, complejo, doloroso pero desafiante

como el que vivimos, he ahí la expresión demostrativa de lo que no es una paradoja, sino una crisis en la que no podemos volvernos tanzas, es decir cabezas reducidas por el colonialismo intelectual, por la ausencia de autocrítica, por la inercia a echar mano de la desafiante imaginación y por el vergonzante miedo a preguntarnos ¿Quiénes somos?”¹⁴⁰; ya se contenía la preocupación por la situación y recuperación de las ciencias sociales para una interculturalidad, pues decía: Sin desconocer las muchas reflexiones humanas históricas que han configurado la ciencia occidental, hoy tenemos que preguntarnos ¿Quién las financia? ¿A qué orden socio político responden? y ¿cuáles de sus aspectos pueden ser retomados hoy por nuestras sociedades para hacer un permanente encuentro de saberes? Y ¿Que posibilidades y límites encontramos para ese objetivo?

Como dice Federico Mayor, “La ciencia triunfa: jamás su poder ha sido tan imponente... ha conquistado el poder de moldear nuestra existencia, de modificar la vida. Pero también ha perfeccionado el poder de aniquilarla” ¹⁴¹y, coincidiendo con nuestras inquietudes, luego de analizar sus contradicciones internas, dice: “Pero ya no puede – y sobre todo ya no podemos, gracias a ella y a su lado- eludir la pregunta primordial: la ciencia, ¿por qué y para quién?”¹⁴². Cuestión esta que es elemento fundamental en la actual crisis de las ciencias sociales.

Una necesidad de reforma de las ciencias y concretamente de las ciencias sociales – un replanteamiento, dice Luk Van Langenhove- en términos de explicitar su pertenencia relativa a una determinada cultura y, en términos de responder éticamente al tiempo y a las exigencias de esta Humanidad, es lo que actualmente corresponde sin esperar solo de las resoluciones de otros centros académicos sino también de lo que deben hacer nuestros espacios. De aquí deviene un sustancial cambio en el *universitas* dada la obligatoriedad de la reforma epistemológica, de la misión de la universidad y porque esta institución las ha asumido como su contenido. En ello la escuela de Educación y Cultura Andina ha inscrito su actual Reforma porque

¹⁴⁰CACERES, Milton, Discurso del Desafío. Presentación, en *Cosmovisión Andina*, Op. Cit., p.6

¹⁴¹MAYOR ZARAGOZA, Federico, ¿ La Ciencia Porqué y Para Quien?, Correo de la UNESCO, Paris, Mayo 1999.

¹⁴² Ibid.

esta crítica nos ha ofrecido un marco para actuar desde un espacio académico y humano buscando deconstruir el antiguo soporte político de las ciencias sociales para que su refundamentación y reformulación explicita un nuevo compromiso con la realidad y aprenda del *otro* en tanto sujeto dialogante desde su diferente mundo epistemológico.

La actual realidad con la que pueden comprometerse las ciencias sociales exige una nueva construcción del humanismo tanto por las contradicciones entre humanos que han puesto fin a las bases contextuales en donde y para las que nació, cuanto por lo contradictorio que se muestra con todo humanismo, la calidad en que han devenido sus propias instituciones y entes y, por los riesgos de supervivencia de toda forma de vida, que se evidencian en este mismo momento como efecto no solo descontrolado sino propio de la quiebra y antagonismo entre formas de naturaleza, entre esta y la ciencia y entre las demandas humanas y la ciencia.

Hacemos esta reflexión tratando de evitar repetir procesos fracasados por la ausencia de autocrítica y la carencia de una lectura adecuada de las realidades. De ahí la importancia de criticar las posiciones ideológicas sociales a través de analizar a los izquierdismos y a las corrientes pragmático-desarrollistas en estas ciencias, proponiendo una construcción autodeterminada de poder legitimizado en la interculturalidad y en la búsqueda de igualdad social, paralelamente a la necesidad de repensar la política, especialmente en lo que tiene relación con la configuración del Estado y no únicamente, de la gobernabilidad. Corresponde entonces una reforma de las ciencias sociales por cuanto estos procesos identitarios ya no soportan a unas ciencias reflexionantes para la pasada era de la industrialización liberal y sobre todo para abordar al *otro* a fin de controlarlo y subordinarlo por ser bárbaro, no progresista y no filósofo. Nos hemos preguntado, sobre la autoridad epistemológica actual de la sociología, la antropología, la filosofía y la educación para abordar los nuevos procesos sociales y de identidad y para renovar el pensamiento que ha estancado a la organicidad y movilización social.

Concomitantemente con ello hemos reflexionado sobre la flagrante contradicción existente entre el avance tecnológico científico y los análisis cuantitativos en relación con el progreso social, cabe anotar una nueva reflexión de Federico Mayor: “Luego la crisis ambiental,

fruto del modelo de desarrollo dominante, confirió a este cuestionamiento de la ciencia una dimensión planetaria. Ahora bien, ese modelo es indisociable de una utilización desenfrenada e indiscriminada de lo que se da en llamar la innovación tecnológica¹⁴³. De ahí nuestra definición en el sentido de hacer una reflexión intercultural y de superación de la concepción desarrollista¹⁴⁴ capaz de producir un saber no en torno de la subordinación a la globalización totalitaria capitalista, ni de la seguridad de potencia alguna, sino en torno de los seres humanos de hoy, con sus identidades, necesidades y potencialidades. Teniendo como objeto de estudio al mundo del subdesarrollo y al Tercer Mundo en eterna búsqueda de desarrollo, es apropiado decir que nuestras ciencias sociales en América Latina son desarrollistas y en esa medida, subordinadas a las determinaciones económicas y geopolíticas.

Por otro lado necesitamos unas ciencias sociales no en torno de la insensibilidad o el solo temor a la guerra nuclear o a la hecatombe ecológica, ni a las determinaciones del Imperio y del sistema político sino creadas como una nueva crítica con mira a construir proyecciones alternativas y paralelas practicables, operables para tratar y prevenir estas realidades; con la determinación de superar sus limitaciones uniculturalistas y socio políticas y, a no subordinarse al pensamiento único, dentro de un paradigma de humanismo integral, intercultural y de equidad social. Ciencias sociales para hacer alternativas a las alternativas de ayer y a las supuestas alternativas de hoy. Ciencias sociales que podrían iniciar su replanteamiento al cumplir y aportar en estas direcciones a través del diálogo intercultural de saberes. “Las ciencias sociales deberían emprender un proceso de apertura muy amplio hacia la investigación y la enseñanza de todas las culturas (sus ciudades y pueblos) en la búsqueda de un universalismo pluralista renovado, ampliado y significativo”¹⁴⁵. El conocimiento de otras

¹⁴³Ibid

¹⁴⁴ Es la concepción desarrollista de las ciencias sociales la que creó conceptos como Tercer Mundo. Mires dice al respecto “Sí se afirma que esa pobreza no constituye un mundo. Por lo tanto se afirma que el concepto Tercer Mundo es una invención teórica que se reprodujo materialmente, hasta el punto de que comenzó a cobrar vida propia, especialmente en las ciencias sociales y en la política”. MIRES, Fernando, Los Mundos del Desarrollo, en *La Interculturalidad que Viene*, Varios autores, Icaria-Antrazit, Barcelona 1998, p.243

¹⁴⁵ WALLERSTEIN Immanuel (coordinador), *Abrir las Ciencias sociales, Informe de la Comisión de Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, 4ta, edición, Siglo XXI Editores, México, 1999, p. 86.

culturas mueve el piso del carácter cuantitativo de las ciencias sociales porque ellas no son susceptibles de elaborar verdades que no sea en torno de lo medible y lo cuantificable, como es la moda actual, y, que no solo es que estos subalternos pre-científicos resisten a estas definiciones sino que no pueden ser capturados por esa objetividad. “No se trata, por ello, de desarrollar nuevos métodos para estudiar al subalterno, nuevas y más eficaces formas de obtener información, sino de construir nuevas relaciones entre nosotros y aquellos seres humanos que tomamos como objeto de estudio”

Sin embargo, en nuestro estudio de esas otras culturas ya existe crítica de la calidad del conocimiento producido por las culturas indígenas, pues posiciones etnocentristas ya lo asumían como suficiente y con un posicionamiento anti occidentalista. Esta obnubilación ha estado trayendo graves consecuencias en varios órdenes especialmente arriesgando la posibilidad de interculturalidad y la necesidad de dar más fondo a la crítica a la arrogancia de occidente. Esta crítica a occidente, en este caso a su producción científica, demanda de una contraparte de igual calidad en las otras culturas que muestre posibilidades alternativas, y distintas para acudir a un real diálogo de saberes.

Hubo una fuerte discusión interna sobre si se estaba desarrollando una “etnogénesis andina” o si lo que se veía era una dinámica desde un nuevo movimiento que ya no estaba movilizado por su ruralidad, pobreza etc., sino por una combinación de lucha social encendida por el sentimiento de identidad indígena, cuyos alcances demandaban respuestas en todos los órdenes del quehacer humano y por ende en la producción cultural de conocimientos y de interpretación de la propia realidad.

Como se verá, nuestra preocupación en este punto era un conjunto que discusiones sobre el contexto histórico, el significado y contenido del Levantamiento Indígena, el despertar de las otras identidades, la reflexión científica y el aporte universitario sobre los cuales hacer una escuela. Por otra parte estaba ya presente, la crítica -aunque aún poco madura- al enfoque antropologista aplicada especialmente al mundo indio.

En la actualidad el debate, sobre este complejo de temas, se ha profundizado una vez que el contexto mundial constituye una globalización que comienza a percibir una actitud contestataria en una necesidad cada vez más sentida de autocrítica por parte de una inicial renovación socio organizativa e ideológica. Las corrientes y contradicciones que se viven al interior de la movilización socio cultural, nos permiten asumir posiciones desde las cuales se tiene que definir incluso las nuevas perspectivas académicas por cuanto la EECA siempre tomó como marco referencial la dinámica de los pueblos, culturas y movimientos.

Así mismo participamos de las posiciones autocríticas de la ciencia social que se están produciendo en diversos espacios en torno de una redefinición de sus fundamentos. De entre ellos damos mucha importancia a la crítica al darwinismo y a los conceptos newtonianos para el análisis de las realidades humano sociales, así como a la sola utilización de linealidades, modelos, mecanicismos y conductismos que subordinando a las ciencias sociales a las naturales, que hacen de aquellas instrumentos de superficialidad y de realización de determinaciones políticas discriminatorias. La “aplicabilidad” que se estuvo practicando por parte de algunas disciplinas sociales, constituye la confesión de que su estatuto teórico es insuficiente para comprender los mundos complejos de las subjetividades culturales incluyendo a las realidades del mismo occidente. De aquí a la pragmática masmediática comunicativa hay un pequeño paso por cuanto los procesos y resultados de una investigación correspondiente con las ciencias cuya concepción hegemónica criticamos, son masificados, es decir, globalizados, con una visión previamente calificada para que se efectúen los objetivos cuantificables de un mercado ávidamente consumista. De esta manera se está reduciendo y creando una visión mediocre y mediocrizante de las realidades en general, en detrimento de las nociones de análisis, crítica, deliberación e intelectualidad.

La necesaria transformación del conjunto conceptual de las ciencias sociales es un fundamento básico no solo para su viabilización como tal sino también para una eventual interculturalidad y no únicamente interdisciplinarios.

Termino citando a Luk Van Langenhove: “El positivismo y el pensamiento nomotético y cuantitativo presiden hoy las ciencias

sociales. Pero estas no llegaron muy lejos en su intento de explicar y comprender al hombre y la sociedad si no adoptan una visión no positivista de la ciencia.”¹⁴⁶ Me parece que ese tope ha llegado no solo por el desafío de las ciencias de los otros mundos filosóficos culturales, de las demandas de solución que plantea la humanidad sino porque el sustrato neopositivista que les impone el neoliberalismo, niega su condición de ciencia.

5. CULTURA ANDINA, CULTURA MESTIZA E IDENTIDAD

El debate sobre lo intercultural tanto en el movimiento indígena cuanto en los espacios académicos, como esta escuela, implicó también la discusión sobre las relaciones entre las culturas que supone el gran concepto y realidad de “cultura andina”, tanto como culturas indígenas, de la sierra, costa y amazonía, cuanto como culturas mestizas y la legitimidad de lo cholo, chazo, chagra, montubio; así como también la calidad que otorga el aporte de lo afrodescendiente.

El debate sobre “lo andino”, nos llevó al rescate de este término de la identificación con los intereses de las clases y cultura dominante de nuestros países, que lo han venido usando como una noción regional de fronteras político-geográficas que coadyuva en la consistencia del proyecto de consolidación del dominio de clase dejando las identidades indígenas, mestizas y negras indiferenciadas y deslegitimadas “representadas” en su particular concepto de lo “andino”, como es el caso de los convenios interestatales o de alianzas económico mercantiles. Aunque por otra parte vale señalar, que refleja lo endeble de la constitución de los estados nacionales latinoamericanos, hay también una continua búsqueda de identificación tras una idea más propiamente representativa de su realidad, una de cuyas propuestas constituye lo andino, como una identidad regional.

¹⁴⁶ VAN LANGENHOVE, Luk, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona. No 57, 1 de Febrero, 2000.

El pensamiento de nuestra escuela se diferenci6 de las concepciones que entendían lo andino como la cultura kichwa mientras que en el caso del Perú incluía también lo aymara. Me parece una reducci6n limitar este concepto a un pueblo y cultura, que marca elementos claves de la identidad andina, pero que sin embargo tampoco constituye su raíz única. Inclusive referirse a lo andino exclusivamente como sinónimo de indígena, también resultaba inexacto, no sólo por la presencia de una riquísima diversidad cultural antes de la invasi6n inca y la constituci6n de la cultura kichwa en los andes -cuyos rasgos son evidentes en la cotidianidad actual- sino también por la presencia vital de las culturas de los pueblos amaz6nicos y de la costa, siendo cada uno de ellos, así mismo un conjunto diverso.

La escuela asumi6 el debate presente en el mundo indígena de nuestro país, en cuanto a reconocer como culturas andinas sólo a las serranas o incluir a las costeñas y amaz6nicas. Se advertía un conflicto identitario, que se expres6 en la convivencia humana vital en el espacio mismo de la EECA, en el sentido de que si los pueblos indios de la sierra, los de la costa y los amaz6nicos podrían reconocerse como andinos. Los serranos con nitidez eran vistos por todos como propiamente andinos mientras, se discutía si los de la costa y particularmente los amaz6nicos debían reclamarse como tales. Nuestra perspectiva suscribía -y desde mi punto de vista sigue siendo pertinente- la idea de lo andino como noci6n no regionalista sino inclusiva, en donde la cordillera de los andes constituye un referente integrador, una noci6n espacial geográfica ordenadora del espacio y de la cultura, en cuanto símbolo de lo básico creador y dialogante con lo humano. “Lo Andino es un símbolo. Los Andes son la columna vertebral del continente,...lo andino representa a todos”.¹⁴⁷ Rocha insiste en esto al señalar que “El antisuyo viene precisamente de lo amaz6nico, lo que significaría que por andino se comprende a todos. Además en el origen de los asentamientos humanos no sabemos si fueron de la costa a la sierra o de la sierra al oriente, o del oriente a la costa. Antiguos cantos shamánicos invocan el origen y camino de los antepasados ya sea del mar, de la selva o de la nieve. Bien puede ser

¹⁴⁷ ROCHA FRANZ, Enrique, Op Cit., p.79

que todos sean originarios de los andes, éste es un punto que no se puede definir.¹⁴⁸

Pero hablar de cultura andina, es también reconocerla como la construcción histórica -que se continúa- de un todo complejo como un tejido y urdimbre de elementos diversos. Se trata de un camino andado y en continuidad que hoy incluye y articula los diversos modos de vida y lógicas de desarrollo de los pueblos indígenas, de los afroamericanos y del mundo mestizo, en una pluriculturalidad que invita a investigar para diferenciar la existencia de dominio como también de interculturalidad dado el carácter inclusivo de muchas de estas culturas.

La raíz indígena y su cosmovisión en torno fundamentalmente de la sacralidad de la pachamama, su coherencia interna de comprensión de la realidad y su percepción de la dimensión espacio-tiempo son eje articulador y diferenciador que ha intervenido en las formas concretas y propias de asumir y vivir las épocas históricas. Refiriéndose a Alberto Flores Galindo, se señala que “Afirmaba que en la mentalidad de los hombres andinos coexisten imágenes variadas y contradictorias, en las cuales los elementos de la tradición están presentes. La esperanza en el progreso, la lucha por la escuela, y otros servicios que ofrece la modernidad, conviven con imágenes de vuelta al pasado, la recreación del mito de Inkari, así como con otras representaciones... Para Flores Galindo, la discusión sobre la modernidad en el Perú no tenía por qué oponerse a la tradición andina. Por el contrario, el conocimiento de lo andino posibilitaría descubrir el tipo de modernidad que le corresponde al Perú.”¹⁴⁹

Aunque volviendo sobre lo dicho en la primera parte de este trabajo, la cultura andina es un espacio plural que también requiere ser interculturalmente tratado y construido, para una nueva versión de integración y aporte en la mundialización de un diálogo intercultural ante el riesgo de que el sistema globalizador disuelva nuestras culturas. Martínez, en referencia al pensamiento andino, dice “...No

¹⁴⁸ Ibid, p.79

¹⁴⁹GONZALEZ, Osmar y MUÑOZ, Fanni, Alberto Flores Galindo. Buscando una Utopía, en *Memoria* No. 108, Febrero de 1988, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, México, D.F.,1988

busquemos un pensamiento único (el mismo error de la sociedad occidental), sino su unidad en la diversidad”¹⁵⁰

Un debate nunca bien logrado venimos librando en torno de la identidad y la cultura mestiza. Es muy claro que esa cultura requiere una legítima afirmación de su identidad, sobre el reconocimiento y valoración de sus raíces, pero también sobre los elementos que la van construyendo, por autoreconocimiento de sus raíces diferentes aunque solo en la medida de ir zanjando y superando su antagonismo y su relación de jerarquización íntima.

De esta manera la cultura mestiza, partiendo de esta determinación básica, sería todavía una perspectiva en la medida de esa superación, como también de una liberación de culpabilidad con respecto a las culturas indígenas, de la comprobación de que ninguna cultura es “pura”, de la superación de su carácter dominante por haberse asumido como la cultura nacional con el control del Estado a través de sus élites socio políticas, de que la mezcla de culturas sería una degeneración, de la visibilización de que en realidad constituye un constructo en tensión entre varias culturas -que deberían fraternizarse sin perjuicio de su diferencia- y determinaciones sociales actuando a su interior y sobre todo de que el mestizaje es un proceso cultural y no racial o biológico. Es importante, para una clarificación de esta realidad, tomando en cuenta la imprecisión con la que se tiende a utilizar la noción de “lo mestizo”, ver lo abierto que debe constituir sus fronteras, las perspectivas que plantea en la medida de ajustar cuentas con cualquier etnocentrismo, con el ocultamiento de lo indígena y con la necesaria crítica a lo occidental como cultura superior y blanca.

¹⁵⁰ MARTINEZ José Luis, intervención tomada de: *Memorias del Seminario Internacional sobre le Pensamiento Andino*, UNESCO-Banco Central del Ecuador, Cuenca, Junio 2003

Lo que limita con lo blanco occidental y lo que limita con lo indígena (sin desconocer las otras expresiones de mestizaje) constituye una banda ancha de tonalidades culturales en conflicto de deconstrucción y construcción. La superación de las formas concretas de discriminación entre nuestras culturas provendrá de la seguridad en sus respectivas identidades; pero la cultura mestiza, en lo que le tocaría dentro de esta superación, tendría posibilidades de desarrollar elementos interculturales profundos, desde la crítica-apropiación de sus constitutivos culturales de su SER.

Si no hay culturas puramente únicas, entonces es posible también que las culturas no denominadas mestiza –aunque también lo sean– construyan su concreto SER, explicitando una vitalidad constructiva de crítica-apropiación. Por todo esto, resulta inconsistente denominar a un conjunto humano identitario, con un rasgo posiblemente común a toda cultura, el mestizaje; más todavía cuando se pretende recalcar la concurrencia de lo occidental, cuando se nombra peyorativamente la mezcla o cuando se trata de los otros mestizajes tales como los encuentros entre indígenas, o con los afrodescendientes, etc. Entonces se busca un nombre que designe con propiedad y sin racismo a este conjunto cultural que en este despertar de identidades reconstruye-construye la suya desde la legitimidad de sus realidades, derechos y desde una visión proyectiva superadora de consideraciones de víctima o de victimario, de super cultura o de no cultura. En una mutua superación de tratamientos discriminatorios hay una base segura para la interculturalidad.

Este quizá es un debate todavía largo que cada vez será mejor logrado si afinamos la calidad de nuestros instrumentos científico sociales y sensibles de reflexión y si es la misma sociedad y la cultura mestiza quienes ahonden en esta preocupación.

6. LA CRÍTICA AL DESARROLLO

La consideración sobre el “desarrollo” es otro importante elemento sobre el que discutimos como elemento definitorio de la EECA en

cuanto es decisivo criticarlo para la necesaria superación del conjunto de ideas y dinámicas socio políticas que supone la *condición de subdesarrollo* y, solo en esa medida, elaborar una alternativa. El documento Autoeducación Investigativa Compartida señala, en 1993, una rotunda crítica al desarrollo calificándolo ya de etnocentrista y de características ecocidas, genocidas e, instrumento de dependencia.

Las culturas andinas otorgan sacralidad al conjunto de la naturaleza al nombrarla como Madre y al conocer su carácter integrador de contrarios complementarios. La dimensión temporal en las culturas andino indígenas no sigue una trayectoria recta y ascendente como una flecha, por lo cual no necesariamente el futuro está delante ni como sinónimo de progreso y “desarrollo”.

Actualmente esta discusión se ha ahondado por cuanto el hecho de haber asumido al desarrollo como paradigma, significa no conocer o negar el fondo cognoscitivo de nuestras culturas agravando la posibilidad de elaborar alternativas. Este doble fenómeno da por sentado que el tiempo es lineal, progresivo y que se desarrolla, es decir que el futuro es superior, porque siempre está delante. Nelson Reascos toma a Jean Gouri para decir que la categoría de “progreso” no existió hasta antes del siglo XV. “...la idea que a nosotros nos resulta tan familiar y cercana, de que siempre estamos en un proceso de mejoramiento, de acumulación, tanto en lo económico como en la ciencia y la economía, no es exacta. Esta idea es relativamente nueva. Los griegos en la antigüedad y los cristianos medievales no conocían la idea de progreso. La idea de que en cada momento se mejora la condición de vida es una idea del capitalismo moderno, antes no había esta idea de progreso. La categoría del progreso surgió en el Renacimiento del s. XV y solamente se consolidó como ideología en el s. XVII y XVIII”¹⁵¹ dice Reascos. La idea de progreso, de aparecimiento tardío, se contradice también con la antigua dimensión temporal elaborada por la cultura andina por cuanto no necesariamente lo que “viene” es superior¹⁵² o es progreso, y el hecho

¹⁵¹ REASCOS Nelson, Reproducción de Apuntes de Conferencia dictada en la Universidad Católica de Quito., EECA, Guaranda, 2000

¹⁵² “La crítica está dirigida a la concepción de la historia como una necesaria sucesión de edades obligatorias en un movimiento de evolución de lo inferior a lo superior” en CACERES, Milton, *El Gran Poder de la Palabra desarrollo*, Op. Cit.

de imponer que el capitalismo es futuro, no significa -porque nunca ha significado- progreso para muchas sociedades y pueblos del mundo.

El hecho de haberse mimetizado conceptual y políticamente progreso con desarrollo, hace que la misma cultura occidental sufra una rebaja en su contenido al tomar un simple discurso de Truman en 1949 sobre el desarrollo y su determinación sobre el primer y tercer mundo, como categoría de talla filosófica. Tan así que “a partir de ese momento, el Tercer Mundo quedó consagrado como el mundo del subdesarrollo. Antes de que existiera la noción del desarrollo y, por consiguiente, la del subdesarrollo, nadie planteaba que la tarea de los países pobres era desarrollarse. Después, todas las cosas que comenzaban a ocurrir en ellos u ocurrían para desarrollarse u ocurrían porque no estaban desarrollados”¹⁵³ Leer al primer mundo, es un procedimiento a la inversa de cómo plantea la cita anterior. Según esta ya ideologizada concepción, tratar de comprender al mundo indígena con este parámetro cultural sobre el tiempo, lleva necesariamente a considerarlo primero como mundo caníbal, sucesivamente bárbaro y ahora, subdesarrollado, si no se toma en cuenta dos aspectos: Uno, que las filosofías indígenas no tienen una concepción lineal presentista-futurista (desarrollista?) del tiempo, sino cíclico elíptica en donde lo evidente situado entonces delante es el pasado; y segundo, que aparte de lo que constituye el proceso interno de esas culturas, la realidad de empobrecimiento general de su actual calidad de vida, es producto de la explotación, opresión y discrimen por parte de la sociedad colonial, de la sociedad republicana “nacional” y de la actual sociedad “desarrollada” y “progresista”, todas situadas delante de la época tradicionalmente concebida como incivilizada, porque – parafraseando a Reascos- carecía de ciencia, de tecnología e industria, que a decir de Gilen, citado por Reascos, esa nueva santísima trinidad que vino ha reemplazar a la religiosa tradicional, reemplazando a Dios, “...a tal punto que el concepto de progreso se convierte en la nueva religión laica de la modernidad”¹⁵⁴

Una perversa lectura sobre la consideración que al pasado dan las culturas indígenas, ha pronunciado una condena de atraso por un pretendido culto al pasado de estos pueblos, volviendo objetivo

¹⁵³MIRES, Fernando, *Los Mundos del desarrollo*, Op. Cit, p. 248

¹⁵⁴ REASCOS Nelson, Reproducción de Apuntes de Conferencia dictada en la Universidad Católica de Quito,. EECA, Guaranda, 2000

estratégico el operar una modernización a su interior de parte del Estado, la universidad y el estado de las ciencias sociales, la iglesia y del grueso de la izquierda revolucionaria que buscando “sacarles de su postración” practicaron una maniobra quirúrgica directamente en su cultura, incluso sin lograr atacar a su condición de explotados, oprimidos racialmente y discriminados de toda participación incluso de esa cuasi modernidad vivida, porque el desarrollismo siendo un burdo positivismo no permitió un abordamiento cualitativo, peor un aprendizaje desde su vitalidad cultural.

“Durante casi cincuenta años, dice Milton Cáceres, la energía vital de los seres humanos de los países denominados “tercermundistas”, estando en cualquier situación o posición social, económica, política, étnico-cultural e intelectual, ha sido dinamizada por una palabra-ideología, camino y objetivo: la palabra “desarrollo”, palabra de poder y del poder, que ha sido asumida como razón, camino, medidor de calidades, discurso total, consensual y utopía, marcando una época determinante para el país”¹⁵⁵

El discurso del poder que un día pronunció sobre nuestros pueblos su impronta de “bárbaros”, que hizo lo mismo con el “desarrollo”, hoy impone la globalización que es una especie de “megadesarrollo” ahondando y puliendo a la antigua noción de desarrollo desde una distinta contextualización. Así como es posible interpretarnos a través de la noción de condición de subdesarrollo, así se podrá proceder también a través de la noción de condición de sub-globalizado una vez que ha desaparecido la bipolaridad, que ya no hay Segundo Mundo y que las condiciones de empobrecimiento del Tercero, han empeorado, a pesar de medio siglo de desarrollo.

Uno de los elementos que ha sido considerado por los ideólogos y políticos desarrollistas es el atraso simbolizado en la realidad del campo y de los campesinos en quienes se iba a operar una modernización para des-indigenizarles y para liberarlos “de sus vínculos seculares con el sistema de hacienda y abrir los canales de la movilidad social a fin de favorecer su integración definitiva a la estructura de clases”.¹⁵⁶ El desarrollismo –que puede ser tomado como

¹⁵⁵ CACERES, Milton, *El Gran Poder de la Palabra Desarrollo*, Op. Cit. p. 31

¹⁵⁶ BRETON SOLO de ZALDIVAR, Víctor, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los andes ecuatorianos*, FLACSO Sede Ecuador . Quito 2003 p. 37

base indispensable para comprender luego las nociones de “modernización” y “globalización”- al buscar la integración –por subordinación- de los indígenas a la economía capitalista dependiente, significó que debía descomunalizarse, mercantilizarse y convertirse, por medio del desarrollo comunitario, en campesino o en proletario urbano.

La desindigenización significaba una resolución política estratégica para producir una ¹⁵⁷desculturalización, es decir la supresión de un saber sobre el tiempo, el manejo del espacio, un mundo filosófico, una epísteme de otra calidad de racionalidad, un meandro diferente y aportante del patrimonio humano, una propuesta en perspectiva. Ni este trasfondo ni lo que se arriesgaba fueron vistos ni por la izquierda marxista ni por los espacios académicos, intelectuales como tampoco por la universidad. Al contrario, las teorías cepalinas y desarrollistas en general inundaron y distorsionaron al marxismo, y a la teología de la liberación, produciendo una ambigüedad ideológica que nunca permitió elaborar una alternativa cabal sino un reforzamiento de lo que hoy entrampa la dinámica social, la condición de subdesarrollo, y que aun ratifica con los neologismos de “sustentable” y “sostenible” que atraviesan a la sociedad hasta en las críticas de género, en el denominado desarrollo local y hasta cuando se argumenta para emigrar, que este país siendo subdesarrollado no brinda oportunidades.

Vemos en nuestra discusión interna que –moviéndonos en el riesgo de condenarnos al aislamiento- no es posible advertir ninguna perspectiva que se llame alternativa, crítica o nueva, sin superar esta condición, pues siguiendo una misma pauta de dominio, enlaza con las determinaciones de la globalización. Mucho se haría si se encarara esta condición en los espacios académico-educativos a propósito del carácter de las ciencias, en las iglesias y en la organización socio política.

Cuando asumimos la crítica a esta condición sentimos un vacío interesante, que no deja de ser inquietante, pues el librarnos de la camisa de fuerza, nos provee de posibilidades de crítica y creación, y es en ese momento que podemos recuperar la ciencia y la ciencia de las otras culturas. Sin embargo este vacío no es fácil de llenarlo sin

¹⁵⁷ Ibid., p. 38

contar con otra epísteme, acostumbrados como hemos estado a hacer una academia desde un camino Sísifo al desarrollo, que se deja ver en la conceptualidad vacía de utopía, en la invertida relación medios-fines, en definitiva; ya que en realidad si nos ponemos a pensar si efectivamente pretendimos alcanzar el socialismo, nos daremos cuenta que lo que quisimos y pudimos-no podemos, es desarrollarnos. Por ello, romper la condición de subdesarrollo constituye una auténtica entrada epistemológica para renovar las ciencias sociales en otra intencionalidad política que la que las dió origen.

La condición de subdesarrollo impide la interculturalidad en cualquier plano, que el espacio universitario significa deliberar dentro de una ciencia desarrollista funcionalizada a la globalización, como pensamiento único o, entre la posibilidad y perspectiva de otro crecimiento, como sujeto dialogante con otros saberes culturales.

Abordar, comprender, validar en perspectiva y proponer interculturalidad con las culturas de los pueblos andino indígenas, negros y mestizos, nos exigía despejar su realidad y nuestras visiones académicas, del desarrollismo, -como “construcción, continuidad y efecto” realizado desde la invasión europea hasta la actual época de globalización- y al mismo tiempo, del evolucionismo y darwinismo social que implica, para no hacer de esta escuela universitaria un instrumento de estudio socio-antropológico de lo exótico, de las rarezas atrasadas, de museos vivientes listos para ser visitados por el mercado turístico, que es la forma a través de la cual también se pueden abordar las realidades con condición de subdesarrollo.

7. EL DEBATE SOBRE LA PEDAGOGÍA

En los documentos de debate interno desde 1993 se concibe el aprendizaje como intereducación, si bien no se recalca todavía que se trata de un diálogo de culturas, que desde una pedagogía intercultural hoy denominamos “comunidad de interaprendizaje”, “entre ellos aprendían” señala el cronista Guamán Poma de Ayala haciendo referencia a la antigüedad kichwa. En realidad se trata, en el caso de la EECA, de una crítica a la consideración de que existen modelos universales de pedagogía, para tratar de hacer una “pedagogía propia”

desde, para y con nuestras realidades porque las propuestas pedagógicas elevadas a la pretendida condición de modelos universales no son sino creaciones localizadas muchas de las cuales se han colocado como tales por la necesidad de seguridad del dominio político. El conductismo pedagógico colocado como meollo del sistema educativo usualmente denominado “tradicional” es una construcción vertical.¹⁵⁸ sobre todo tipo de diversidades a quienes todavía continúa conminando a la integración a los valores sociales de la llamada “sociedad nacional” y al Estado como encarnación de los valores cívicos, patrióticos, morales y civilizatorios que hoy se encuentra sobredeterminado por la nueva conminación pronunciada por el discurso edu-comunicativo de la globalización. El aspecto aludido constituyó entonces un asunto decisivo en nuestras búsquedas pedagógicas porque entraña un contenido discriminatorio racista, marginador del otro como mundo de conocimiento y filosofía, no solo encubridor de diferencias legítimas sino de diferencias injustas establecidas y en permanente reproducción, trasfondo de la acción de dominio de los entes políticos, sociales, clericales y académico-educativos. Desentrañábamos detrás de este complejo, el manejo y la calidad de los espacios humano - sociales en el sentido de que todos son rectángulos contruidos de manera vertical. En efecto la simbólica de la construcción del país, de la familia, de la iglesia coinciden en este aspecto con la disposición del aula en donde no solo existe una verticalidad entre quien sabe y quien no sabe sino entre quien es superior e inferior. La calidad excluyente y violenta del sistema educativo viene así a confirmar la marginación que se había venido practicando con respecto a las ciencias de las otras culturas no solo a través de una sistemática persecución física sino, sobretudo a través de ideas, señas, palabras y símbolos estereotipantes, condenatorios y ridiculizantes comúnmente difundidos y aceptados.

A mi entender, el concepto de violencia simbólica de Pierre Bordieau, resulta preciso para analizar y criticar esta calidad de la educación en nuestras sociedades, pues esta educación encarna en los educandos la estructuración de un habitus, productor de una identidad que incluye su condición de atrasados, de no educados, y que constituye una contribución a la aceptación de su propio dominio y realidad inferiorizada y estereotipada, misma que puede establecerse

fácilmente desde las actitudes prácticas por encima de la declarativa de los derechos sobre igualdad y democracia.

Por esto mismo,... “la liberación de las víctimas de la violencia simbólica no pueda lograrse por decreto. Se observa incluso que los límites incorporados no se manifiestan jamás tanto como cuando los constreñimientos externos son abolidos y las libertades formales - derecho de voto, derecho a la educación, acceso a todas las profesiones, incluida la política- son adquiridas: la autoexclusión y la "vocación" (negativa tanto como positiva) vienen entonces a tomar el relevo de la exclusión expresa... Procesos análogos se observan entre otras víctimas de este dominio simbólico (por ejemplo, entre los hijos de familias económica y culturalmente desfavorecidas, cuando el acceso a la educación secundaria o superior les es formal y realmente abierto, o entre los miembros de las categorías más desprovistas de capital cultural, cuando son invitados a usar su derecho formal a la cultura) como se ha podido ver en tantas revoluciones anunciadoras de un "hombre nuevo", los hábitos de los dominados tienden a menudo a reproducir las estructuras provisoriamente revolucionadas de las que son fruto.”¹⁵⁹ Entonces la educación puede y debe ser por esa misma razón, terreno de abolición de la violencia simbólica, si se logra hacer de ella un proceso conciente de autodescubrimiento y desarrollo de las posibilidades, potencialidades, pero también límites de la condición humana de los individuos enraizados en una cultura y dispuestos, por ello, a un diálogo permanente con las otras. Sin la necesaria contribución de la educación para tratar, encarar y superar la violencia simbólica de los diferentes etnocentrismos, nacionalismos y chauvinismos culturalistas que sin mirar los límites de toda creación humana contribuyen a los totalitarismos, las exclusiones de cualquier índole hacen que la globalización se consolide como supuesta oportunidad igualitaria para todas las diversidades, sin advertir que su interés es la venta incluso de cosas y valores exóticos y bárbaros, estereotipos y remedos plásticos de los cavernícolas del tercer mundo, trofeos arranchados a los terroristas, tesoros de los vencidos por los valores supremos de la civilización democrática.

Con esta reflexión nos hemos preocupado de mantener atención sobre el transcurso de nuestras culturas con el cuidado de ver sus valores-

¹⁵⁹ BORDIEU, Pierre, *La Dominación Masculina*, en BORDIEU y otros, *La Masculinidad, Aspectos Sociales y Culturales*, Serie Plurimenor, Abya Yala, Quito, 1998.

aporte como también sus límites demandantes de revolución. En la búsqueda de valores-aporte de las pedagogías de esas culturas hemos encontrado que estas se asientan sobre los elementos de su visión cósmica tales como el carácter vital y vitalizante integrador de la noción de Pachamama cuyo aprendizaje-conocimiento se inicia con el nacimiento mediado por los padres y de manera especial por lo que los Huitoto y Muinane, por ejemplo, llaman los “Abuelos Sabedores”, Yachak, en los Kichwa; Uwishin en los Shuar, siempre a condición de una iniciación de un camino que solo lo pueden hacer quienes con firmeza se constituyen en Guerrero. En todas nuestras culturas andino - indígenas subyace la noción de aprendizaje tanto de la Tierra (asumida como cosmos vital) y de los mayores por lo cual se les otorga un respeto especial. Nosotros asumimos el carácter de aprendizaje como noción básica de la pedagogía porque, como dije antes, comprendimos que permite apertura inclusiva, que resulta indispensable para una interculturalidad y, porque permite también un estar atento a seguir aprendiendo como es la noción socrática cuyo valor pedagógico resaltamos junto con la ética de no creer en el valor todopoderoso de una cultura o del individuo, evidencia que nuevamente nos remite a la crítica a los totalitarismos y arrogancias culturales, base para la necesaria reciprocidad, inclusividad e igualdad en la diferencia que procura nuestra definición de interculturalidad.

Ahora bien, la calidad de enseñante constituye también una noción ética de quien, sin denominarse así, ES maestro, calidad que la mantiene siempre y cuando continúe caminando como Aprendiz.

Una crítica al sustancial modelo de educación “nacional” con su pedagogía conductista no significaba que para conocer al otro se necesitaba únicamente utilizar otras pedagogías, como la activa o nueva, libertaria, o incluso del oprimido, sino que significaba conocer la pedagogía de las culturas propias por cuanto partimos del pensamiento de que cada una de ellas tiene un modo o camino de conocimiento relacionado, en donde ese ser aprendiz es una condición básica pues el vitalismo cósmico hace de cada individuo un ser que puede tener una determinada calidad de vida si aprende a mantener una vida de equilibrio, lo cual supone un camino de conocimiento, ese camino de aprendizaje en donde es el cosmos vivo, tomado como entidad unificadora y madre, quien es Maestro enseñante. Varias pedagogías nos han servido como propiciantes de diálogo. Ese es el

caso de la búsqueda del Tao (camino) en donde el ser humano va encontrando y haciendo cambios a fin de aprender su camino personal. La Pedagogía del modelo educativo Etievan en donde se parte de un reconocimiento de no saber para preguntarse qué es y qué debe ser la vida como conjunto para que una educación no se ocupe solo de determinadas manifestaciones del individuo y deje en manos de la sociedad a un ser incompleto y sin armonía.

En esta búsqueda mucho ayudó el aporte de la educación liberadora de Paulo Freire y Leonidas Proaño, en especial desde su profundo compromiso ético político de creer en el ser humano, en la comunidad y en la construcción de una escuela que “siendo un tiempo-espacio de producción de conocimiento en el que se enseña y en el que se aprende, y que también comprende el enseñar y aprender de un modo diferente”¹⁶⁰ En el llamado a ser maestro de uno mismo, nos ha sido sumamente iluminador Krishnamurti; mientras que el Mahatma Gandhi con la noción ética dirigida a la formación de la libertad que constituye la “objeción de conciencia” nos proveyó de contenido para sofocar los impulsos presionantes interiores y de la dominación externa. Guarda relación con ello lo que enarbola la pedagogía libertaria a través del “potenciamiento del impulso natural hacia la libertad interior y exterior, de la capacidad de individuar todo lo que constituye un freno para la iniciativa y para la responsabilidad personal”¹⁶¹

La noción de auto educación –como camino ético que asume quien decide aprender a conocer- constituye una de las constantes en la propuesta pedagógica que la denominamos “pedagogía integral, intercultural comunitaria” -PIIC- .y que se trata de viabilizar por medio del procedimiento de estudio que le denominamos autoformación investigativa compartida -AINCO- “Hemos venido proponiéndonos, como profesores y como alumnos, la creación de una PIIC como calidad de aprendizaje e interaprendizaje que convoca a todos los elementos de nuestra humanidad y culturalidad. En realidad se trata de una pedagogía en la que buscamos auto conocernos como individuos, como culturas y como vivencias y compañías de socio poder. El auto conocimiento supone una ética para la crítica y las

¹⁶⁰ FREIRE, Paulo, *Cartas a Quien Pretende Enseñar*, Siglo XXI editores. México 1994

¹⁶¹ TOMASSI, Tina *Breviario del Pensamiento Educativo Libertario*, Ediciones Madre Tierra. Madrid 1988. p.10-11

construcciones globales en medio de lo cual aprendemos y nos aprendemos, es decir actuamos como trabajadores-estudiantes. La enseñanza no sería sino fundamentalmente un aprendizaje tanto por la interrelación cognoscitiva humana, cultural y comunitaria cuanto porque el asumirnos como aprendices crea un escenario para que se aprenda...” “El *conócete a ti mismo* es una pedagogía que nos procura un autoaprendizaje no solo individual sino colectivo, no solo de lo que somos, sino de lo que venimos trayendo y de sus perspectivas “
Algunas ideas 1

De aquí deviene la importante noción de aprendiz que procura –como ya mencioné– una actitud de apertura permanente, así como de receptividad, que de manera contraria no se posibilitaría. El sistema educativo oficial se caracteriza por ser enseñante y educativo, definición contraria a lo que procura una actitud ética, intelectual y sensible de construirse personalmente como aprendiz, que trasunta una posición ética de sabernos que no sabemos, es decir que podemos y debemos llegar a saber y que nos disponemos a acercarnos a todo y a todos para saber de ese todo y de esos otros.

La perspectiva intercultural requiere de la noción ético-pedagógica, de aprendiz, por ser consustancial con aquella porque procura una actitud de disposición para alcanzar una situación de conocimiento y de saber acerca de las otras culturas, sin etnocentrismo y sin secretismo sobre el saber propio por más que se condene el espionaje de conocimiento utilizado por la seguridad política y el afán comercializador de las corporaciones industriales.

La noción de autoformación tiene permanencia por la necesidad imprescindible de aporte y actoría que tienen que perfilar los individuos como tales y como miembros de una cultura. Esto conlleva una búsqueda de superación de una práctica verticalista, conductista y unicultural de la educación, calidad que labora no solo en el desconocimiento de la diversidad cultural y social sino en la subordinación de los valores de la crisis de la cultura hegemónica, en la acriticidad respecto de las ciencias, de la información y la instrucción, y en la inexistencia de la democracia entre quienes deben ser los sujetos actores de la educación, porque como dice Bauman, refiriéndose a la construcción del orden en la modernidad,

“...implicaba una tecnología del control conductual y de la educación, una técnica del modelado de la mente y de la voluntad”.¹⁶²

La pedagogía en la escuela de educación y cultura andina es una búsqueda y una comunicación del aporte y para recibir el aporte desde y para la totalidad de cada ser humano, desde y para cada una de las culturas y desde y para una noción de construcción de comunidad, contenidos que se traducen de los términos de Integralidad, Interculturalidad y sentido Comunitario de nuestras definiciones internas de aprendizaje. Sin embargo, esto constituye una confrontación con la “pedagogía popular” que creyendo que el “pueblo” no sabe por ser objeto del dominio, por no tener escolaridad, por el analfabetismo y la alienación, necesita de hablarle *en fácil*, con una sobredeterminación de los instrumentos didácticos sobre los pedagógicos y con un trasfondo ideologizante superficializador de las realidades.

La concepción y posición ideológico-política del discurso de la izquierda revolucionaria, del discurso cristiano liberador y de la organización popular como educadores de las masas “ignorantes”, para que aprendan determinada ideología, deja ver esta concepción sobre el “pueblo” agravada por el reflejo de las posiciones de la revolución centroamericana en lo tocante a la educación de *las masas* y por una mala lectura de Paulo Freire. En efecto, puedo decir que todas estas lecturas tuvieron el común denominador de concebir “al pueblo” como pueblo explotado y oprimido que no sabe, que desconoce, y que para llevar a efecto un cambio revolucionario, había que instruirle, informarle, formarle, capacitarle, muchas veces incluso iniciando por la alfabetización. Esta consideración era para el pueblo en general, pero en el caso de los indígenas, se esperaba que constituyéndose como semiasalariados por la aplicación de las reformas que el desarrollo procuraba, tendrían mayor acceso a la urbanidad comenzando por la alfabetización que necesariamente implicó el aprendizaje del castellano, hecho que escondía el ajuste de cuentas con su realidad de supuesto atraso, que debía entenderse como enfrentamiento a su condición de *indios*, es decir a su condición cultural. Aparte de que la escuela asegura y reproduce ideal y simbólicamente la realidad dominante, la escuela “para el pueblo” le

¹⁶² BAUMAN, Zygmunt, *La cultura como praxis*, Ediciones Paidós Ibérica, S. A. Barcelona. 2002, p.18

hizo juego en la medida de partir de que ese pueblo solo era alienado y nada más.

De ahí que podemos entender la actitud de *enseñantes* pero de enseñantes de una cultura y no de aprendices que cumplieron las universidades, las iglesias, la izquierda revolucionaria, la organicidad socio popular y en especial el sistema educativo.

Operándose así una aculturación tampoco se la reemplazó con valores, destrezas e información suficiente, profunda y actualizada. Junto a la aculturación se practicó una mediocratización del mundo social popular y particularmente indígena, profundizándose así una subordinación ante la cultura occidental moderna, acrecentándose el fondo de superficialidad del criterio de grandes conglomerados humanos y postergándose así las posibilidades de conocer y relacionar a nuestras culturas propias. El papel y efecto del poder comunicativo masmediático en la construcción de este mundo de superficialidad masiva ha resultado fundamental por cuanto impone usos, valores, costumbres y símbolos de la civilización globalizadora induciendo al consumo en medio de la reducción humana que supone el *homo consumens* y hombre masa como objeto del “...monopolio de la palabra, de la negación de la historia y del saqueo de los sueños” teniendo al mercado como “... el verdadero espacio del rito, un espacio que el tiempo de la historia y de la mercancía han transformado en un singular tipo de espectáculo: el espectáculo-consumo”¹⁶³, como dice Jesús Martín Barbero. La comunicación masmediática ha hecho que el conocimiento se transforme en información y la información en mercancía en esta versión de mundialidad, que ha tomado el nombre de “sociedad de información”¹⁶⁴.

Para nuestra escuela la comunicación es básica porque nos va a permitir no solo la transmisión del conocimiento de las culturas, sino la relación humana y cósmica en general para la construcción de espacios renacentistas del Humanismo en donde la interculturalidad es una Inter-comunicación contribuyente o componente de un nuevo orden. Siendo la comunicación el espacio principal mundial de luchas, nuestras culturas deben concurrir con sus valores-propuesta en

¹⁶³ BARBERO, Jesús Martín . *Comunicación masiva: Discurso y Poder*, CIESPAL. Editorial Época, Quito 1978. p.189

¹⁶⁴ Ibid.

debate con la nueva noción de universalismo, la globalización. Pero aunque fuese repetitivo, digo que se torna indispensable dinamizar internamente las culturas para su auto recuperación y su autocrítica creativa y renovativa de valores generales a fin de que su entrada en esta confrontación signifique al mismo tiempo, la construcción de una globalidad o modernidad intercultural y de interequidad, paralela y divergente. Un soporte indispensable de esta perspectiva tiene que ser un proceso de interaprendizaje de esas culturas en el contexto mundial inscrito en la recuperación de la calidad del conocimiento en diferenciación de la banalidad y superficialidad del consumo de la información. Este propósito nos remite a la recuperación de la pedagogía como camino de aprender y construir conocimiento controlando y utilizando los instrumentos, las didácticas y las tecnologías y no al revés.

Ahora bien, es importante recalcar que la concepción filosófica de considerar al ser humano en tanto oprimido asumiendo como lo único para determinar una realidad, es lo que ha dominado la visión de denuncia, protesta y de alternativa revolucionaria traduciéndose en una actitud paternalista al tomarla como sinónimo de inferioridad cognitiva, es una expresión vertical desde quienes *saben* sobre quienes necesitan saber para poder liberarse, para poder ascender del “saber popular” al saber científico; del mundo alienado en la superstición al mundo racional y culto. La realidad a la que se ha llegado muestra un estancamiento social de la crítica que siendo un objetivo de una educación liberadora es también un gran impedimento para una interculturalidad puesto que constituye un elemento de autoestima negativa, pues no necesariamente quien ha sido empobrecido es un ignorante. Este elemento pedagógico actuante en la construcción identitaria de un “pueblo” y los resultados de una mala calidad de educación oficial, han determinado una espesa realidad dominante que sofoca una vitalidad de autonomía y autodeterminación, que es doble materia del trabajo de la EECA, en la medida de una necesaria deconstrucción de una conciencia e identidad monológica oprimida, de una formación mediocre en la ciencia, de la aceptación complacida de una información atrasada que pasa como comunicación de conocimiento; y hasta de una didáctica sin pedagogía que busca permanentemente un “aprendizaje” masivo de los *valores* de la sociedad del espectáculo mercantil. “Recobrar el sentido de la pedagogía presupone instalarla en la historia, en la dimensión de la cultura, porque se trata de un sentido de saber y de vida, un sentido

de reflexión histórica y de experiencia colectiva”¹⁶⁵ propone Jorge Gantiva Silva y, concordando con el, para tener pedagogía, para que la metodología suponga un conjunto intercultural de concepciones filosóficas y no una caja de herramientas o “dinámicas”, y en ese mismo sentido, para superar el didactismo incluso demagógico, el objetivismo y el tecnicismo que hace de los profesores meros aplicadores de destrezas masificantes de toda realidad.

La pedagogía PIIC requiere de una voluntad y acuerdo ético, así como de una deliberada posición política por aquello de la inexistencia de neutralidad y la imposibilidad de separación entre lo que se conoce, como se conoce y para qué se conoce. En este sentido y no solo como “pragmática moderna de la construcción del orden”¹⁶⁶, se requiere de la explicitación de la posición política pues también apuntamos a la construcción de un orden. En este sentido y ya desde sus documentos iniciales se explicitaban definiciones al respecto, “La EECA siendo una reflexión y propuesta en este tiempo, es decir una respuesta a las tensiones societales y culturales mediante un pensamiento y práctica educativa diferente intelectualizando una dimensión política”¹⁶⁷

“Aportar a los educadores, instrumentos de sistematización, teorización y ordenamiento, así como un nivel de profesionalización en lo pedagógico, pues la educación es el campo donde las comunidades discriminadas pueden proponer un lenguaje propio, desde su cosmovisión (en este caso, andina) a la sociedad”¹⁶⁸

“La intelectualización y profesionalización desde la interculturalidad de conocimientos e identidades significa convertirnos y/o mejorarnos como educadores integrales dentro de la vivencia y suscitación de procesos socio culturales en la diversidad de grupos humanos”.¹⁶⁹

¹⁶⁵ GANTIVA SILVA, Jorge, *Un ensayo sobre Gramsci*, El sentido de la filosofía, de la política y la tarea del pensar” Cooperativa Editorial Magisterio. Santa. Fe de Bogotá 1998, p. 102

¹⁶⁶ *ibid* p. 18

¹⁶⁷ EECA. *Estructuración académica y estudio del reglamento interno de la escuela*. Acta No. 4. del Equipo académico de la EECA, Guaranda, 1994

¹⁶⁸ *ibid*.

¹⁶⁹ EECA., *Programa de Estudios*, Documento Interno de la EECA, Guaranda, 1994

En realidad, así como la existencia de la escuela supone un debate y un conflicto humano e institucional, así, la vivencia de esta pedagogía supone también una tensión en quienes estamos llamados a ser actores de la construcción de una calidad intercultural de educación en otro carácter de universidad. "...hacer que la Escuela sea un instrumento no de elitización sino de organización de nuestros pueblos" ¹⁷⁰

El contenido que expresa la reforma académica que actualmente impulsa la escuela, apunta en lo definitorio a profundizar lo intercultural académico a través de una pedagogía de igual característica prefigurada en la noción de "comunidad de interaprendizaje". El debate que actualmente estamos librando es sobre la necesidad de replanteamiento epistemológico y político de las ciencias, pero también de los saberes de las otras culturas, pues mientras para el proyecto globalizador hay sitio para toda cultura en su mundializada tienda de abarrotes; en la necesidad y posibilidad de construir otro humanismo, debemos contar con la participación intercultural que implica también el deliberado compromiso político, el compromiso de apuntar a una sociedad de justicia social con el aporte de las culturas en perspectiva de otra globalidad.

Una comunidad de interaprendizaje solo puede serlo en la medida de reconocer la actoría de quienes la construyan desde una interculturalidad vital filosófica y no como mero recurso didáctico. Por su naturaleza, constituye una construcción circular es decir comunitaria e, integral de aprendizaje, reconocedora de las pedagogías y las diferentes entradas cognitivas de cada cultura, espacio de reconocimiento y no de eliminación del *otro*, de realización de la dialéctica de la relación entre diferencia e igualdad y de posibilidad de dinamización de las culturas así como de acuerdos que proyecten otras calidades de vivir y convivir. Nuestro debate, dentro de la elaboración y aplicación de la reforma académica, está centrado en este momento en el conocimiento y las posibilidades que nos podrían abrir las concepciones constructivistas y la teoría pedagógica del caos. ¿Hasta donde nos es propicio para llevar a efecto una interculturalidad pedagógico-cognitiva, la noción de que tanto los individuos cuanto las comunidades *construyen* permanentemente

¹⁷⁰EECA, *Carta Circular a profesores y estudiantes de la EECA*, Documento Interno. Abril de 1992.

ideas sobre como funciona el mundo natural y social? Pero tomamos en cuenta el cuestionamiento de Joan Solomon quien aduce que "...en el constructivismo se parte de una filosofía ingenua de las ciencias en la medida en que se cree que cada estudiante plantea hipótesis, las rechaza o las perfecciona, teniendo en cuenta los resultados de su propia experiencia" ¹⁷¹ y, por otro lado, ¿cuanto nos procura, para el mismo efecto, una deconstrucción de la teoría educativa? , "...una teoría educativa que siempre se ha caracterizado por ser 'sistemática', 'fundamental', 'general', y que, en consecuencia, ha tenido en el orden y en la estructura, en la linealidad y en los estereotipos, su razón de ser", ¹⁷² a pesar de que no hable de la uniculturalidad, que es otra característica de aquella. "Es en la vitalidad y vitalización de asegurarse como *aprendiz*, que se puede intercomunicar con los sabedores, con las culturas, con el sentido de comunidad mundo y con uno mismo para ser"¹⁷³; porque como señala Eduardo Grillo, en referencia a la filosofía andina, se trata de criar y dejarse criar como chacra en el espacio connatural y materno.

¹⁷¹ Joan Solomon citada por PEREZ MIRANDA, Royman, GALLEGO-BADILLO, Rómulo, *Corrientes Constructivistas. De los Mapas Conceptuales a la Teoría de la Transformación Intelectua*, Cooperativa Editorial Magisterio. Santa. Fe de Bogotá. 1998, p.91

¹⁷² COLOM, J. Antoni , *La (de)construcción del conocimiento pedagógico. Nuevas perspectivas en teoría de la educación*, Ediciones Paidós Ibérica S. A Barcelona 2002 p.160

¹⁷³ CACERES Milton, *Para la Reforma de la EECA , Documento de discusión*, Cuenca, Noviembre de 2003.

BIBLIOGRAFÍA:

ANDRADE, María C, *Propuesta de programa de Metodología intercultural del Conocimiento*, Cuenca, Noviembre, 2203

ANDRADE, María Cecilia, *Para el Pénsum de la EECA*, Documento de discusión Guaranda, 1999

BARBERO, Jesús Martín . *Comunicación masiva: Discurso y Poder*, CIESPAL. Editorial Época, Quito 1978.

BAUMAN, Zygmunt , *La cultura como praxis*, Ediciones Paidós Ibérica, S. A Barcelona. 2002.

BENAVENTE Sonia y CLAVERÍAS Ricardo, Cultura, Educación Desarrollo Rural Andinos, *Cosmovisión Andina y Saber Occidental: Hacia una renovación de las ciencias humanas en Indoamérica*, Escuela de Educación y Cultura Andina-UEB, 1992, Guaranda-Ecuador.

BORDIEU, Pierre, La Dominación Masculina, en BORDIEU y otros, *La Masculinidad, Aspectos Sociales y Culturales*, Serie Plurimenor, Abya Yala, Quito, 1998.

BRETON SOLO de ZALDIVAR, Víctor, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los andes ecuatorianos*, FLACSO Sede Ecuador . Quito 2003 .

CACERES Milton, *En Torno de las Redefiniciones Académicas y Programáticas de la EECA*. Documento Interno, EECA, Guaranda, 1996.

CACERES Milton, *Autoformación Investigativa Compartida: Un aporte intercultural universitario, documento interno para la planificación del trabajo en el año 1993*, Guaranda, 1992.

CACERES Milton, *Para la Reforma de la EECA* , Documento de discusión, Cuenca, Noviembre de 2003.

CACERES, Milton, CACERES, Milton, ¿Es la interculturalidad una redefinición de la universidad redefinición de la universidad ecuatoriana?, *Revista Estudios Interculturales EECA*, No.2, Escuela de Educación y Cultura Andina-UEB, Guaranda- Ecuador, 2000.

CACERES, Milton, *El Cuento de la Fratría: Carta al Abuelo Benjamín Carrión*, Universidad de Bolívar-Abya Yala, Guaranda, 2001.

CACERES, Milton, *El Gran Poder de la Palabra Desarrollo*, Tesis de Diplomado de Estudios Avanzados en Historia de América Latina, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2003.

CÁCERES, Milton, Interculturalidad y Democracia, en *Revista Estudios Interculturales EECA*, No.2, Escuela de Educación y Cultura Andina-UEB, Guaranda- Ecuador, 2000.

CASTRO GÓMEZ, Santiago (coordinador), Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos en *Teorías sin Disciplina*, Edición de Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta, México.

CASTRO GÓMEZ, Santiago, Teoría Tradicional y Teoría Crítica de la Cultura, en *La Reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*, Castro Gómez Santiago (editor), Instituto Pensar, Centro Editorial Javeriana, Bogotá, 2000.

COLOM, J. Antoni , *La (de)construcción del conocimiento pedagógico. Nuevas perspectivas en teoría de la educación*, Ediciones Paidós Ibérica S. A Barcelona 2002 .

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *LA Crítica de la Razón Indolente*, Col. Palimpsesto, Desclée de Brouwer, Bilbao-España, 2003.

DE ZOLLA, Elémire, *La Nube del Telar. Razón e Irracionaliad entre Oriente y Occidente*, Paidós Orientalia, Barcelona, 2002.

DUSSEL, Enrique, La Razón del Otro, en *Debate en Torno a la Ética del Discurso de Apel, Diálogo Filosófico norte-sur desde América Latina*, DUSSEL y Otros, Siglo XXI editores, México, 1994.

EAGLETON Terry, *Las Ilusiones del Posmodernismo*, Paidós, México, 1998.

EAGLETON, Terry, *La Idea de Cultura. Una mirada Política sobre los Conflictos Culturales*, Paidós, Barcelona, 2001.

EASTERMANN, Josef, *Filosofía Andina*, Abya Yala, Quito, 1998

EECA (coordinadores), Declaración de Guaranda: La Interculturalidad en un Nuevo Ecuador: Componente básico de otra calidad de vida y democracia,. en *Revista Estudios Interculturales EECA*, No.2, Escuela de Educación y Cultura Andina-UEB, Guaranda- Ecuador, 2000.

EECA, *Acta del 4 de Noviembre de 1992*, Archivo EECA, Guaranda, 1992.

EECA, *Carta Circular a profesores y estudiantes de la EECA*, Documento Interno. Abril de 1992.

EECA, *Lo que aprendemos y proponemos desde la EECA*, Documento interno de discusión, Guaranda, 1995.

EECA, *NOSOTROS Y NOSOTRAS. Acuerdo Ético para el Estudio y el Trabajo en la EECA*, Documento Interno. Guaranda 1998.

EECA,. *Programa de Estudios*, Documento Interno de la EECA, Guaranda, 1994

EECA. *Estructuración académica y estudio del reglamento interno de la escuela*. Acta No. 4. del Equipo académico de la EECA, Guaranda, 1994

ESPINOZA, Manuel, *Los mestizos Ecuatorianos, y las señas de la Identidad Cultural*, editorial Trama social, Quito, sf.

ESTERMANN, *Filosofía Andina*, Abya Yala, Quito, 1998.

FORNET- BETANCOURT, Raúl, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Col. Palimpsesto, Descleé de Brouwer, Bilbao-España, 2001.

FREIRE, Paulo, *Cartas a Quien Pretende Enseñar*, Siglo XXI editores. México 1994

GANTIVA SILVA, Jorge, *Un ensayo sobre Gramsci*, El sentido de la filosofía, de la política y la tarea del pensar” Cooperativa Editorial Magisterio. Santa. Fe de Bogotá 1998.

GOMEZ, Oliver Valentí, en Prólogo a *la Nube del Telar*, DE ZOLA, Ellémire, Paidós, Barcelona, 2002.

GONZALEZ, Osmar y MUÑOZ, Fanni, Alberto Flores Galindo. Buscando una Utopía, en *Memoria* No. 108, Febrero de 1988, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, México, D.F.,1988.

GUERRERO, Patricio, *La Cultura*, UPS-Abya Yala, Quito 2002, p.12.

HARDT Mitchel y NEGRI Toni, *Imperio*, Ediciones Desde Abajo, Bogotá-Colombia, 2001.

MAYOR ZARAGOZA, Federico, ¿ La Ciencia Porqué y Para Quien?, Correo de la UNESCO, Paris, Mayo 1999.

MENDEZ, Marco Tulio, La Estética Posmoderna, Artículo 9, en *Hipertextos N. 7*, Agosto/Diciembre 2003, www.Hiper-Textos.

MIRES, Fernando, *Civilidad: Teoría Política de la Posmodernidad*, Trotta, Madrid, 2001.

MIRES, Fernando, Los Mundos del Desarrollo, en *La Interculturalidad que Viene*, Varios autores, Icaria-Antrazit, Barcelona 1998.

MIRES, Fernando, *Los Mundos del desarrollo*, Op. Cit, p. 248

MONTAÑO, Juan, La Interculturalidad desde la Perspectiva de la Negritud, *Revista de Estudios interculturales, EECA No 2*, EECA-UEB, Guaranda 2000.

MOYA URETA, Carlos, *Universidad y Diversidad: Diálogo entre los Universitarios y el Desarrollo Regional*, Ponencia presentada al Primer Seminario Latinoamericano Universidades y Desarrollo Regional, Guaranda Noviembre de 1996.

MURATORIO, Blanca, Discursos y Silencios sobre el Indio en la Conciencia Nacional, *en Imágenes e Imagineros*, FLACSO, Quito, 1994.

O'GORMAN, Edmundo, *La Idea del Descubrimiento de América*, UNAM, México, 1976

PEREZ MIRANDA, Royman, GALLEGO-BADILLO, Rómulo, *Corrientes Constructivistas. De los Mapas Conceptuales a la Teoría de la Transformación Intelectua*, Cooperativa Editorial Magisterio. Santa. Fe de Bogotá. 1998.

PORTELLI, Huges, *Gramsci y el Bloque Histórico*, Siglo XXI Editores, México, 1973.

RAMIREZ, María del Mar, *Construir una Imagen: Visión europea del Indígena Americano*, CSIC-Fundación el Monte, Sevilla, 2001.

REASCOS Nelson, Reproducción de Apuntes de Conferencia dictada en la Universiad Católica de Quito,. EECA, Guaranda, 2000

RESTREPO, Luis Carlos, *El Derecho a la Ternura*, Arango Editores, Bogotá, 1994.

ROCHA FRANZ, Enrique, Después de 500 años de colonialismo: hacia una recuperación del Conocimiento Etno-cultural y una Renovación de las Ciencias en Indoamérica, *Cosmovisión Andina*.; Escuela de Educación y Cultura Andina-UEB, Guaranda, 1992.

ROIG, Arturo, citado por GOGOL, *Anuario Mariateguino*, Vol. IX, No.9 Empresa Editora Amauta S.A., Lima 1997.

SAID Edward, *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1993.

SAID, Edward, Representar al Colonizado en *Cultura y Tercer Mundo*, Beatriz González (comp.), Editorial Nueva Sociedad, Venezuela, 1996.

SÁNCHEZ MARTINEZ, Luis Manuel, Hacia Una Filosofía Ética No Etnocentrista en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. Enrique Dussel (Compilador), Siglo XXI editores - Iztapalapa, México, 1994

SEDAR SENGHOR, Leopold, *Diálogo de Culturas*, Mensajero, Bilbao, sf.

SERRANO, Vladimir, *La Revalorización del Saber Indígena y Popular, en el Nuevo Paradigma Universal*, en Ciencia Andina, tomo 1, CEDECO-Abya Yala, Quito, 1990.

TENDENCIA SOCIALISTA, Nuestro Manifiesto, *Democracia y Lucha Revolucionaria*, TS, Quito, Marzo 1990.

TOMASSI, Tina, *Breviario del Pensamiento Educativo Libertario*, Ediciones Madre Tierra. Madrid 1988.

USLAR-PIETRI, Arturo América Latina: Originalidad y destino del Continente Mestizo, en *Correo de la UNESCO*, Paris, Febrero 1976.

VAN LANGENHOVE, Luk, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidd de aBarcelona. No 57, 1 de Febrero, 2000.

VAZQUEZ MONTALBÁN, Manuel, Prólogo: Notas Sobre Globalizadores y Globalizados, en *Geopolítica del Caos*, varios autores, Lemonde Diplomatie, edición española, 1999.

WALSH, Catherine, Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico, en *Boletín ICCI-RIMAY*, Año 4 No. 36, Quito, Marzo 2002.

WALSH, Catherine, Políticas y Significados Conflictivos, en *Revista Estudios Interculturales EECA*, N°2, Escuela de Educación y Cultura Andina-UEB, Guaranda- Ecuador, 2000.

WALLERSTEIN Immanuel (coordinador), *Abrir las Ciencias sociales, Informe de la Comisión de Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, 4ta, edición, Siglo XXI Editores, México, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuelle, *El Futuro de la Civilización Capitalista*, Editorial Icaroia Antrazit, Barcelona, 1997.

ÍNDICE

Primera parte:

Introducción	4
¿Y que es la cultura?	10
Sobre las relaciones entre culturas	20
Sociedad, cultura nacional y diversidad pluricultural	22
Interculturalidad y representatividad socio política.....	25

Pensamiento único y diversidad cultural.....	27
Interculturalidad: un concepto en debate y construcción.....	30
Construcción de imágenes subordinadas del “otro”	31
El “otro” o la condición de subdesarrollo.....	36
Conceptos y posibilidades de interculturalidad	38
La Interculturalidad Componente de un nuevo Humanismo	40
La Interculturalidad en el debate filosófico y social.....	45
Introducción	45
En torno del pensamiento de Esterman	47
Reflexión en torno de la interculturalidad en Fornet-Betancourt :	
I.....	55
II	56

Segunda Parte:

La Actoría Socio Política del Nuevo Movimiento Indígena Ecuatoriano y el Despliegue de la Noción de Interculturalidad.....	80
La Escuela de Educación Y Cultura Andina: Construcción Académica en Torno de la búsqueda de Interculturalidad.....	93
El despertar mundial de las identidades	93

En torno de la propuesta académica de la Escuela
.....97

**Las ideas Y el pensamiento, en el debate y el trabajo en la Escuela
de Educación Y Cultura
Andina.....102**

1. La globalización: transición y respuesta al paradigma dominante
en crisis.....
.102

2. Universidad y necesidad de debate intercultural
.....108

3. Conocimiento, ciencia y
sabiduría.....114

4. Ciencias Sociales: Definición política, replanteamiento y nueva
crítica...127

5. Cultura Andina, Cultura Mestiza e Identidad.....133

6. La Crítica al Desarrollo
.....138

7. El debate sobre la pedagogía
.....144

Bibliografía157

Índice
.....162

