



Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos

A S A F T I

Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais
Asociación Sudamericana de Filosofía y Teología Intercultural

Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos

De la presente edición:

© Ediciones UCSH, 2006

General Jofré 396,

Santiago de Chile

Teléfono: 665 27 20 - Fax: 665 27 20, Anexo 162

Casilla electrónica: publicaciones@ucsh.cl

Web: www.edicionesucsh.cl

R.P.I. 155.184

ISBN: 956-7947-47-3

Diagramación: Lucia Salvatierra

Impresión: LOM Ediciones

Santiago - Chile, 2006

Ninguna parte de esta obra, incluyendo el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia, sin autorización previa del editor.

Índice

Prólogo	
Raúl Fornet-Betancourt	5
Introdução	
Magali Mendes de Menezes y Neusa Vaz E Silva	
Brasil.	11
A emergência do símbolo na reflexão filosófica como base para uma filosofia intercultural.	
Roberto Roque Lauxen – Brasil	15
La Geocultura del hombre americano de R. Kusch, en el marco de la filosofía latinoamericana.	
David Álvarez Valenzuela – Chile	31
Culturas e interculturalidad en el contexto de mundialización	
Dina V. Picotti C. – Argentina	51
Movimentos migratórios e a constituição da Latino-América a partir de um olhar	
Neusa Vaz e Silva – Brasil	57
Ética, Políticas del reconocimiento y culturas indígenas.	
Ricardo Salas Astrain – Chile	69
Una perspectiva geocultural para la convivencia	
Mauricio Langón – Uruguay.....	85
Tolerancia e Interculturalidade: registros de guerra e paz.	
Cecilia Pires – Brasil.....	99
Bibliografía Selecta sobre Filosofía Intercultural.....	115

Prólogo

O presente volume reúne os trabalhos apresentados no II Simpósio de Estudos Interculturais organizado pela “Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais” (ASAFTI) em 16 de agosto de 2005, em Porto Alegre, Brasil.

Para chamar a atenção do leitor, cabem destacar algumas referências preponderantes. De um lado, que se trata do II Simpósio, ou seja, que a ASAFTI segue fazendo seu trabalho, dando continuidade à linha de reflexão intercultural que tematizou num primeiro encontro e que com isso, ajuda a criação e consolidação de tradições alternativas de pensar e/ou fazer na América Latina.

De outro lado, queremos despertar a atenção do leitor sobre, naturalmente, o amplo horizonte temático que abrem as conferências aqui reunidas e desenvolvidas por autores que têm diferentes nacionalidades e porém, distintas

En el presente volumen se reúnen los trabajos presentados en el “II Simposio de Estudios Interculturales” organizado por la “Asociación Sudamericana de Filosofía y Teología Interculturales” (ASAFTI) el 16 de agosto de 2005 en Porto Alegre, Brasil.

Cabe destacar, para llamar la atención del lector, algunos aspectos preponderantes. Por una parte, se trata del segundo simposio, es decir, la ASAFTI continúa trabajando y dando continuación a la reflexión intercultural ya planteada en un primer encuentro. Con esto se quiere fomentar y difundir la creación y consolidación de tradiciones alternativas del pensar y/o del hacer en Latinoamérica.

Un segundo aspecto que cabe mencionar al lector es el amplio horizonte temático que abren las ponencias aquí reunidas y desarrolladas por distintos autores de varias nacionalidades y realidades.

realidades. As conferências que, apesar desta amplitude de visões, nos confrontam com questões candentes de nossa atualidade histórica e que são assim, um desafio a verdadeira convivência, tais como a migração, a geoculturalidade, o sentido de nossos símbolos, a emergência de novas identidades sociais no contexto da globalização, assim como o reconhecimento pleno do outro no marco de processos de etnodesenvolvimento em nossos povos.

A apresentação geral das temáticas foi desenvolvida pelas professoras Magali Mendes de Menezes (Coordenadora do II Simpósio de Estudos Interculturais) e Neusa Vaz e Silva (Presidente da ASAFTI). Aqui elas destacam o propósito deste espaço de estudos interculturais, como uma constante reflexão em pró do diálogo com o Outro, dentro de um marco de globalização hegemônica, em que parece perder-se o sentido deste encontro alternativo. Neste contexto, volta a ser significativa a questão da hermenêutica, as políticas do reconhecimento e a justiça.

No primeiro trabalho em português intitulado “A emergência do símbolo na reflexão filosófica como base para uma filosofia intercultural”, o professor Roberto Roque Lauxen (Centro Universitário La Salle – RS, Brasil), nos indica a importância da exposição da hermenêutica do símbolo em Paul Ricoeur, para iniciar

Estos trabajos, además de su amplitud de miras, nos confrontan con cuestiones candentes de nuestra actualidad histórica y que son así, un desafío para la verdadera convivencia, tales como la migración, la geoculturalidad, el sentido de nuestros símbolos, la emergencia de nuevas identidades sociales en el contexto de la globalización, así como el reconocimiento pleno del otro en el marco de los procesos de etnodesarrollo en nuestros pueblos.

La presentación general de las temáticas están desarrolladas por las profesoras brasileñas Magali Mendes de Menezes (Coordinadora del II Simposio de Estudios Interculturales) y Neusa Vaz e Silva (Presidente de la ASAFTI). Aquí ellas destacan el propósito de este espacio de los estudios interculturales como una constante reflexión en pos del diálogo con el Otro, dentro de un marco de globalización hegemónica, donde parece haberse perdido el sentido de este encuentro alternativo. En este contexto se vuelve significativa la cuestión de la hermenéutica, las políticas del reconocimiento y la justicia.

En el primer trabajo en portugués titulado “A emergência do símbolo na reflexão filosófica como base para uma filosofia intercultural”, el profesor Roberto Roque Lauxen (Centro Universitario de La Salle – RS, Brasil) nos indica la importancia del planteamiento de una hermenéutica

uma compreensão dos problemas interculturais no Brasil.

No segundo artigo, em castelhano, intitulado “La geocultura del hombre americano de Rodolfo Kusch en el marco de la filosofía latinoamericana”, o professor chileno David Álvarez Valenzuela, nos deixa algumas pistas fecundas do filósofo argentino para pensar a dignidade da vida humana, o que exige responder pela problemática da identidade cultural.

O trabalho “Culturas e interculturalidad en el contexto de mundialización” da filósofa Argentina Dina V. Picotti C. (Universidad Nacional de Gral. Sarmiento), nos coloca a necessidade e urgência da re-exposição teórico-prática da interculturalidade, que requer uma readequada compreensão do desdobramento e desenvolvimento de nossos países latino-americanos e da emergência de suas identidades no contexto da mundialização.

O texto brasileiro “Movimentos migratórios e a constituição da Latino-América a partir de um olhar” da professora do Centro Universitário La Salle (RS, Brasil), Neusa Vaz e Silva, expõe que todos os países latino-americanos, em especial o Brasil, conviveram com múltiplos movimentos migratórios, gerando assim etnias heterogêneas e mestiças, configurando processos de exclusão no interior de nossas comunidades de vida.

del símbolo en Paul Ricoeur para iniciar una comprensión de los problemas interculturales en Brasil.

El segundo artículo en castellano titulado “La geocultura del hombre americano de Rodolfo Kusch en el marco de la filosofía latinoamericana”, del profesor chileno David Álvarez Valenzuela, nos entrega algunas pistas fecundas del filósofo argentino para pensar la dignidad de la vida humana, lo que exige responder por la problemática de la identidad cultural.

El trabajo en castellano “Culturas e interculturalidad en el contexto de mundialización”, de la filósofa argentina Dina V. Picotti C. (UNGS), nos enfrenta a la necesidad y urgencia de un replanteo teórico-práctico de la interculturalidad, que requiere una adecuada comprensión del despliegue y desarrollo de nuestros países latinoamericanos y de la emergencia de sus identidades en el contexto de mundialización.

El texto brasileño “Movimentos migratórios e a constituição da Latino-América a partir de um olhar” de la profesora del Centro Universitario de la Salle Neusa Vaz e Silva, plantea que todos los países latinoamericanos, en especial Brasil, se han conformado por múltiples movimientos migratorios, que han generado etnias heterogêneas y mestizas, que configuran procesos de exclusión al interior de nuestras comunidades de vida.

O artigo “Ética y Políticas del reconocimiento y culturas indígenas” do filósofo chileno Ricardo Salas Astrain (Universidad Católica Silva Henríquez – Santiago, Chile), apresenta a expansão de um sistema de racionalização econômica que irrompe nos mundos de vida dos povos indígenas. Esta confrontação de racionalidades requer compreender o problema político de uma cidadania multicultural.

Em “Una perspectiva geocultural para la convivencia”, do filósofo uruguayo Mauricio Langón (Coordinador General del Estado para la educación de la filosofía – Montevideo, Uruguay), delinham-se alguns aportes que a perspectiva geocultural de Rodolfo Kusch faz sobre uma compreensão da convivência na Terra, para assim pensarmos questões que normalmente se regem por uma perspectiva geopolítica.

Por último, “Tolerância e Interculturalidade: registros de guerra e paz” da professora da UNISINOS (RS, Brasil), Cecília Pires, são destacadas a relevância em pensar as questões da interculturalidade e da tolerância de forma conjunta, visando reafirmar um humanismo que preserve as culturas dos povos no marco de uma filosofia da paz, que permita repensar os conceitos de guerra e de conflito.

Então, estamos diante de um “documento” – no melhor sentido do

El artículo “Ética y Políticas del reconocimiento y culturas indígenas” del filósofo chileno Ricardo Salas Astrain (Universidad Católica Silva Henríquez – Santiago, Chile), nos muestra la expansión de un sistema de racionalización económica que irrumpe en los mundos de vida de los pueblos indígenas. Este choque de racionalidades requiere entender el problema político de una ciudadanía multicultural.

En “Una perspectiva geocultural para la convivencia” del filósofo uruguayo Mauricio Langón (Coordinador General del Estado para la educación de la filosofía – Montevideo, Uruguay) plantea algunos aportes que la perspectiva geocultural de Rodolfo Kusch hace a una comprensión de la convivencia en la Tierra, para pensar cuestiones que normalmente se rigen por una perspectiva geopolítica.

Por último, “Tolerancia e Interculturalidade: registros de guerra e paz” de la profesora Cecília Pires (UNISINOS - RS, Brasil), destaca la relevancia de pensar las cuestiones de la interculturalidad y de la tolerancia en forma conjunta en vistas a reafirmar un humanismo que preserve la culturas de los pueblos, en el marco de una filosofía de la paz, que permite repensar los conceptos de la guerra y del conflicto.

Con este volumen estamos, por tanto, ante un “documento”

conceito – de um novo exercício do filosofar; um exercício onde se vem mostrar precisamente que o filosofar intercultural é um pensar contextual e comprometido com problemas concretos; por esta mesma razão, faz uma reflexão comprometida com a diversidade e a pluralidade que é latente nos processos da realidade que hoje disputam o futuro do mundo e não somente na América Latina.

Neste sentido, temos a impressão que devemos ressaltar também nestas palavras introdutórias, a labor da ASAFI, a qual representa uma perspectiva de trabalho que ajuda-nos a redescobrir a importância dos lugares em que habitamos e, sobretudo, a importância de reconsiderar os nomes com os quais os nomeamos, os valores que vivemos e as interpretações desde as quais os valoramos ou os lemos. Porém devemos reconsiderar a importância da convivência com as pessoas que compartilhamos em nosso meio.

Dito de outra maneira, falamos numa perspectiva de trabalho que confronta-nos com a necessidade de renovar, radicalmente, e de fazê-lo em estrita união com as práticas históricas que emergem e dão novo sentido aos nossos lugares contextuais.

É necessário destituir por isso todo elitismo e estar disposto a

– en el mejor sentido del concepto – de un nuevo ejercicio del filosofar; un ejercicio en el que se muestra precisamente que el filosofar intercultural es un pensar contextual, es decir, un pensar comprometido con problemas concretos; pero que, por esa misma razón, es una reflexión comprometida con la diversidad y la pluralidad que late en los procesos de realidad que hoy se disputan el futuro no sólo en América Latina, sino que del mundo.

En este sentido, también cabe resaltar en estas palabras introductorias, que la labor en la que se empeña la ASAFI, representa una perspectiva de trabajo que nos ayuda a redescubrir la importancia de los lugares en donde habitamos y, sobre todo, la importancia de *reconsiderar* los nombres con que los nombramos, los significados con los que vivimos y las interpretaciones desde las que los valoramos o los lemos. Por ello debemos *reconsiderar* la fundamentalidad de la convivencia de la gente con que convivimos en nuestros lugares.

Hablamos, dicho en otros términos, sobre una perspectiva de trabajo que nos confronta con la necesidad de renovar radicalmente, y de hacerlo en estrecha unión con las prácticas históricas que emergen y dan nuevo sentido a nuestros lugares contextuales.

Hay que deponer, por eso, todo elitismo y estar dispuestos a insertarse

inserir-se nos lugares contextuais, tendo consciência precisamente que estes são já por si, caminhos de sentido, espaços de nomes e de interpretações porque são lugares da práxis de sujeitos históricos que hoje interpelam, como sempre, com suas demandas e, antes de tudo, com seus projetos alternativos.

Felicitemos à ASAFI e, concretamente, aos autores deste volume pelo trabalho realizado, animando-os também, a continuar abrindo novas perspectivas de pensamento e ação interculturais.

en los lugares contextuales, teniendo conciencia precisamente de que éstos, son ya de por sí *camino*s de sentido, hogares de nombres y de interpretaciones porque son lugares de la praxis de sujetos históricos que interpelan hoy, como siempre, con sus demandas y, ante todo, con sus proyectos alternativos.

Felicitemos a la ASAFI y, en concreto, a los autores de este volumen por el trabajo realizado y les animamos a continuar abriendo nuevas perspectivas de pensamiento y acción interculturales.

Dr. Raúl Fonet-Betancourt
Institut Missio - Aachen

Introdução

O presente livro traz, através de seus textos, os vestígios de um diálogo que urge em não se interromper: o diálogo intercultural. Em agosto de 2005, realizou-se na cidade de Porto Alegre/Brasil, o **II Simpósio de Estudos Interculturais**. Dando continuidade a uma série de eventos organizados pela ASAFTI (Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais) buscou-se criar um espaço constante de reflexão sobre uma das questões mais importantes de nosso tempo – o diálogo com o Outro, dentro de um contexto que parece ter perdido o sentido do encontro. O século XX apresentou-se, entre outras coisas, como o tempo da Identidade. Muitos grupos organizaram-se na defesa de suas identidades (mulheres, homossexuais, negros, índios, entre outros). Mas como sugere García-Canclini, a luta pela identidade em um momento histórico da “globalização que torna mais evidente a constituição híbrida das identidades étnicas e nacionais, a interdependência assimétrica, desigual”¹, não deve estar separada de uma reflexão sobre as políticas de reconhecimento, que implicam reciprocidade. Enquanto no movimento identitário enfatiza-se o mesmo, no reconhecimento há um movimento que nos conduz ao Outro, a alteridade.

Ao falarmos em Interculturalidade não estamos apenas propondo um diálogo entre culturas, mas a possibilidade de aprendermos com o Outro, percebendo que a cultura não é estática, mas um terreno onde são compartilhadas vozes, desejos, u-topias, lutas. Não é suficiente compreendermos como as culturas formam-se, mas é fundamental

1 García-Canclini Néstor, *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2001, p.25.

dialogarmos sob que contradições estas culturas são formadas. O “inter” portanto, nos propõe um desafio de transitar em um tempo que se faz encontro! O diálogo intercultural já supõe um encontro, um deslocamento, sair de seu lugar e ir **ao encontro** do Outro. Nos despregamos de uma condição, muitas vezes segura, feita da saudade de si mesmo – para irmos ao encontro do Outro. Nesse encontro, na saída de si, somos também estrangeiros. Assim, o deslocamento, um caminho atópico, mostra a errância do encontro entre pessoas que não têm mais pátria comum, estrangeiros em sua condição. Na interculturalidade constrói-se um lugar de passagem, onde os sujeitos desse diálogo não desejam possuir. Não nos dirigimos a uma terra familiar, saudosos para encontrar uma terra que **a priori** seria nossa. Nesse deslocamento não há nostalgia por uma terra que poderia trazer algo ainda de comum. “Mas eu, que não tenho conceito comum com o Estrangeiro, sou, tal como ele, sem gênero”.² Assim, todo sujeito no encontro intercultural é já Estrangeiro, errante de si mesmo. Mas esse diálogo nos apresenta muitas questões, por isso a necessidade dos simpósios, congressos, encontros. Diante do Estrangeiro, qual língua deve-se então, falar? Como os estrangeiros se comunicam? Assumir uma das línguas seria ainda manter-se em sua terra, mas aqui não há mais terra comum, pois o encontro é sempre encontro de estrangeiros? O Outro quando se vê obrigado a pedir asilo em uma outra língua, em que lhe é exigido uma tradução de seu próprio modo de ser: eis aí a primeira violência.

Jacques Derrida comenta que há duas formas de hospitalidade: uma que ele denomina de Direito e outra Absoluta. A hospitalidade de Direito requer que o estrangeiro diga seu “nome”, ou seja, é necessário saber sua origem, seu histórico, é necessário então sempre interrogar quem chega. Na hospitalidade Absoluta, o Outro estrangeiro é sempre anônimo, abre-se a porta da casa sem saber quem é esse que se apresenta, sem saber sua língua, cede-se a ele **nosso lugar**. “A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la em movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea quanto à justiça é heterogênea no direito do qual, no entanto, está tão próxima”.³

2 Levinas Emmanuel, *Totalité et Infini, essai sur l'exteriorité*. La Haye, M. Nijhoff, 1961, p.28.

3 Derrida Jacques, *Psyqué, inventions de l'autre II*, Paris, Galilée, 2003, p.25.

Derrida comenta sobre a impossibilidade de fazer da hospitalidade incondicional um conceito político ou jurídico. Mas, ao mesmo tempo, ressalta a necessidade de que todo projeto político esteja sempre ancorado em uma hospitalidade incondicional. Ele chama essa argumentação de “impossível não negativo”, ou seja, não se pode fazer com que o direito avance sem uma idéia maior da própria justiça. Se queremos ser absolutamente acolhedores ao outro, deixar que o outro venha sem lhe pedir passaporte ou nome, e nos expor incondicionalmente à vinda do outro, é preciso ainda que concretamente, tenhamos alguma coisa a dar, e assim, inevitavelmente, condicionamos a hospitalidade.

Falar então da hospitalidade é falar da ambigüidade diante do condicional e incondicional da Ética. De que forma então, a linguagem pode se tornar hospitalidade, encontro, abertura ao Outro? Como o diálogo intercultural torna-se possível?

Comumente compreendemos linguagem como qualquer meio sistemático de comunicar idéias ou sentimentos através de signos convencionais, sonoros, gráficos, gestuais, etc; como o modo próprio de um povo se expressar; comunicar-se por meio de uma língua. Ou seja, a linguagem deseja a compreensão, requer o sentido, anseia pelo esclarecimento, retira a possível resistência de uma realidade que se entrega passivamente à palavra. Enfim, a linguagem deve comunicar e também ser conhecimento. Mas no diálogo intercultural a linguagem assume um outro estatuto, deseja uma comunicação que não desfaça o “mistério” do Outro, que não seja reveladora e sim, acolhedora. A linguagem dos estrangeiros necessita, portanto ser acolhida para que possa comunicar. Não podemos compreender a língua estrangeira relacionando-a com os sentidos que assume em nossa língua. O encontro com o estrangeiro inaugura uma outra língua, não há mais signos conhecidos, habitamos o estrangeiro do pensamento, agora analfabeto, por isso o encontro intercultural é ensinamento. Desse modo, a interculturalidade nos convida a aprendermos a falar.

A Filosofia profundamente eurocêntrica, branca, androcêntrica, burguesa, propagadora de um tipo de cultura, arraigada a uma pronúncia específica do *logos*, foi perdendo sua capacidade de surpreender-se com o Outro. É aí que se agudiza a questão ética não apenas mostrando um pensamento que deve buscar justificar a Ética, mas um pensamento que só pode se fazer eticamente. Para isso seria necessário um outro modo de pensar e de falar.

Um modo de pensar capaz de suscitar um diálogo no universo pluricultural no qual somos e vivemos. Compromisso ético premente pois o que está em jogo não são somente nossas teorias pessoais mas, antes de tudo, nosso mundo compartilhado. Temos a responsabilidade histórica de assumir a via da interculturalidade como um desafio comum nas diferentes áreas do saber.

A partir desta percepção é que a ASAFTI vem tentando impulsionar ações em comum, compartilhar anotações críticas, com vistas a oportunizar um interdiscurso e a interação entre as inteligências críticas de nossa sul América.

Este trabalho que ora apresentamos é resultado desse esforço que procuramos impulsionar.

Magali Mendes de Menezes (Coordenadora do II Simpósio de Estudos Interculturais) e
Neusa Vaz e Silva (Presidente da ASAFTI)

A emergência do símbolo na reflexão filosófica como base para uma Filosofia Intercultural: Uma abordagem a partir de Paul Ricoeur.

Roberto Roque Lauxen*

Introdução

Este trabalho se propõe tematizar três problemas principais: como Paul Ricoeur justifica a necessidade de pensar o símbolo? Como a reflexão filosófica, orientada desde sempre pelo ideal da racionalidade epistêmica, pode ser interceptada pelo símbolo e pode torna-se hermenêutica? Que tipo de conseqüência poderia derivar para a filosofia essa interpelação opaca e cifrada dos símbolos: seja para o ideal de uma filosofia do *cogito* e para o pensamento filosófico que se pretende universal, unívoco e lógico?

Este problema nos põe no cerne da tradição da filosofia reflexiva que Paul Ricoeur diz pertencer. Desta tradição tomaremos apenas as contribuições do autor dos anos sessenta, porque aí o problema do símbolo e do mito está presente de forma mais explícita. Não abordaremos

* Mestre em filosofia e professor do Centro Universitário La Salle.

as distâncias que Paul Ricoeur tomou em relação a esta tradição pela introdução da noção de *si* como em *Soi-même comme un autre*¹.

Tentaremos compreender como esta filosofia reflexiva é interceptada pelo símbolo, mas tampouco desenvolveremos o conceito semântico e as estratégias hermenêuticas da abordagem do símbolo. Queremos apenas sacar como o próprio pensamento filosófico pode tornar-se hermenêutico, como o *mito* entra no *logos* e vice-versa, uma vez que “todo o *mito* comporta um *logos* latente que exige ser manifestado”²

Julgamos que para cumprir nosso propósito poderíamos omitir as distinções entre símbolo, mito e religião. Tomaremos todos estes termos como sinônimos.

1 Por que é preciso nomear o símbolo como problema para a filosofia?

Por que é preciso nomear o símbolo como um problema para a filosofia? Não será este um problema superado? Não seremos nós os homens que saímos da ingenuidade pré-crítica e agora poderemos nos livrar do mito e empreender caminho seguro pela ciência e seus desígnios promissores? Por que seria preciso ressuscitar nossos fantasmas míticos? Será algo do tipo reacionário contra a posição revolucionária da ciência?

Temos a impressão que a reflexão sobre os símbolos pode ser algo mais apropriado a magos e pagés. Terá o filósofo alguma relação com os feiticeiros?

Sabemos que mesmo antes da filosofia já existia exegese dos mitos, pois não há mito ou símbolo sem que haja algum intérprete. Pode uma arte (*téchne*) interpretativa vir a assumir o status de filosofia ou servir de modelo para a filosofia?

1 Nesta obra reconhece que a noção de *si* é mais rica, pois pode representar o reflexivo de todas as pessoas gramaticais e tem a mesma extensão da pergunta *quem*? A partir daí põe em marcha o problema da identidade, da imputação e da responsabilidade. Pode-se reconhecer que esta tradição reflexiva da filosofia continental que está dentro dos limites deste ensaio que desenvolveremos, irá sofrer toda uma reformulação do diálogo que Paul Ricoeur irá travar com a tradição da filosofia analítica de língua inglesa.

2 Ricoeur Paul, *De l'interprétation Essai sur Freud*. Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 29. «Tout mythos comporte un logos latent qui demande à être exhibé»

Tornar o símbolo um tema filosófico é falar de algo mais primitivo que o próprio *logos*. É cruzar a linha divisória do *logos* e se lançar em território obscuro, é ousar cruzar com a *não-filosofia*, com o mítico-religioso. Tal problema põe em ação forças gigantescas que lançam suas raízes no cerne de nossas motivações culturais mais profundas. Os grandes conflitos étnicos na atualidade talvez sejam a marca mais nefasta da atualidade do problema, por isso mesmo, de maior exigência reflexiva por parte das ciências humanas.

Quando o mito e a religião exerciam sua eficácia sobre as consciências não havia um problema dos mitos ou símbolos, apenas dos mitos pagãos. Sua presença só pôde parecer incômoda ou ilusória para a tradição da crítica e da ciência. É só a partir daí que é possível falar em uma retomada do símbolo pela filosofia.

Há, portanto, um problema filosófico com os símbolos não porque seja preciso voltar a um estágio pré-crítico de humanidade, onde o homem vivia sobre a aura sagrada da religião. Há um problema do símbolo porque a própria razão crítica que decidiu iluminar o véu sagrado da religião e do mito, passou a assumir a promessa de transparência completa do sentido e de orientação para a vida, tal como a racionalidade mítico-religiosa.

Sabemos que esta meta de emancipação não pôde ser cumprida sem fins bélicos e sem violência. A racionalidade técnico-científica parece oferecer uma promessa vazia e cega.

A promessa de emancipação foi adiada principalmente por aquilo que se costuma denominar pós-moderno, de tal forma que cabe-nos ainda perguntar sobre o significado do nosso tempo?

Paul Ricoeur, nos fala da tarefa de uma hermenêutica restauradora do sentido. Nos diz que a busca da unidade é uma tarefa da razão, mas ela é um horizonte que se busca e não um dado que se possui³. É para dar conta desta tarefa de unidade que há um problema do símbolo. Porque ele convoca à mesma necessidade de visar o pleno. É porque a filosofia se propõe pensar o sentido em sua plenitude que o símbolo não pode escapar ao seu olhar.

3 Cf. **Histoire et vérité**. Paris, Éditions du Seuil, 1967. Três artigos especificamente: *L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai* (pp. 51-68); *Vérité et mensonge* (pp. 187-218); *Note sur le voeu et la tâche de l'unité* (pp. 219-224).

Aceitar que há algum problema de redução da linguagem é já admitir que há uma meta de unidade a ser cumprida. Ainda que o símbolo represente um universo limitado da linguagem, ele abre a possibilidade para a compreensão do seu sentido pleno.

2 O desafio do símbolo ao pensamento

Ricoeur descobre o problema do símbolo no estudo consagrado ao mal, ao mesmo tempo que descobre o problema hermenêutico ao ocupar-se com o problema do símbolo. E redescobre o problema da reflexão e de uma filosofia do sujeito ao ocupar-se com os problemas hermenêuticos.

O autor se pergunta, após concluir a sua *simbólica do mal*, como o símbolo pode alimentar o pensamento filosófico⁴. Este problema da relação entre reflexão filosófica e mito se apresenta da seguinte forma para ele, como comenta Henriques: “manter os dois discursos, independentemente; justapô-los; procurar um modo possível de os relacionar”⁵. O autor opta pela última alternativa, a alternativa hermenêutica.

Ricoeur considera que dois impasses contribuiram para esta relação dicotômica entre mito e reflexão filosófica e sugere uma via alternativa para superar esta oposição.

O primeiro impasse nos vem de Platão que julgava ser possível interromper o discurso filosófico para introduzir narrações míticas. Ricoeur pensa que se a filosofia pretende tudo significar, não há como nomear tão facilmente o não-filosófico uma vez que o discurso já está desde sempre permeado por mitos e símbolos.

O segundo impasse vem da tentativa de transcrever diretamente os símbolos e mitos em termos filosóficos. Esta interpretação alegórica visa retirar a máscara imaginária dos símbolos e mitos revelando seu sentido verdadeiro, que está *atrás* da imagem. É exatamente o contrário que

4 Ricoeur Paul *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, p. 479.

5 Henriques Fernanda. “A significação “crítica” de Le volontaire et l’involontaire”, em *Revista portuguesa de filosofia*, Lisboa, v. 46, n. 1 (1990), p. 81.

ocorre: a reflexão é completamente impotente face aos mitos⁶. O símbolo não brinca de se esconder, ele é um desafio para o pensamento.

O autor propõe como terceira via uma reflexão restauradora do sentido “que se mantém fiel ao mesmo tempo ao impulso e à doação de sentido do símbolo, e ao juramento de compreender prestado pela filosofia”⁷. Parafraçando o Kant da *Crítica do juízo*, lança o aforismo lapidar deste empreendimento filosófico de compreender o símbolo: “o símbolo dá o que pensar”.

Com esta máxima o autor entende duas coisas: a) que símbolo dá algo e b) que este algo dá o que pensar. Portanto, pretende pensar *a partir* dos símbolos.

Recorrer aos mitos tem um duplo significado:

- 1) Representa uma forma de escapar às dificuldades de um *começo radical* em filosofia, que pressupõe a possibilidade de nada pressupor. O autor pondera que não há filosofia sem pressupostos. Além disso, o símbolo pode pôr o discurso filosófico na pista deste começo radical, porque o símbolo representa a linguagem no seu sentido mais pleno e original.
- 2) Partir do símbolo é situar o pensamento no ambiente da linguagem, é aceitar a linguagem como constituinte do pensamento, tese muito cara a Humboldt e Gadamer: a linguagem não é um instrumento.

Cordón interpreta esta máxima do autor em seu significado ontológico, diz ele:

“Refletir e pensar é corresponder ao dado e à doação. A ação que é o pensar corresponde igualmente, de um lado, ao ato de ser que é o existente (posto e aberto no pleno da linguagem que é o símbolo) e, de outro lado, corresponde ao ato que é o ser mesmo como doação e dispersão”⁸.

6 Ricoeur Paul, *Philosophie de la volonté II*, p. 479.

7 Ricoeur Paul, *Philosophie de la volonté II*, p. 480 «à la fois fidèle à l'impulsion, à la *donation* de sens du symbole, et fidèle au serment du philosophe qui est de comprendre»

8 Ricoeur Paul, 1987, p. 167. Cf. “Pensar y reflexionar se corresponden con lo dado y con la donación. Por un lado, la acción, que es el pensar se corresponde con el acto de ser, que es el existente (puesto y abierto en lo lleno del lenguaje y del símbolo). Por otro lado la reflexión, se corresponde con el acto, que es el ser mismo como donación y dispensación”.

Porque o ato de pensar deve se igualar ao sentido dado pelo símbolo, o pensar para o autor é um exercício de recuperação do arcaico e do esquecido, é uma rememoração⁹. Não há filosofia sem pressuposto, porque ela parte sempre da linguagem: “para ela, a primeira tarefa não consiste em começar, senão em fazer memória partindo de uma palavra já em marcha; e de fazer memória com vistas a começar”¹⁰.

No seu próprio trajeto filosófico constata que sobrevive uma filosofia ilustrada pelos mitos. Os mitos se incorporam ao discurso filosófico. Mas esta emergência do mito vai além de um problema estritamente filosófico, responde a certa situação da cultura moderna¹¹.

Filosofar a partir do símbolo proporciona uma intervenção na modernidade, coincide com este momento histórico em que o símbolo é ao mesmo tempo *esquecido e revitalizado*. Esquecido, porque vivemos uma época de uma verdadeira colonização da linguagem científica em amplos setores da vida. Este processo de redução da linguagem ao código técnico-científico é consequência da expansão da civilização universal, que tem como contrapartida a tarefa de satisfazer as necessidades humanas pelo domínio da natureza através de uma técnica planetária¹².

O reconhecimento deste esquecimento já é um modo de resistir a ele e nos impõe a tarefa de restaurar a linguagem integral. O símbolo é *revitalizado*, paradoxalmente, porque a mesma civilização responsável pelo seu esvaziamento, também disponibiliza os meios para sua melhor compreensão. Esta é a civilização da psicanálise, da etnologia, da análise da linguagem, da filologia, da exegese¹³.

9 A propósito o ato de leitura pode ser entendido como um ato rememorante.

10 Ricoeur Paul, *Philosophie de la volonté*, p. 480. Cf. «Pour elle, la première tâche n'est pas de commencer, mais, du milieu de la parole, de se ressouvenir, de se ressouvenir, en vue de commencer»

11 Ricoeur Paul, *Philosophie de la volonté II*, p. 480.

12 Ricoeur Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Éditions du Seuil, 1969, p.284.

13 O sentido positivo conferido à ciência é uma marca do pensamento ricoeuriano. Ver a respeito Ricoeur Paul. *Vérité et mensonge*. In *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp. 189-197.

3 A tarefa hermenêutica de compreender o símbolo

Falamos sobre a doação de sentido do símbolo, o símbolo é algo *dado*, mas ele *dá o que pesar*. Ou seja, o que está dito, está dito de forma enigmática, é preciso um trabalho crítico de interpretação. O símbolo é ao mesmo tempo um desafio para o pensamento.

A emergência do símbolo no pensamento filosófico não tem para o autor um significado romântico de restaurar a Atlântida perdida, pois para ele “somos os homens que não terminaram de matar os *ídolos* e mal começaram a entender os símbolos”¹⁴. Isto é, o iconoclasmo e a suspeita são as formas modernas de restauração do sentido.

Entre a morte dos ídolos e a escuta dos símbolos se interpõe um conflito hermenêutico. O trajeto de retorno da memória do sentido dado do símbolo pode ter uma meta de *suspeita* ou de *reconstrução*. Numa o sentido manifesto pelos mitos aparece como *mentira* e distorção; noutra como *verdade* e revelação. O autor pensa que estes dois momentos estão mutuamente implicados, mas não reconciliados, pois o campo hermenêutico está em conflito.

A hermenêutica ricoeuriana tem então uma função crítica profunda: de acelerar o movimento de desmitologização e de clarificação do sentido, passa pela demitologização e pela suspeita, mas pretende ultrapassar o “deserto da crítica”.

Para compreender esta última tarefa do pensamento que se deixa interpelar pelo símbolo, o autor utiliza uma máxima de Bultman que vem de Agostinho e passa por Anselmo: “é preciso crer para compreender e compreender para crer”.

Por um lado é preciso “crer para compreender”, porque não existe forma de compreensão ou interpretação que não se exerça sobre a base de uma compreensão já dada, como vimos. É sobre esta base inquestionada que toda a nossa compreensão se baseia. Esclarecer isso é reconhecer as convicções de fundo sob as quais erguemos nosso esforço crítico.

14 Ricoeur Paul, 1965, p. 37. Cf. «nous sommes aujourd'hui ces hommes qui n'ont pas fini de faire mourir les *idoles* et qui commencent à peine d'entendre les *symboles*»

Por outro lado, só podemos crer novamente interpretando, restaurar um sentido através da hermenêutica, do exercício crítico-interpretativo. O autor nos fala de uma ingenuidade pós-crítica, ou seja, o horizonte da crítica, da suspeita, da desmitologização, abre um horizonte de expectativas, pois, como dirá nas obras posteriores¹⁵, nosso imaginário se orienta por um gesto de restauração, conservação, ideologia, e por um gesto de expectativa, refiguração e utopia.

Não se trata de compreender o símbolo pelo símbolo, simplesmente para saber mais sobre ele, a partir de um estudo comparado ou coisa do gênero. Não se trata de colecionar culturas como se colecionam borboletas, mas interpretar, que significa: apropriar-se de um modo possível de ser homem.

A tarefa da filosofia é busca de sentido, restauração e desmistificação do sentido sempre dado na linguagem. Já que a filosofia parte da reflexão concreta dos símbolos e proporciona uma intervenção na modernidade, poderá encontrar algum sentido para nosso tempo?

Num ensaio intitulado *Religion, athéisme, foi*, o autor se aproxima de uma resposta para esta intrincada questão. Aí situa o papel do filósofo face à religião e a fé, obviamente dentro do horizonte de suas convicções ocidentais.

Nos diz neste texto que “o filósofo não é um pregador profético” por três motivos principais: primeiro, porque “ele pertence a um tempo de *secura e sede*” onde o cristianismo ainda é um platonismo para o povo; segundo, “o processo do niilismo não atingiu o seu termo, talvez nem mesmo o seu cume: o trabalho de luto aplicado aos deuses mortos ainda não terminou e é neste tempo intermediário que o filósofo pensa”; terceiro, “o filósofo, enquanto pensador responsável, mantém-se a meio caminho entre o ateísmo e a fé” uma vez que ele não se contenta com o conflito das interpretações que põe lado a lado uma hermenêutica redutora que destrona aos ídolos dos deuses mortos (ateísmo) e uma hermenêutica positiva que restaura o dado da fé.

A responsabilidade do filósofo é pensar, isto é, cavar sob a superfície da antinomia presente, até ter encontrado o nível de questionamento

15 Ricoeur Paul. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Paris, Éditions du Seuil, 1986. Principalmente capítulo III: Idéologie, utopie et politique.

que torna possível uma mediação entre a religião e a fé, através do ateísmo. Esta meditação deve ser um longo desvio; ela pode mesmo aparecer como um caminho perdido. Heidegger chama a alguns de seus ensaios *Holzwege*, isto é, caminhos florestais que não conduzem a parte alguma, senão à própria floresta ao trabalho dos lenhadores.

4 Conseqüências da emergência do símbolo na reflexão filosófica

Para a filosofia que parte da tradição da *Episteme* grega e da *Wissenschaft* da tradição do idealismo alemão o recurso ao símbolo parece algo escandaloso por três motivos: 1) porque ele permanece prisioneiro de uma diversidade de línguas e culturas, sendo que a filosofia busca a *universalidade* do discurso; 2) porque ele cultiva o equívoco, o duplo sentido, o sentido opaco, enquanto a filosofia requer significações unívocas e, em termos epistemológicos, o equívoco é algo a ser renunciado pelo *discurso lógico*; 3) porque o tipo de inteligência hermenêutica do símbolo, a decifração de enigmas – este é o aspecto mais grave diz o autor – em nada se assemelha à ciência, nem em sentido platônico, nem em sentido hegeliano, nem no sentido moderno¹⁶.

O que não deixa de ser menos inquietante não é, porque o discurso filosófico deve recorrer a uma interpretação, mas, sobretudo, como pode haver tantas interpretações opostas. O discurso unívoco almejado pela filosofia é assim *remitizado* pela fenomenologia da religião, *desmistificado* pela psicanálise, *desideologizado* pelo marxismo¹⁷, *deconstruído* pelos filósofos da deconstrução. Ricoeur pode assim concluir: “justificar o recurso ao símbolo, em filosofia, consiste, finalmente, em justificar a contingência cultural, a linguagem equívoca e a guerra das hermenêuticas”¹⁸.

Podemos tirar mais uma conseqüência desta emergência do símbolo no pensamento filosófico. Toda a tradição da filosofia reflexiva que parte de Descartes, Kant e Fichte é revolucionada por esta interpelação do símbolo.

16 Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Éditions du Seuil, 1965, pp. 51-2.

17 Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, pp. 51-2.

18 Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 52. Cf. «justifier le recours au symbole em philosophie, c'est finalement justifier la contingence culturelle, le langage équivoque et la guerre des herméneutiques»

Por filosofia reflexiva Ricoeur entende o seguinte: seus problemas

“... concernem à possibilidade da *compreensão de si* como o sujeito das operações de conhecimento, de vontade, de estimação etc. A reflexão é este ato de retorno a si, pelo qual um sujeito readquire, na clareza intelectual e na responsabilidade moral, o princípio unificador das operações entre as quais ele se dispersa e se esquece como sujeito [...]. De fato, com a idéia de reflexão prende-se o desejo de uma transparência absoluta, de uma perfeita coincidência de si com si-mesmo, que faz da consciência de si um saber positivo...”¹⁹

Para a tradição da filosofia reflexiva e seu ideal de transparência completa, não há qualquer necessidade de interpretação.

Ricoeur nos diz que “o símbolo nos faz pensar que o cogito está no interior do ser e não o contrário”²⁰, ou seja, há um sentido dado que intercepta o cogito em sua pretensão imediata de fechar o sistema sobre si mesmo.

Ricoeur propõe assim uma segunda revolução copernicana, ou seja, a hipótese de uma descentração do sujeito contra este ideal de transparência completa do sujeito. A interpelação do símbolo no pensamento filosófico conduzirá a uma intervenção crítica àquela tradição.

5 Conseqüências da emergência do símbolo para a tradição da filosofia reflexiva

Ricoeur procura corrigir a tradição da filosofia reflexiva que vem de Descartes e passa por Kant e Fichte e também a fenomenologia de

19 Ricoeur Paul, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, p. 29. Cf. «concernent la possibilité de la *compréhension de soi* comme le sujet des opérations de connaissance, de volition, d'estimation, etc. La réflexion est cet acte de retour sur soi par lequel un sujet ressaisit, dans la clarté intellectuelle et la responsabilité morale, le principe unificateur des opérations entre lesquelles il se disperse et s'oublie comme sujet [...]. En effet, à l'idée de réflexion s'attache le voeu d'une transparence absolue, d'une parfaite coïncidence de soi avec soi-même»

20 Ricoeur Paul, *Philosophie de la volonté II*, p. 487. Cf. «Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse»

Husserl²¹. Segundo esta tradição a autoconsciência é uma evidência imediata que se coloca por si mesma, “não pode ser verificada como um fato nem deduzida como uma conclusão, deve afirmar-se na reflexão”²². O pensamento está verdadeiramente implicado na dúvida. Eis aí o *ponto de partida* da filosofia.

Para o autor esta é uma verdade insuperável, porém permanece abstrata e vazia. É vazia precisamente pela diferença entre reflexão e intuição, não mediatiza nada, não sei nada sobre o que *sou*. A questão concreta é o que *eu sou*, para saber isto, é necessário a mediação.

Para fazer frente a esta reflexão abstrata Ricoeur propõe uma *reflexão concreta*. É preciso “introduzir um segundo traço na reflexão”, qual seja, “a reflexão é o esforço para reapreender o Ego [*eu mesmo, si*] do Ego Cogito [*eu pensante*, pensamento] no espelho de seus objetos, de suas obras e, finalmente, de seus atos”²³.

Tentemos entender estas palavras do autor: “a reflexão é o *esforço* para reapreender o eu do eu pensante”. A idéia de “reapreender” é uma recusa em assumir o saber de si como imediato.

A idéia de “esforço” é uma atitude existencial, se coloca antes do pensamento, ultrapassa, portanto, uma mera filosofia do juízo. O “esforço” é para reapreender ou reapropriar algo: objetos, atos e obras. O cogito está no interior do ser, só é saber de si como esforço para ser aquilo que não pode ser alcançado imediatamente.

A idéia de “esforço” se vincula ainda à idéia de disposição, até mesmo de tentativa, contém em si o risco, a dúvida, a incerteza, a falibilidade. O esforço sugere ainda um lançar-se para a frente, afim de reapreender o que eu sou. Portanto, o *eu* não é um dado fixo, pronto, mas uma tarefa.

21 Também a fenomenologia de Husserl perseguiu este ideal de uma transparência completa. Ricoeur comenta aquilo que ele denomina “a grandiosidade trágica” do projeto de autofundação de Husserl na medida em que este projeto revela uma “questão ao inverso”, foi dando-se conta da impossibilidade de redução completa que a fenomenologia chegou até o tema da *Lebenswelt*, o horizonte da imediatidade impossível, “a *Lebenswelt* nunca é dada, mas sempre pressuposta. É o paraíso perdido da fenomenologia” (Ricoeur Paul, 1986, pp. 30-31)

22 Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 53. Cf. «ne peut être vérifiée comme un fait, ni déduite comme une conclusion»

23 Acréscimos nossos, Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 53. Cf. «la réflexion est l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miror de ses objets, de ses oeuvres et finalement de ses actes»

O saber de si mesmo só pode ser encontrado “no espelho de seus objetos, de suas obras e, finalmente, de seus atos”. O eu não *sabe* (penso) sobre si, não é transparência sobre si sem o outro de si. O eu não *é* (existo) sem o outro de si.

É preciso entender que “espelho” não tem o sentido de representação mental de um objeto que dá o ser para o sujeito ou que o sujeito dá o ser para o objeto. Esta relação é completamente abolida quando se aceita que todo sentido é uma mediação. A instância última da reflexão é posição de si como esforço e desejo para reaprender o sentido dado. O sujeito mediatiza o sentido de si mais amplo ao apropriar-se daquilo que ele próprio deposita nos objetos, obras, atos em seu esforço para ser.

Portanto, podemos deduzir duas teses contrárias àquela tradição que parte de Descartes, Kant e Fichte: reflexão não é conhecimento imediato e reflexão não é intuição.

Quanto à primeira tese é preciso afirmar que o sujeito só encontra a si mesmo perdendo-se no mundo, nos objetos, obras, ações, monumentos que testemunham sua existência. Esta perda da certeza imediata é um ganho que substitui um conhecimento vazio e vão por um saber concreto e pleno de si.

O autor nomeia sua *filosofia reflexiva* em sentido oposto a uma *filosofia da consciência*, se por este termo entende-se a idéia de consciência imediata de si, porque a consciência não é um dado a ser descoberto imediatamente, mas uma tarefa. A consciência “é uma tarefa porque não é um dado” não é um ponto de Arquimedes²⁴.

Para o autor uma filosofia do sujeito não é uma filosofia da consciência. A filosofia da suspeita de Marx, Nietzsche e Freud vem mostrar as pretensões ilusórias da consciência. Passar por esta provação é uma forma de ser-sujeito. No verbete “*Liberte*”²⁵ Ricoeur diz que um filosofia do sujeito só pode ser uma filosofia da liberdade. Não há conceito de liberdade em Aristóteles exatamente porque não há uma filosofia do sujeito. Segundo ele, pertencemos a uma idade da metafísica – e isto é reiterado em *Heidegger et la question du sujet*²⁶ – em que a manifestação do ser é a subjetividade.

24 Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 54.

25 Ricoeur Paul. «Liberté», *Encyclopaedia Universalis*, 1971, v. 9, pp. 979-985.

26 In: *Le conflit des interprétations*, pp. 222-232

Quanto à segunda tese, o autor considera que há um abismo entre reflexão e intuição: “reflexão não é intuição”²⁷. Procura defender essa tese ultrapassando três barreiras dentro da tradição da filosofia reflexiva: a) a primeira de Descartes a Kant; b) a segunda de Kant a Fichte e Nabert; c) a terceira, depois de tirar as conseqüências das anteriores, conclui a sua tese e substitui aquela tese negativa – reflexão não é intuição – por uma mais positiva: “a reflexão é a apropriação de nosso esforço para existir e de nosso desejo de ser, através das obras que dão testemunho desse esforço e desse desejo”²⁸. Neste caso “a reflexão faz apelo a uma interpretação e pretende transformar-se em hermenêutica”²⁹.

- a) Ricoeur primeiro opõe Kant a Descartes ao ressaltar que a crítica kantiana à *psicologia racional* já demonstra que a percepção do Ego que pode *acompanhar* todas as minhas representações não é um *conhecimento* de si mesmo, nem pode ser transformada numa intuição intelectual sobre a alma substancial³⁰.
- b) Mas não basta opor Kant a Descartes afirmando que reflexão não é intuição, é preciso corrigir a filosofia crítica de Kant em “sua preocupação exclusiva com a epistemologia”³¹. Para Ricoeur “a reflexão é menos uma justificação da ciência e do dever”³² que uma reapropriação de nosso esforço para existir. A epistemologia é apenas uma parte dessa tarefa ampla”³³.

“Reapropriar” é recuperar algo que se perdeu, separou, esqueceu. Há uma diáspora de mim mesmo, afirma o autor, estou perdido, não

27 Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 54. Cf. «la réflexion n'est pas l'intuition»

28 Grifos do autor, Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 56. Cf. «la réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir»

29 Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 57. Cf. «la réflexion fait appel à une interprétation et veut se muer en herméneutique»

30 Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 54.

31 Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 54. Cf. «son souci exclusif de l'épistémologie»

32 No próprio Kant, afirma o autor, a filosofia prática permanece subordinada à filosofia crítica. A distinção estrutural entre empírico e o a priori que comanda toda a primeira crítica, que é a chave da teoria da objetividade, é transposta para a segunda crítica na distinção entre a validade do dever que é o a priori, e o conteúdo dos desejos empíricos (Cf. Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 55).

33 Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 55. Cf. «La réflexion est moins une justification de la science et du devoir, qu'un réappropriation de notre effort pour exister»

posso o que sou, devo então tornar-me, recuperar, reapropriar o que sou. É por isso que a reflexão é uma tarefa, a apropriação é alcançada na incerteza do ato de existir³⁴. O pensamento está imerso na existência. É preciso existir para ser. A reflexão como mediação e apropriação passa pela existência realizada nas obras e pela *apropriação* desse existido na própria existência.

- c) O sentido negativo da reflexão – reflexão não é intuição – deve ser completado pelo sentido positivo. A reflexão não é apenas privada da intuição (sentido negativo), mas atestada pela mediação das obras (sentido positivo). Então o esforço e desejo para ser e existir da reflexão se conecta com os signos que manifestamos em nossas obras e que dão testemunho deste esforço para ser e existir.

É assim que a reflexão faz apelo a uma interpretação e se transforma em hermenêutica. O saber de si é uma tarefa, que só pode ser realizada pela *via longa* da interpretação. Esta é uma reflexão concreta em oposição ao tipo de reflexão abstrata e imediata, pois parte da contingência cultural. Parte de algo dado, de uma experiência já mediatizada pela cultura. A reflexão filosófica é hermenêutica. O ponto de partida da reflexão é um simbolismo operante na contingência das culturas encontradas.

O autor carrega a expectativa de que possa haver uma mútua correção entre reflexão filosófica e interpretação simbólica. A simbólica pode salvar a reflexão de sua vaidade, ao mesmo tempo que a reflexão filosófica pode auxiliar, acolher, recolher e talvez fornecer pontos de contato para a dispersão e o conflito das interpretações³⁵. Ou seja, pretende articular dialeticamente filosofia reflexiva e hermenêutica.

Por um lado, a reflexão é indigente se não recorrer à *mediação* das obras que manifestam nosso esforço e desejo de ser, que manifestam o saber de si, o sentido de si, almejado pela reflexão.

Não podemos dizer que o conceito de reflexão tem a mesma extensão que o conceito de interpretação. É certo que reflexão filosófica deve tornar-se hermenêutica e, neste sentido, enfraquecemos o conceito de filosofia tal como ela foi pensada no sentido platônico da *Episteme*, bem como no

34 Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 55.

35 Ricoeur Paul, *Philosophie de la Volonté II*, p. 487.

sentido da *Wissenschaft* da tradição alemã. A filosofia ao transformar-se em hermenêutica deve vincular sua *universalidade* às produções culturais contingentes, seu *rigor* às significações equívocas e conviver com o conflito de interpretações³⁶. Na falta de um saber absoluto, é possível um gesto mais modesto de aproximação e distanciamento, ou seja, o gesto da interpretação.

Conclusão

O autor aceita, com as devidas reformulações, os resultados daquela filosofia reflexiva proveniente de Descartes. Concorda que existe um sujeito que almeja mediatizar um sentido para o seu tempo e sua existência. No centro desta opção pela filosofia reflexiva está a possibilidade de restaurar um sentido não reducionista da racionalidade que pretende fechar o sistema sobre si mesma. Propõe uma razão fenomenológica alimentada pela *via longa* da mediação interpretativa que necessita dialogar com as ciências humanas e que certamente deve conviver com o conflito das interpretações.

Toda nossa investigação estava centralizada nas obras do autor dos anos sessenta. Em *Soi-même comme un autre* o autor reconhece que a noção de *si* é mais rica, pois pode representar o reflexivo de todas as pessoas gramaticais e tem a mesma extensão da pergunta *quem?* A partir daí põe em marcha o problema da identidade, da imputação e da responsabilidade. Pode-se reconhecer que esta tradição reflexiva da filosofia continental que está dentro dos limites deste ensaio que desenvolvemos, irá sofrer toda uma reformulação do diálogo que Paul Ricoeur irá travar com a tradição da filosofia analítica de língua inglesa.

36 Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 51-2.

La geocultura del hombre americano de Rodolfo Kusch. En el marco de la filosofía latinoamericana

Por David Álvarez Valenzuela*

La Filosofía Latinoamericana y su perfil liberador

Por filosofía latinoamericana¹, se entiende el desarrollo intelectual desde las problemáticas que le son propias a la sociedad y a la cultura de esta parte de América. A partir del trabajo ensayístico e investigativo de diferentes autores, se intenta responder diversas inquietudes asociadas a lo latinoamericano, entre las cuales se vislumbran una multitud de elementos, que han ido conformando la situación en donde *unos* (opresores) se superponen a *otros* (oprimidos), bajo variedad de argumentos de mantención del poder, cuestión que ha otorgado la estructuración social y cultural de nuestros pueblos y sociedades, estructuración por la cual se cuestiona la autenticidad social y cultural latinoamericana.

De tal forma, el planteamiento realizado en este trabajo, rescata el hecho que, si bien la filosofía latinoamericana se ha explayado como

* Profesor de Filosofía en Santiago de Chile

1 www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca_virtual.htm

filosofía de la liberación, su pregunta principal se orienta hacia la dignidad de la vida, de la que no está exento el hombre, indistintamente sea cual sea su condición. Dignidad que, me da la impresión, se intenta restaurar por la vía del equilibrio social, de la identidad cultural y su originalidad.

Teniendo como eje a la filosofía latinoamericana, podríamos considerar una vasta gama de autores, sin embargo, tengo la impresión que la dignidad antes aludida, debiera plantearse desde lo significativo. A partir de tal consideración, se toman como norte los pensamientos de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea y Rodolfo Kusch, en espera que permitan una orientación al lector.

Desde lo señalado, la aproximación al pensamiento kuscheano geocultural, se hace haciendo reparo de nuestra realidad contextual latinoamericana, cuya raíz y tradición socio-cultural me parece, no dista demasiado entre uno y otro de los países que la conforman. Desde ahí se hace una invitación a reconocer y a asumir dicha realidad, en búsqueda de una identidad particular, y extensible a lo común, por la que podamos reconocer y enaltecer una cultura significativamente distintiva y original.

Para nadie es una novedad el hecho en el cual hoy día Latinoamérica y el mundo se encuentra inserto en el sistema neoliberal globalizado, al alero de una racionalidad tecnocrática que ha implantado un imaginario de progreso por medio de la producción y del consumo, muchas veces desenfrenado, que merma la calidad ambiental del ser humano individual y social, pues sobrepasa el ritmo y el equilibrio de la naturaleza y en definitiva arrasa con la vida y también con las costumbres, tradiciones y la cultura de los pueblos, a quienes se les imponen modelos externos de convivencia y desarrollo. Es ahí en donde se apuesta a que la filosofía latinoamericana puede darnos luces, pues si hay una búsqueda de la liberación, la imposición ajena es posible refutarla con la autenticidad de un vivir propio y característico de nuestros pueblos.

Permitámonos entonces, revisar primero el debate celebrado por Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, y luego la propuesta geocultural de Rodolfo Kusch en el concierto del desarrollo intelectual en esta parte del planeta.

Salazar Bondy y Zea; Dos posiciones en torno a una misma reflexión

Augusto Salazar Bondy, se perfila con una postura radical. Para él *“...los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico...”*², cuestión que los dirige hacia el constante deseo de “negar lo nuestro para vivir queriendo ser otros” que no somos, es decir, como alguien distinto y pretendido que dista de la realidad latinoamericana, cuyos moldes son fundamentalmente los desarrollados en los centros de poder dominante.

Tal reflexión ya nos da una idea de la posición de este autor, situación que se hace extensiva en su perspectiva con respecto a la filosofía hispanoamericana, ya que al tratarse de personas inauténticas, su creación y sus manifestaciones se desarrollan bajo esos términos, los cuales no sobrepasan la burda imitación, cuestión que en definitiva toma ribetes de enajenación y superficialidad³.

En otros términos, nuestra cultura y por ende la filosofía desarrollada en Hispanoamérica y por extensión en Latinoamérica, es reflejo de la dominación de los principales centros económicos mundiales. Tal aspecto la haría inauténtica y no contestataria ni cuestionadora del dominio en que está sumida. Dentro de esta situación cultural se encontraría lo académico, en cuanto se establece como copia de sistemas foráneos, por el hecho de hacerse una recepción acrítica de aquéllos y sin el desarrollo de una metodología propia.

En concreto, en América Latina no hay para Salazar Bondy un camino de búsqueda original que tenga relación auténtica con su cultura y modo de vivir.

Por su parte Leopoldo Zea, si bien apela por el pensamiento y por el desarrollo de una filosofía latinoamericana, en cuanto sostiene que los problemas de ella como actividad *“son problemas que plantean al hombre la relación con la naturaleza y la relación con los otros”*⁴, alude que para tales casos debe ser un pensamiento contextualizado.

2 Salazar Bondy Augusto; *¿Existe una filosofía de nuestra América?*; p. 83.

3 *Ibid.*; pp. 84 y 85.

4 *Ibid.*; p. 27.

Necesariamente, tal desarrollo del pensamiento, no se vincula con el rechazo de lleno a las “filosofías extrañas”, pues Zea considera que el pensamiento y las distintas doctrinas desarrolladas por el hombre en ciertas latitudes planetarias, permiten a sus congéneres atisbos de solución a sus problemáticas contingentes. Desde ahí, la filosofía europea surge como un molde capaz de ser adecuado a la realidad latinoamericana, es decir, se le permite tornarse una herramienta moldeable a las problemáticas culturales, sociales y políticas surgidas en nuestro contexto⁵.

Para Zea, tal asimilación se efectuaría por el hecho de que América Latina es ya consciente de su inautenticidad inicial, aspecto por el cual se invitaría a utilizar filosofías extrañas para crear el pensamiento propio de su orden, de su política, de su necesidad y realidad. Entonces, dicho autor concibe un proceso por el cual desde la inautenticidad original se pasa a la autenticidad de asimilación. En otros términos, el pensamiento sería una posibilidad de liberación, pues el mismo sería un esfuerzo por dar cuenta de nuestra realidad cultural y contingente, a pesar del comienzo e influencia que tiene de la filosofía de otras latitudes y realidades como la europea.

De tal forma, tanto Salazar Bondy como Zea nos otorgan dos posiciones, si bien dispares, bastante concretas con respecto al desarrollo filosófico latinoamericano. Dichas propuestas nos dan pié para adentrarnos en el planteamiento kuscheano, con el fin de ir tras un esbozo o una idea de su postura, en el marco latinoamericano, desde la geocultura.

Geocultura en Kusch⁶

Salazar nos advierte de la inautenticidad y el enajenamiento, Zea de la asimilación del pensamiento foráneo de una contextualización que permite tomar cuenta de nuestras problemáticas y, por ende, sería una instancia liberadora. Kusch, como se verá, si bien no entra directamente en el debate, de algún modo toca el tema central que lo genera.

La “Geocultura del hombre americano”, es una obra escrita en la década del setenta que presenta una mirada antropológica, fundamentalmente

5 Zea Leopoldo; *La filosofía americana como filosofía sin más*; p. 30ss.

6 Al respecto se puede acceder a una perspectiva amplia en Langon Mauricio; *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Vol. II, Geocultura; pp. 457ss.

desde los trabajos hechos en terreno por el autor, sobre la realidad cultural argentina, en donde se establece interpretativamente, la presencia de cuatro “centros geoculturales”. Tal interpretación, sostiene una distancia abismante entre: lo popular indígena-campesino representado por tres centros geoculturales al interior de la Argentina y, Buenos Aires su capital, la cual establece el cuarto centro; sometida a los intereses internacionales de tendencia burguesa occidentalizante, es decir, influenciada por los flujos de dominio, llamémosles primermundistas.

La distancia aludida, dice relación con la diferencia de las tendencias culturales que mantienen los centros antes indicados, en donde, según expresión de Kusch: “(Buenos Aires) *inicia... (y sigue) un ritmo contrario a la cultura popular...*”⁷

Ante tal situación, se rescata la contraposición en donde –unos-, los de la gran capital, los llamados por Kusch como burgueses de clase media, se orientan en la dirección y función de la *técnica*, hacia el *ser*; nos animamos a decir, hacia las cosas de la moderna producción y consumo. Otros, los del interior (y también los de la periferia) arraigados en indígenas y campesinos, se orientan hacia lo -simbólico ritualizado-, hacia el *estar siendo*⁸, que los compenetra con la totalidad. Dichos aspectos considerados para la Argentina, nos parece, se repetirían en la realidad de los otros países de nuestra América Latina, es decir, que se tornarían en una constante que se ampliaría, indistintamente del espacio físico en donde se desarrollan.

Kusch dirá que la distancia, puede ser superada, pues, más allá de resentimientos y ostentaciones, es necesario reconocerse y abrirse a la propia verdad de nuestra identidad, ya que Latinoamérica lo reclama, la tierra lo exige, pues *“No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva. De ahí ese arraigo y, peor que eso, la necesidad de arraigo, porque, si*

7 Kusch Rodolfo; *Geocultura del hombre americano*; p. 90.

8 Kusch Rodolfo; *Geocultura del hombre americano*; p. 227ss; Si bien hago una caracterización, en el desarrollo del trabajo, a esta acepción propia de Kusch, cabe destacarla no como una “categoría de carácter lógico”, pues el “estar” comprende la vivencia que en Latinoamérica va más allá del “ser” en cuanto objeto y que, se puede acceder hermenéuticamente en la frecuencia de lo sagrado, lo mítico, o bien, como una posibilidad de ser, aspecto que queda más patente en el “estar siendo”, término también acuñado por Kusch y, que a mi impresión se asemeja a una perspectiva de “ethos”, en cuanto “modo de habitar”.

*no, no tiene sentido la vida*⁹. Y ya que la semilla de esta tierra y suelo somos, justamente nosotros mismos, se pone énfasis en el sentido de la vida... entonces, cabe preguntarse, ¿pretendemos un sentido ficticio, falso o queremos algo original que llene todas nuestras ansias y realizaciones humanas?

Como hemos apreciado anteriormente, la manera como Kusch nos va adentrando en la temática geocultural apela al modo de los antiguos cosmólogos, es decir considerando una serie de “contraposiciones”, destacándose la contraparte entre “la técnica y lo artesanal, lo culto y lo popular”.

El escenario aludido, se presenta en base a lo que denominaremos como -el modo de decir-, o sea, para Kusch si en lo popular: se dice *algo* (sin limitantes reglamentarias); en lo culto: se dice *cómo* (qué el cual regula y ordena). En otros términos, “...*en el pensar culto predomina lo técnico, en el popular... predomina lo semántico...*”¹⁰, esto último se puede comprender como lo “significativo”, más allá de los ribetes técnicos de la norma, pues se amolda al diario vivir, tal como lo hacen la *giria* brasileña, el *lunfardo* argentino, el *coa* chileno y todo tipo de jerga que nace y se sostiene por la sola fuerza de la transmisión popular contextualizada y afirmada en códigos de profunda raigambre vivencial que lo hacen cálido y lleno de creatividad instantánea. En este “saber popular”, prima la anécdota, lo simbólico, se juega lo que está y lo que se oculta, es en definitiva un saber impreciso, pero que denota y otorga la relación íntima con el medio ambiente en el cual nace, se desarrolla y se nutre.

Dichos aspectos se confrontan con algo que se constituye docto como tal. Nos referimos a un “saber enciclopédico” que se sustenta en la acumulación y cita de datos exactos, precisos y memorísticos que lo tornan frío y lleno de cálculo, sin chispa, tal como si se estuviera tomando información de una máquina en donde el contexto se desdibuja. No obstante, este saber, rescata algo importante, lo universal, es decir, aquello que tiene la capacidad de poder ser común para todos, ello en el sentido por el cual, la palabra castellana “casa”, para quien conoce el término y habla el castellano tendrá un mismo significado básico, indistintamente de las connotaciones particulares que alcance en cada contexto.

9 Kusch Rodolfo; *Geocultura del hombre americano*, p. 110.

10 *Ibid.*; p. 9.

Sin embargo, Kusch con las contraposiciones señaladas, quiere destacar que, la técnica y lo enciclopédico se establecen como algo – superior-, característico de la cultura burguesa de la clase media de las grandes ciudades que se identifica muchas veces con lo foráneo y propio de los centros de poder mundial (llámese Europa o Estados Unidos). Lo popular, en cambio, se establece como algo inferior, propio de lo marginal, campesino e indígena, receptor muchas veces de una transmisión oral que se acerca y orienta más hacia las tendencias originarias latinoamericanas. La contraposición manifestada trata de lo superior por una parte y lo inferior por la otra, pero ¿qué lleva a esta polaridad?

Podríamos establecer varias hipótesis, pero ciñéndonos a la geocultura, no se trata de anhelar llegar a ser todos marginales de hecho, pues de algún modo ya lo somos, en cuanto Latinoamérica no es el centro, sino más bien la periferia, el patio de atrás, la hermana pobre de la otra América y esto parece difícil de ser asumido, pues se da la tendencia a creerse europeo o primermundista, no latinoamericano o tercermundista; poderoso, no frágil; sabio, no en proceso; perteneciente al cemento, no a la tierra...etc.

Entonces, si consideramos los centros geoculturales propuestos por Kusch, podemos deducir una concordancia, pues quienes dan la pauta normativa y reglamentaria no son precisamente los tercermundistas, los frágiles, los que están en proceso o los que prefieren una vida ligada a la tierra, sino los del cemento y los edificios o más puntualmente los del centro de poder, los llamados burgueses de clase media, quienes se aterrorizan con la periferia, desprecian lo que suponen débil y en definitiva, se desprecian a sí mismos, pues les aterroriza asumirse humanamente como tales y, por ende, contextualmente en los márgenes latinoamericanos.

Kusch cree que tal situación es producto de un “complejo de inferioridad”, el cual se afirma en una negación de lo propio, de aquello que conforma realmente nuestra identidad primaria, sin embargo, nos cansa tratar de ser otros.

Tal complejo se da por la falta de valentía de mirar hacia adentro, a arraigarnos profundizando en nuestras propias entrañas y asumir nuestras riquezas y nuestras miserias como individuo, como pueblo, como sociedad, como cultura, como un todo latinoamericano. Como esto cuesta, se tiende al querer “ser alguien” desde lo superficial y, por ende, por la ostentación y el valor de cosas exteriores, como títulos académicos y propiedades varias, por las que se fomenta el pseudo derecho de apocar y menospreciar a quien no las tiene. En definitiva, apariencias para tapar la verdad interior, para ser

visto por los demás como “alguien”, por la comparación y la medición, a la usanza de las carreras competitivas, en donde por lo general, se sufre la angustia de comprobar que hay quien nos supera o nos puede superar y que inevitablemente se traduce en que, “...*al final de nuestra vida nos encontramos... en casa frente al miedo de vivir.*”¹¹.

¡Y el precio se torna muy alto cuando queremos vivir tapando nuestras falencias, nuestra fragilidad, en concreto nuestra realidad!, ¡cuántos suicidios, cuánta angustia, cuánta depresión se da en esta desenfundada carrera que se nos hace muy patente en nuestras ciudades! Urbes, las cuales, tienden a querer disimular las poblaciones, las villas miserias, las favelas... con carreteras, centros comerciales (más conocidos como –malls-) o edificios, copias de un sistema foráneo que lleva siglos de maduración... .

Esta situación de maquillaje, desde lo individual se torna en un reflejo, es decir, en una especie de proyección que se extiende a lo social. Ello porque la sociedad latinoamericana no se asume como tal, mientras –*unos*- (la elite burguesa occidentalizada), quieren imponer su posición cultural de la técnica a través de la implantación del consumo y de la producción desenfundada en donde prevalece el individualista autosuficiente, el ciudadano egoísta. *Otros* (los de la periferia), se despliegan en un mundo simbólico y ritual que los conecta con la totalidad de lo vital, o sea, preferencialmente vivirían en una especie de alegoría, en un mundo figurativo que los conectaría con algo más profundo de la realidad, la comunidad, sin la cual la subsistencia se haría prácticamente imposible.

No obstante, algo nos anuncia que tapar la realidad y copiar algo extraño no está del todo bien y nuestro complejo de inferioridad nos lo anuncia “...*Ha de ser seguramente que la psique nos advierte así que lo que nos quieren imponer no está bien...*”¹², y talvez, este mismo complejo pudiera darnos la energía suficiente para establecer nuestra concepción de las cosas. Pero ¿Cuál será nuestra verdadera concepción de las cosas?, ¿Debiese primar el ideal de las grandes ciudades?, o más bien ¿Debiese primar la perspectiva de lo indígena-marginal, lo popular?

Pareciera ser que con valentía debe haber una decidida orientación hacia la invitación de ser nosotros mismos, hacia lo identitario de estas latitudes latinoamericanas. No obstante, me da la impresión que dicho aspecto, más allá de estar vinculado con uno u otro prisma cultural,

11 Kusch Rodolfo; *Geocultura del hombre americano*; p. 40.

12 *Ibid.*; p. 42.

estaría relacionado al hecho de un llamado concreto de nuestro autor a: “aceptarnos como latinoamericanos”, sin mediar nada que lo impida. Para este asumirnos, perfectamente podríamos tomar elementos de unas y de otras perspectivas culturales, pero ¿Sabemos cómo aceptarnos?

Lo señalado, nos deja frente a una pregunta que si bien puede ser atemorizante, también puede establecerse como desafiante, pues implica procurar una “latinoamericanización de la cultura” la cual debiera partir desde la auténtica desnudez de aquello que humanamente somos: frágiles-fuertes; necesitados-autosuficientes; individuales-sociales... ¿Y cuál sería el punto de partida desde donde comenzar?

Kusch, para comenzar, apela a lo que podemos denominar como desgarrar: *“Nosotros no sabemos nada de nosotros mismos. No nos dijeron nunca qué somos como entes culturales... Realmente ahí cabe para nosotros los sudamericanos sólo una revelación, alguna última verdad para no ver la miseria final que significa ser un nada más que algo humano... Esa visión desgarrada de nosotros mismos... no se puede consumir, la sociedad no la acepta... pero es precisamente ahí de donde debemos arrancar para crear una cultura americana.”*¹³

¿Será que podemos confiar en la propuesta kuschiana de comenzar la búsqueda de la última verdad? ¿A qué tenemos que acudir para orientarnos en la búsqueda de nuestra propia cultura y por ende, de nuestra propia identidad?

Gea, Tierra

Da la impresión de que se hace difícil asumirnos solamente como seres humanos. Sin embargo, aquella miseria, ese desgarrar como le llama Kusch, puede llevarnos a un camino que nos permita descubrir nuestra originalidad, nuestra identidad latinoamericana, nuestra última verdad. No obstante, la verdad parece muy manoseada en estos tiempos, es decir, da la impresión de que no hay una última verdad. Ella misma, se puede comprender como un fin, como un objetivo esencial hacia el cual orientarnos y, por ende, demarcarnos un camino, pero ¿Hacia dónde?

13 Kusch Rodolfo; *Geocultura del hombre americano*; pp. 107-108.

El hecho de asumirnos como algo humano, ya nos sugiere que “somos”, en cuanto generadores de cultura, como el principio hacia el mencionado fin, pero y éste cuál es. Y, el mismo Kusch nos responde “*Detrás de toda cultura está siempre el suelo*”¹⁴. Dan ganas de mirar hacia el lugar, hacia el piso en donde nos encontramos parados y ubicados, pero este postulado kuscheano, no trata de un suelo físico que pueda demarcarse y determinarse, no es una ciudad, un sector o un accidente geográfico, sino algo que se siente como un peso que nos arraiga y que, perfectamente es asequible por medio de las referencias físicas, aunque no sea una cosa palpable y sensible, pues tal como la cultura en algún momento nos sustenta en la pertenencia y en la identidad, este suelo, en los momentos de desorientación, nos invita a arraigarnos y a sentirnos prendidos, cual árbol incrustado en sus raíces... .

Entonces, sabemos que somos chilenos, bolivianos, argentinos, brasileños, ecuatorianos... en concreto: latinoamericanos y, que éste, no otro, es nuestro suelo, aquí es donde se sustenta nuestra cultura y lo que posibilita la hermanable relación y la interculturalidad. Cuántas veces sentimos una sensación de identidad arraigante, cuando en la soledad de la lejanía, la melancolía nos hace recorrer en el recuerdo nuestros pagos y todo lo que ellos significan para nuestras vidas, como también, cuando en la cotidianidad de la lejanía ocurre el encuentro con algún latinoamericano con quien congeniamos y descubrimos que, pese a nuestras diferencias humanas y sociales, somos más parecidos que disímiles, de que de algún modo llevamos una historia, una manera similar de apreciar la vida.

De ahí queda la impresión por la cual suponemos que Kusch nos reitera que a lo único a lo cual podemos aferrarnos es a “nuestra tierra”, pues ella “nos arraiga”. Ella, entonces, está llena de sentido y nos otorga la posibilidad de alcanzarlo, en cuanto nosotros mismos somos una semilla fértil que puede ser cultivada. Esto nos da atisbos, susurros de nuestra propia cultura, ya que ella arrastra con la carga de toda una rica tradición originalmente humana, es decir, trae consigo la vida y la muerte de hombres y mujeres que, precisamente, fueron, son y serán abono para las generaciones seminales. ¿Qué mejor tierra que ésta para arraigarnos, en donde consagraron su vida nuestros padres, nuestros antepasados y congéneres?!

Por lo mismo, si de cultura se trata, este suelo, tiene la capacidad de llevar con él, toda una suerte de significatividad que puede comprenderse dentro de los matices de lo simbólico. Es decir, en lo que permanentemente

14 Kusch Rodolfo; *Geocultura del hombre americano*; p. 109

se nos muestra y se nos oculta, manteniéndose como un referente vital que trasciende lo exclusivamente material, pero no necesariamente excluyéndolo.

Así será, por ejemplo, que una bandera como signo patrio, puede transportarnos a toda una referencia de profundo sentido sociocultural, cargada de una variedad de elementos significativos y hasta identitarios que nos conectan con nuestra raíz y por ende, con lo que sentimos indistintamente como propio, como nuestro cable a tierra, como nuestro simple *estar*, cuestión que supone ponerse en un plano más allá de fronteras, límites y normas, sin embargo no por ello rechazándolas, pues son parte de la realidad diaria, susceptible de ser modificada y adecuada, ya no a un modo de vivir prestado, ficticio o impuesto, sino a un modo de vivir, de percibir la vida y de desarrollar nuestras relaciones humanas e interculturales, a partir de lo nuestro; pero no por ello desdeñar lo que podría ser ajeno, pues como dije la tierra no trata de un lugar, y si pensamos que nuestra esencia humana nos hermana y que habitamos un mismo planeta, somos susceptibles a echar raíces en donde la tierra sea amablemente fértil y en donde el cuidado de nosotros como semillas nos permita ser plantados y promitentes de otorgar ricos frutos.

Si consideramos los antecedentes expuestos, cabe a su vez tener en cuenta que, para el desarrollo de la propia cultura, se hace necesaria una integración del “*ser* de la técnica”¹⁵, pues éste podría ayudar a descubrir lo que somos, cuestión que nos permite vislumbrar un punto de partida. Entonces nosotros, entendiéndonos como afectos a necesidades, capacidades y vínculos, nos desarrollamos en contextos establecidos, pero no por ello fijos, por lo cual, el ser de la técnica puede definirnos como “seres humanos que *habitan*”. En otros términos vida que, para apropiarse de su identidad, debe desarrollarse, comprenderse y complementarse con su *estar*. Éste descubrirse nos señala la ubicación del espacio vital en el que nos desenvolvemos, es decir, nos orienta y nos otorga sentido en nuestro hábitat.

Dicha instancia geocultural, para Kusch, se abre al universo simbólico de la interrelación entre la totalidad y la parte, aspecto que lo expresa de la siguiente manera: “...*Me llamó la atención en el trato de los brujos*

15 Siguiendo el contexto o ubicación bibliográfica del presente trabajo, entiéndase a éste *ser* como Kusch lo expresa: “... *lo dado ante los ojos...*”; aquello que se “*inmoviliza para sujetar, para reiterar...*”, pues “...*la técnica implica una puesta en práctica de lo que se espera*” de ahí entonces, ser de la técnica. Cf. *Geocultura del hombre americano*, pp. 10ss.

aymarás o yatiris el término waliqiwa con que suelen acompañar constantemente su quehacer... ese estar bien se refiere a algo más profundo que hace referencia a una totalidad, un equivalente que refiere al -estar del ser existente...- Lo que está bien apunta a un estado, a la costumbre, a lo establecido... al bien respaldado por la habitualidad y esto a un -modo de estar en el mundo-, como domicilio.”¹⁶

Se podría proponer entonces que la integración que se interpreta de la propuesta kuscheana en el texto en cuestión, nos hablaría de un “modo de habitar” particular y propio, tal como nos sugiere una “ontología” cuya naturaleza la hace atemporal e inespacial, y por lo mismo, puede llevarnos hacia una pregunta totalizante y sustancialmente, no excluyente de la particularidad.

Estos aspectos, nuestro autor los alude al “lenguaje”, destacando la riqueza que éste envuelve en cuanto dice, incluso en el silencio, esto como queriendo abrir el horizonte simbólico con el que interactuamos los seres humanos, en el diario vivir¹⁷. En concreto, los momentos significativos para Kusch son el fundamento del existir mismo que se descifran en el “lenguaje ontológico” que va más allá del desarrollo de una lingüística reguladora o normativa.

En otros términos, sería que el lenguaje no es comprensible sino desde el habla misma, “... *A partir de aquí recién se comprende al indígena, y quizá a nosotros mismos en América...*”¹⁸, esto en cuanto la perspectiva, la manera de ver la vida; en otros términos la conciencia mítica trataría de una conciencia en su totalidad que compenetra al indígena y lo mueve en su cotidianidad, tal como la conciencia positivista, científicista o calculista-mercantil puede mover al occidente neoliberal en su totalidad y, por ende, todo gira en torno a esta conciencia.

Por su revés y, apelando a nuestro cotidiano, América Latina, si bien se deja llevar por los vientos occidentalistas, está impregnada de horizonte simbólico, ¿cuántas veces justificamos nuestra “mala suerte”, achacándosela a algún elemento superior externo que “está en medio” de nosotros y se niega a que logremos los objetivos anhelados? De ahí que “... *El símbolo... respecto al mito, no sólo da que pensar sino que también da que*

16 Kusch Rodolfo; *Geocultura del hombre americano*; p. 164.

17 Cuando hablo de “fuentes de apertura”, me refiero a las llamadas “situaciones límites”, tales como el nacimiento de un hijo o la muerte de un ser querido por ejemplo, las cuales por lo general, provocan una consideración distinta y singular de la realidad cotidiana.

18 Kusch Rodolfo; *Geocultura del hombre americano*; p. 166.

*ser, en cuanto provee de totalidad...*¹⁹, cuestión que para el indígena, pareciera no trata de un reniego de lo sagrado, sino al contrario, pues esa es su referencia totalizadora y no segmentada ni regularizada, pues no comprende un orden lógico-racional, en cuanto simplemente se dice sin preámbulos formales.

Estos aspectos, nos invitan a suponer que “antes de una lingüística”, debiese darse “un decir”, o sea, lo que Kusch define como una ontología del lenguaje, pues el autor destaca que ella nos otorga una pregunta totalizante del existir mismo, sin límites de tiempo o espacio o de normas que la regulen y la determinen. Entonces, se torna en algo así como la inspiración artística, espontánea y pura de reglamentos, llena de horizonte simbólico y capaz de estremecer no tan solo a contemporáneos, sino a la humanidad que se envuelve en ese juego, por lo cual, no suprime ninguna raíz cultural, no la anula, pues, más bien la favorece y hasta la inspira y le fija su domicilio en el mundo.

Esto nos sugiere que la cultura no vale simplemente por ser creación de los individuos, en función de ciertas obras. Más bien, la comunidad es quien absorbería la cultura como una especial significación por la que se manifiesta a sí misma su autenticidad de existir, al modo de un decir-se.

Esto, emergería de una indigencia del existir mismo, la cual, no se sostiene ni se ostenta en lo superficial del “querer ser alguien”, para llenarse a sí mismo con la ostentación de títulos y propiedades, sino que se mantiene y se mueve en la procura de encontrar sentido a la propia vida en el existir cotidiano, superando lo superficial, aunque sin dejar de considerarlo.

En otros términos, busca arraigo que recae necesariamente en la autenticidad, cuestión que para Kusch se relaciona con la liberación. En tanto que dicha autenticidad se vincularía con el reconocimiento de las contraposiciones de la cultura burguesa (técnica) y popular (mito) y con la necesidad de abrirse a una integración totalizadora. En definitiva, la indigencia se nos perfila como un “modo de habitar”, un ethos del “estar siendo”, aquí y ahora, como estructura existencial que nos lleva a una decisión cultural americana liberadora, en cuanto cosmovisión, horizonte vivencial en el cual no cabe particularizar entre lo erótico, lo religioso, lo político o lo religioso..., pues trata de un habla original que engloba el vivir mismo.

19 Kusch Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*; p. 166

No caben las exclusiones ni las marginaciones, sino como se ha señalado, el reconocimiento y la integración totalizadora... se trata del “estar anterior al ser”, ámbito preóntico que se torna significativo en el diario vivir, como aquel cuidado intrínseco que nos orienta desde lo más profundo de nosotros mismos hacia lo que favorece la subsistencia, cuestión que dista de la acumulación de objetos.

Kusch en el Debate Latinoamericano

Llamar latinoamericanista a Kusch, creo que resulta mezquino, por cuanto el autor nos hace una permanente invitación a comenzar un reconocimiento de la “indigencia del existir”, no como algo ajeno, sino a partir de la propia realidad humana, con todo lo que ésta comprende. Podríamos interpretarlo que más allá de latinoamericanos, pertenecemos a la tierra como totalidad, es decir, -somos del mundo-. Sin embargo, lo que señalo, me parece aún extensible y difuso en el sentido de distinguir nuestra realidad, o sea, la particularidad que caracteriza la propiedad de sentir, de manifestar, de integrar la identidad latinoamericana y no, precisamente, la europea, la angloamericana o la asiática.

A simple vista, el primer gran complemento entre Kusch, Salazar Bondy y Zea, es que los tres escriben situados contextualmente, es decir, ubicados en un lugar, en un tiempo, en una historia, en una cultura... que no es otra que América Latina en relación con otros contextos y realidades.

Temáticamente, mientras Salazar propone, casi denunciando, la inautenticidad filosófica latinoamericana, producto de la alienación de sus exponentes por la influencia, básicamente europea; Zea, apela a una asimilación filosófica en Latinoamérica del pensamiento extranjero, pues señala que hay un reconocimiento de la inautenticidad original, situación por la cual, surge una filosofía que tomando lo externo, lo adecua a la realidad contingente y cotidiana de estas latitudes, acorde a su necesidad y demanda. Kusch, por su parte, parece no desdeñar ninguno de los dos postulados en debate, sino que más bien los integra.

La aseveración hecha en el párrafo anterior, se sustenta en el ánimo de nuestro autor de no dejar, bajo ningún término, de comenzar desde el reconocimiento de la condición latinoamericana y asumirla como propia y distintiva de otras realidades. Esto, con el fin de poder abrirse a las

condiciones identitarias que conformarían nuestra cultura, situación que implicaría un compromiso, es decir, -una decisión por lo americano-.

Dicha condición se nos otorga como algo prácticamente ineludible, pues “la semilla” para cultivar lo americano seríamos, como posibilidad y, no somos como afirmación nosotros mismos. Entonces, nos debemos a una decisión por lo nuestro, por esta realidad que nos envuelve y nos exige un compromiso con la tierra, en cuanto sustento y fundamento arraigante. Tal compromiso implica hacerlo desde lo profundo de nuestra autenticidad, pues Kusch nos advierte que, cuando nos orientamos por la vida en la frecuencia del “querer ser alguien” en el marco social, vivimos en un “ser pretendido”, en el sentido de que nuestro pensamiento y modo de vivir se centran básicamente en lo externo.

La sociedad de consumo así lo exige, ella siempre en vías de desarrollo... ¿Y cuando lo alcancemos qué vendrá? ¿Tiene algún sentido el sueño progresista en Latinoamérica, cuando sus aspiraciones se rigen bajo los cánones de las esferas dominantes, al modo de una permanente copia, ficticia y mentirosa?, y si no tiene sentido en nuestra frecuencia ab-origene, ¿Ante qué exigencias debemos ampararnos?

Me da la impresión que nuestro corazón puede orientarnos, pues nos invita a no tener miedo, nos advierte y nos llama permanentemente a la confrontación de los valores de la globalización capitalista vigentes en el mundo, centrados en la apariencia, en la objetivación incluso del ser humano. Dicha objetivación, sin duda es la que conlleva a la loca carrera de la producción desenfrenada y al consumo exacerbado, aspectos bajo los cuales, nosotros, nos hemos dejado llevar, quizás con ánimo de abrazar aquello que nos identifica en lo profundo, en lo auténtico, pero al fin y al cabo engañados por esta propuesta cultural foránea. Necesitamos valorar y fomentar el cultivo de lo nuestro.

Desde dichos aspectos, bien vale la pena la pena la desalienación y la desenajenación tomando los términos utilizados por Salazar Bondy²⁰. Esto es: asumiendo lo propio, lo cual dista de la copia y por ende de la dependencia y del dominio. Entonces Kusch, nos sugiere el “estar”, pero no como algo que surja en un abrir y cerrar de ojos, sino como un proceso que comienza considerando a la cultura, ya no como un objeto utilizable, más bien como “estrategia para vivir en un lugar y en un tiempo” que nos permita tomar las raíces de América Latina como punto de partida.

20 Cf. Salazar Bondy Augusto; *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, pp. 84 y 85.

Tal planteamiento kuscheano, no implica rechazar de lleno los aportes de la cultura o del pensamiento foráneo. Va más allá, pues, nos invita a rescatar y valorar nuestra condición geocultural. Entender esto, comprende la insistencia permanente de Kusch para que busquemos formas propias de filosofar, formas propias de pensamiento como búsqueda de sentido, lo cual a mi entender integra una suerte de asimilación.²¹

Lo que se indica confiere una vinculación con el legado filosófico de Leopoldo Zea²², quien, si bien asume la existencia de una inautenticidad, sostiene que ello no impediría abrirse a lo foráneo como asimilación. Esto mantiene como horizonte la consideración que la filosofía misma tiene su inicio en Europa y como es un ejercicio humano, es perfectamente asimilable por cualquier sujeto cultural. Además, Kusch mismo hace mención constante en su texto de filósofos y otros autores europeos (Aristóteles, Kant, Carnap, Heidegger, Foucault, entre otros), de quienes si bien, mantiene distancia, también los integra utilizándolos incluso como ejemplo para ilustrar y completar sus propuestas.²³

Con respecto a las propuestas de Rodolfo Kusch en la “Geocultura del hombre americano”, me surge una interrogante ¿Es realizable su proyecto?

Siguiendo su propuesta geocultural, las posturas culturales cívico-burguesas y la popular-marginal serían inconciliables, por lo que en primera instancia pareciera que no sería realizable el proyecto trazado por Kusch; además, a dicho aspecto se le sumaría el elemento de la globalización a la que se adscribe el sistema comercial y tecnocrático imperante. No obstante estos dos elementos, es posible rescatar uno que nuestro autor nos presenta tajante frente a dicho asunto, pues dice que *“ Toda cultura tiene en sí misma una alta cuota de universalidad...”*²⁴. Una cultura contiene en sí, una amplia gama de manifestaciones que sostienen la base creativa del pueblo, su tradición, sus costumbres, su cosmovisión; situación por la que se hace singular, distinta de otras culturas y significativa especialmente para quien la asimila intrínsecamente.

21 Cabe, en este caso, considerar –asimilación- como “comparar, asemejar”.

22 Zea Leopoldo; *La filosofía americana como filosofía sin más*; p. 30ss.

23 Conf. Kusch, Rodolfo; *Geocultura del hombre americano*; pp. 153-154: tb. p. 179.- por mencionar algunos, ya que en el texto se hacen bastante frecuentes. Al respecto, Kusch valora e insta, además, a la “antropología” que también resulta ser foránea, en tanto va más allá de los lindes urbanos centralizados con su “estudio de los grupos humanos”, especialmente en lo que refiere a la “investigación de campo”; acorde a este comentario se puede confrontar en p. 204ss y p. 221ss del texto antes aludido.

24 *Ibid.*; p. 218.

Sin embargo, considerando la universalidad propuesta por Kusch, comienza en las coincidencias con las que uno mismo se va encontrando al realizar el intercambio con una cultura que no es la propia, cuestión que permite extender nuestra cosmovisión a la del otro, incluso como una posibilidad de hacer fluir un diálogo intercultural que anexe y una. Desde ahí, no cabe considerar una “cultura como objeto” analizable, medible o acomodable a intereses obtusos, sino más bien cabe tomar a la “cultura como decisión” por lo propio particular, extensible a la universalidad. En este caso, Latinoamérica nos presiona siempre y por lo mismo, ¿Podemos negar nuestra realidad?

Sí, podemos negarla. Sí, podemos vivir de acuerdo a las imposiciones de culturas extrañas y de intereses creados para establecer tal imposición. ¿Acaso, la globalización tecnocrática y el sistema neoliberal de comercio no son imposiciones?

Entonces, al negar nuestra realidad latinoamericana y al considerar a la cultura como algo externo, es decir, que nos viene de afuera, como aplicación de mero uso y consumo y, por ende, -una cultura no asumida como decisión-, como algo propio, como nuestra identidad a partir del arraigo en nuestras raíces, “no vivimos auténticamente”, sino que nos mantenemos alienados, siendo y queriendo ser “otros”.

De acuerdo a lo indicado en el párrafo anterior, importante resulta el hecho de que no podemos negar que tal condición requiere de un -proceso-, de un camino imposible de evadir, pues el ser humano en la relación con su identidad, requiere de cierta madurez y, ella no viene ni surge como algo casual, hay un recorrido previo que se acompaña de experiencias vitales, las cuales implican un re-conocerse, pero no como un simple objeto, sino como un ser humano ligado y empapado de cultura, pues somos hacedores de la cultura que nos distingue y orienta (somos la semilla).

De tal modo, la “objetivación de la cultura” trataría de su cosificación, la cual no otorgaría un sentido al ser humano y por lo tanto, no tendría un significado identitario. Ello, en cuanto sólo se le utiliza, se le produce y se le consume sin comprometerse con ella. O bien, si se toma parte de la cultura, se hace desde lo ajeno, es decir, nunca como algo propio y, por lo mismo, se le menosprecia, se le rechaza. En otros términos podemos interpretar que, para Kusch resulta necesario, involucrarse, ¿De qué se trata esto?

Cuando mencionamos el involucrarse, lo hacemos considerando la frecuencia de un proceso de maduración, antes señalado, cuestión que

debiera implicar, siguiendo a Kusch, un punto de partida²⁵. Nos referimos a la propia realidad sea marginal, popular, cívica, burguesa, alienada, desalineada, en concreto latinoamericana, humana y básicamente auténtica. Situación existencial que se enriquece y se forja en el -estar siendo-geoculturalmente arraigado.

Se puede decir que hablamos entonces de un “ethos griego” en cuanto modo de ser propio, que iría en conjunción con el (mor-moris) latino, es decir con la morada. El modo de ser nuestro se daría bajo la orientación que nos permite “nuestra casa”, es decir, nuestra geografía y más aún, “nuestra geocultura”. Todo lo anterior, siguiendo la relación donde una ética es a una moral, como una moral es a una ética, es decir, como un modo de ser es a una morada, ésta es a un modo de ser.

Si la ética se entiende como una reflexión de la moral cotidiana y arraigada, la praxis iría de la mano en la conjunción de la reflexión y de la acción. Esta unión, de acuerdo con lo señalado por Kusch, debiese otorgarse, o bien, realizarse desde la indigencia de lo popular y de lo indígena, pero claro está, la indigencia kuschiana no trata de la utopía: “seamos todos pobres y rechazemos las riquezas”, sino más bien, es reconocer que nuestra cultura y nuestra identidad se enriquecen en relación con el otro, con los otros y que el campesino como el indígena, en su simpleza, tienen tanto o más que decir que el ingeniero o que el profesor y que cualquier profesional o académico; y en su pobreza dependiente y comunitaria, tienen tanto o más que decir que el potentado independiente e individualista.

Tales aspectos sugieren “aperturas de respeto recíproco”, de reconocimiento, de aceptación, de integración, de diálogo al modo como nos lo plantea Hans Georg Gadamer, a saber *“... el diálogo no impone la opinión de uno contra la del otro ni agrega la opinión de uno a la del otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social. Lo que es justo y se considera tal, reclama de suyo la coincidencia que se alcanza en la comprensión recíproca de las personas...”*²⁶

25 Kusch Rodolfo; *Geocultura del hombre americano*; p. 164.

26 Gadamer Hans George; *Verdad y método II*; pp. 184 y 185.

Lo anterior me hace suponer que iría en la frecuencia de lo que menciona Kusch, referente a gobernar mejor nuestras ciudades, pensando y apostando por una liberación, en el sentido de “ponerse en el lugar del aymará”, esto es, reconociendo y defendiendo nuestra cultura, cuidándola y fomentándola y, no por ello, desechando las foráneas, sea de grupos étnicos, sea de otros países o lugares.

En realidad, con gobernar mejor, Kusch nos pide ocupar el criterio lingüístico de la irremediable extinción otorgado a los aymarás, en nosotros mismos, esto por el hecho que los factores de globalización mercantilista se nos están imponiendo cada vez con mayor fuerza. En concreto, no sabemos si a nosotros los latinoamericanos, con el tiempo nos pasará lo que se cree pasará con los aymarás... Por lo cual, el problema de los aymarás, es un problema nuestro también²⁷ (Es probable que con la tendencia hacia lo anglolingüístico, en el futuro nuestras lenguas castellana, portuguesa u otra, estén tan desvaloradas que ya, casi no se ocupen en el cotidiano, como ha acontecido con la lengua aymará, el mapudungún y otras lenguas originarias).

Para finalizar quiero señalar la necesaria confianza en el ser humano, en nosotros mismos, en nuestra tierra: América Latina que nos une conjugando nuestras similitudes y nuestras diferencias, y desde ahí, mientras el hombre sea hombre en conjunción con su hermano, siempre habrá una esperanza y siempre habrá algo que agregar en pos de nuestra humanización, de nuestra humanidad... de la naturaleza que nos grita desde la profundidad de las entrañas... .

Creo que es necesario, absolutamente necesario, ponerse los pies descalzos del popular, es decir, del indígena, del campesino, del marginal, del obrero de nuestras urbes y caminar en pos del arado que nos permita surcar la tierra para que podamos sembrar, ya no la semilla de otros, sino la nuestra, la de Latinoamérica, la propia, la auténtica... la que no podemos negar aunque nos evadamos “... el pueblo americano nos presiona siempre. Es la característica de América.”²⁸

27 Kusch Rodolfo; *Geocultura del hombre americano*; p. 157ss.

28 *Ibid*; p. 219.

Culturas e interculturalidad en el contexto de mundialización

Dina V.Picotti C.*

En los pueblos originarios o indígenas se insertaron otras culturas a través del proceso de conquista y colonización ibéricas, la esclavitud negroafricana y la inmigración europea y asiática y, en las últimas décadas, también africana. Encarar este fenómeno permite asumir el hecho de la interculturalidad que nos constituye y que reclama un adecuado planteo teórico-práctico para la comprensión y el despliegue de nuestros países.

Entendemos por 'culturas', formas de vida, experiencias y configuraciones de humanidad, es decir, de habitación de un mundo. Entre éstas se registra el fenómeno de las migraciones y de los desplazamientos forzados, como en el caso de la esclavitud negroafricana, produciéndose la situación de 'diáspora' con respecto a la matriz cultural originaria.

Se ha hablado de 'diáspora' para el caso singular de las comunidades judías establecidas fuera de Palestina, que, sin embargo, conservan y practican la pertenencia a su historia y cultura, y también para el caso de las culturas africanas subsaharianas, desplazadas por la esclavitud de sus lugares de origen, y que, sin embargo, han podido continuar recreándose a partir de su acervo; se podría extender la denominación a todos los casos de migración, en tanto mantengan lo esencial de sus respectivas tradiciones, como también a la situación peregrinante de los 'gitanos', desde que salieron probablemente de

* Universidad Nacional de Gral.Sarmiento, Argentina

India en el s. X, por razones no bastante aclaradas, y se difundieron por todo el mundo. Un segundo sentido de diáspora podría aplicarse en América al caso concreto de dispersión de las culturas indígenas, que a pesar de permanecer de algún modo en su lugar aborigen, sin embargo fueron marginadas a partir de la conquista y colonización y siguen siéndolo, en tanto les fue reducido y a veces desplazado el ámbito geográfico que ocupaban y los correspondientes medios de vida y despliegue cultural, siendo privadas de la normalidad y plenitud de sus posibilidades en la convivencia con los demás grupos en nuestros respectivos países.

Siguen operando sin embargo como matrices culturales, generadoras de una forma de vida, aunque en interacción entre sí y en determinadas situaciones concretas. Tal interacción se produce hoy en medio de la reconfiguración de las sociedades contemporáneas como efecto de un proceso de globalización de la tecnología y la economía y de mundialización de la cultura. Por una parte se consolida una matriz civilizatoria, la modernidad-mundo, que en cada país se actualiza y diversifica en función de su historia particular, lo que significa que la mundialización-globalización es a la vez una y diversa; por otra el proceso de mundialización de la cultura no implica necesariamente el aniquilamiento de las otras manifestaciones culturales, sino más bien convive y se alimenta de ellas¹.

Los cambios acelerados y profundos que se viven en todos los aspectos tienen importantes consecuencias. Una de ellas concierne al estado-nación: la modernidad mundo supera las fronteras nacionales, y si bien aquél no desaparece pierde mucho de su autonomía: en primer lugar política, porque parte sustantiva del poder es ejercido por fuerzas transnacionales, que restringen y redefinen en este contexto la soberanía nacional; también disminuye su autonomía cultural: el estado-nación, como entidad no sólo político-administrativa sino instancia productora de sentido, de algún modo concilió los intereses de los diversos grupos y definió una identidad nacional como hegemónica frente a otras alternativas, pero en la medida en que la modernidad-mundo se extiende y radicaliza, acelerando el descentramiento y la individuación, la unidad nacional retrocede, otras instancias identitarias, como etnias, culturas populares, identidades sociales, producen sentido y afirman cada una su idiosincrasia de manera concurrente o complementaria. La

1 Como observa acertadamente Renato Ortiz, *Mundialización y cultura*, Buenos Aires, Alianza, 1997.

globalización afecta también la relación entre cultura y espacio: si antes la cultura estuvo siempre enraizada en el medio físico que la contenía, en áreas geográficas bien determinadas en las que se manifestaban las identidades culturales de cada pueblo, por lo que se instauraba un nosotros como fuente permanente de referencia, frente a un ellos situado fuera de sus fronteras, se quiebra ahora esta relación aunque sin anularse, se produce desterritorialización, desenraizamiento, en el plano de la producción de bienes culturales en tanto se erige una fábrica global, de la tecnología en los medios masivos de comunicación y de la cultura a través de imaginarios colectivos transnacionales; se crea una espacialidad desvinculada de modo inmediato del medio físico pero se complementa con un movimiento de reterritorialización como lugar de interacción entre individuos, por ej. los estilos de vida mundializados entre los jóvenes; surgen nuevas fronteras que redefinen las anteriores.

El proceso de globalización implica entonces un movimiento de integración diferenciada en diversos sentidos, que no son equivalentes sino es preciso discernir. Por una parte se trata de formaciones sociales diferenciadas, como pueblos indígenas, etnias, civilizaciones, naciones, etc. constituyendo cada una un tipo diferente de organización y de estructura social, que no son anacronismos, mero vestigio, testimonio de atraso o barbarie, sino están insertas en la actualidad, en las relaciones de fuerzas que las determinan, entrelazándose en el presente tiempos no coetáneos; en el caso de los pueblos originarios, cada unidad étnica posee una centralidad que se articula en torno a un eje propio, por lo que reviste importancia la cuestión de la tierra, perderla sería desarraigarse, y tendrá que ser defendida de la expansión de las fronteras, sean nacionales o mundiales; mientras que no es el caso de culturas advenidas, como el de las negroafricanas, las gitanas o, en general, las inmigrantes, que se definen por su acervo cultural. En otro sentido se trata de una diferenciación intrínseca a la modernidad-mundo: los individuos, los movimientos femenino, homosexual, negro, identitarios diversos, que por lo menos en parte son resultado de los ideales y de la organización interna de las sociedades modernas. A su vez, tales diferencias no son comprensibles aisladamente, son producidas socialmente y son portadoras de sentido simbólico e histórico, están por lo tanto sumergidas en la materialidad de los intereses y de los conflictos sociales, su diversidad se manifiesta en una situación concreta, participan de un pluralismo jerarquizado administrado por las instancias dominantes, en una no disimulable asimetría entre países, clases sociales y etnias, con una clara tendencia a la

concentración, como se advierte en las organizaciones transnacionales que monopolizan sectores enteros en el área cultural².

Todos estos cambios implican repensar los conceptos que poseemos, reconstruir la inteligibilidad y racionalidad, no sólo con respecto a las Ciencias Sociales, que habiéndose institucionalizado a fines del s. XIX , en un momento en que el principio de la nación se afirmaba con toda su fuerza, acuñaron conceptos como los de ‘clases sociales’, ‘estado’, ‘partidos políticos’, ‘cultura’, ‘identidad’ en relación con las realidades nacionales, ni tampoco sólo con respecto a la racionalidad moderna, sino a la misma idea de una lógica normativa, que a pesar de su variedad interna, ha significado el aspecto epistémico de un dominio civilizatorio, aún cuando se declare en su etapa posmoderna la crisis o caída de categorías y relatos metafísicos. Puesto que ante la actual vigencia de pluralidad de paradigmas, estilos, culturas, centros históricos, identidades, queda un mero relativismo sin sentido cuando no se sabe a través de una hermenéutica de vía larga instruirse en tal diversidad para construir desde ella la inteligibilidad y racionalidad, actitudes, categorías, modo de pensar... Se trata de una actitud ética de reconocimiento de lo que es, de discernimiento y asunción de modos de realidad y experiencias humanas que se están manifestando, se trata, en fin, de un desafío intercultural teórico y práctico, por cuanto está destinado a reconfigurar también nuestras instituciones y con ellas las políticas nacionales e internacionales, a fin de que estos sujetos históricos no se vean reducidos a meros objetos de estudio y por lo tanto anulados, sino que sean asumidos como actores, protagonistas de la organización socio-política y de un orden mundial ecuménico, es decir, resultado de un diálogo de pueblos. Esto que parece utópico, es sin embargo la única respuesta acorde a la historia real, que es la constituida por todos.

El fenómeno contemporáneo de emergencia de identidades sociales

En medio de un proceso de sistematización total operado por las tecnociencias en su último estadio informático, se produce también la emergencia de identidades sociales de todo tipo reclamando sus derechos ante una economía excluyente que opera por encima de estados, consecuentemente debilitados, y que al no saber reconfigurarse

2 Renato Ortiz, op.cit.

a partir de todo el cuerpo comunitario, tampoco logran responder a sus exigencias ni erigir una democracia participativa. Surge entonces y se intensifica el impulso de tales identidades de agruparse para hacer llegar con fuerza sus propuestas o intentar sus propias soluciones. Entre ellas, las identidades culturales ya tradicionalmente marginadas como los pueblos originarios, los afroamericanos y los gitanos, han constituido organizaciones nacionales, interamericanas e internacionales para hacer escuchar su voz ante los gobiernos, tales como el Parlamento de pueblos negros que acaba de establecerse en América Central; la reunión interamericana de pueblos indígenas que estará representada en la III Cumbre de Pueblos y en la reunión de presidentes de la IV Cumbre de las Américas, que tendrán lugar en noviembre en Mar del Plata, Argentina; la próxima reunión de pueblos gitanos en México, reclamando el reconocimiento de sus derechos políticos, económicos y culturales, ser sujeto y no objeto de la política, ser asumidos como coprotagonistas en la construcción de los países y del mundo. Otro ejemplo lo constituye el creciente y repetido Foro Social de Porto Alegre, presentando planteos teóricos y prácticos alternativos en todos los ámbitos, como reacción ante un pretendido pensamiento único y un sistema que se orienta unívocamente al dominio y la acumulación, contradiciendo el sentido de la historia humana, que sólo puede emanar de la convivencia de sus pueblos, aportador cada uno de una experiencia insustituible de humanidad, en relación habitante y no dominadora, recuperando la interrelación de los vivientes.

Un planteo intercultural

Ante la fuerte experiencia de pérdida de ser y sentido a través de la manipulación y exclusión, se trata de remontar hacia la dimensión originaria de lo que acaece; de ubicar en ella en tanto humanos al cuidado de lo que es, el punto de partida del pensar. Se transforma entonces la relación sujeto-objeto que opera en la racionalidad filosófico-científico-técnica en una relación de sujeto a sujeto, de coprotagonismo; la lógica que opera normativamente, en una interlógica que va configurando su inteligibilidad y racionalidad en el diálogo entre los diferentes protagonistas, aportadores de sus propias experiencias humanas en forma y contenido. Ello implica, respondiendo a la ineludible experiencia de pluralidad y cambio, que desveló a la filosofía desde sus inicios y nunca pudo ser realmente asumida desde su lógica de la identidad, una dimensión eventual de ser

y configurativa de verdad, que trasciende tanto a la metafísica como a los relativismos historicistas³

En el ámbito cultural ello significa por ej. un viraje importante en la gestión cultural y en la educación, desde los modelos vigentes a los que han de configurarse a partir de la propia constitución histórico-cultural, para su reconocimiento y despliegue, en el espacio de juego internacional. Pensemos en algo tan significativo como nuestra pluralidad de lenguas, testimonio de la diversidad de pueblos que nos conforman: la marginación de las mismas bajo el predominio de una así llamada lengua nacional, entre nosotros el castellano o el portugués; significa por una parte su irremisible descuido y pérdida, con las culturas o formas de vida que representan, y por otra la consiguiente mutilación de nuestro imaginario al ser privado de tales aperturas de mundo y su depotenciación para prestar las respuestas adecuadas que las necesidades actuales reclaman. El desconocimiento de la complejidad y diversidad de la propia historia, reducida a algunos aspectos o épocas y no vista desde sus protagonistas, hace que se perpetúe una perspectiva colonial, y por lo tanto se siga ignorando las propias realidades e impidiendo sus posibilidades de despliegue. La falta de ajuste de nuestras instituciones -que todavía obedecen a modelos adoptados- a la forma de vida y exigencias de todo el cuerpo comunitario, a través de la propuesta y participación activa del mismo, hace que las políticas se debatan entre la ineficacia partidaria, que se juega en un plano meramente derivado, los riesgos del personalismo conductor, la desilusión y apatía ciudadana o los riesgos de violencia o anarquía.

El llevarlo a la práctica requiere el discernimiento y la decisión de gobernantes y ciudadanos -puesto que todos tenemos algo que cumplir en las diferentes instituciones o ámbitos de la vida comunitaria-, de los singulares estados y de una política regional que reúna el poder necesario, sobre todo si se tiene en cuenta que a pesar de la diversidad pertenecemos a un mismo proceso histórico. Como toda relación humana, la cultural y pedagógica sólo es posible en relación de otredad, en la que cada parte aporta lo suyo y acoge a la otra, en este caso la realidad que presenta el educando, la población, para que pueda desplegarse desde sus propias posibilidades en el espacio de juego dado.

3 Tal como se observa en la crítica de la ciencia histórica y aún en una hermenéutica crítica, Paul Ricoeur, *Le mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Ed. du Seuil, 2000.

Movimentos Migratórios e a constituição da Latino-América a partir de um olhar

Neusa Vaz e Silva*

“Se tu não crês em teu povo, se não o amas, nem esperas nem sofres,
nem gozas com teu povo não alcançarás a traduzi-lo nunca”.

Atahualpa Yupanqui

Os fenômenos migratórios são tão antigos como a espécie humana. As correntes migratórias carregam consigo características políticas, econômicas, culturais. Se no início dos tempos as causas desses movimentos foram de ordem natural, na modernidade e ainda nos dias de hoje as causas são, preponderantemente, de ordem social e dadas de forma violenta: perseguições políticas, religiosas, motivos de ordem econômico, expulsão por invasores¹.

Na história ocidental moderna não são poucas as pessoas que voluntariamente ou mais freqüentemente de maneira forçada afastam-se de seus lugares de origem, de seus países. Exílios ocorrem por questões ideológicas de cunho político, exílios por dominações escravagistas ou exílios voluntários em busca de condições de vida mais humanas. Situações

* Membro da ASAFTI. Doutoranda em Filosofia Iberoamericana na UCA/El Salvador/CA Setembro/2005, vivendo em certa maneira um auto-exílio voluntário.

1 Caso concreto vivido pelas nações ameríndias na América que conseguiram sobreviver aos massacres europeus.

as mais diversas têm como determinantes questões de poder, de domínio, de injustiças sociais, mantém os povos em constante êxodo.²

Nossa América constituiu-se, fundamentalmente, a partir de movimentos migratórios: ameríndia por natureza, mas transformada em luso-espanhola, a partir da modernidade ocidental³. Africana, em consequência da racionalidade dominante na Europa moderna. Racionalidade que privilegiava os ditos “iguais”, favorecidos pela política do poder e princípios que consolidavam a cultura ocidental europeia como a portadora do “ser” e, portanto, com justificativa “ontológica”, para impor seu domínio aos demais povos. Racionalidade que justificava arrancar populações inteiras de sua terra e exportá-los na condição de escravos.⁴

Nossa América Latina constituiu-se por povos com uma etnia heterogênea, denominada por muitos como “mestiça”. Afora as etnias formadoras da matriz étnica dos países latino-americanos, seguiram-se as migrações italianas, alemãs, francesas, polonesas, asiáticas, judaicas, entre outras, fator que faz com que sejamos povos em constante mutação étnica.

Os movimentos migratórios que se seguiram à constituição dos Estados americanos foram migrações dirigidas, resultantes, na sua maioria, de acordos políticos ou econômicos atendendo a interesses desenvolvimentistas e também étnicos, como no caso do Brasil, que durante o II reinado estimulou a vinda de contingentes populacionais europeus com o intuito de “branquear” a população, uma vez que o longo período escravagista imposto à África, resultou em uma miscigenação que “manchava” a imagem imperial brasileira da época.⁵

Esses povos adaptaram-se à nova terra, internalizaram, livre ou forçadamente novos valores, participaram e ainda participam da formação política, cultural e espiritual de nossas nações latino-americanas, mantendo

2 “Alguém observou, com razão, que os movimentos de população costumam fazer-se, geralmente, de leste a oeste, ou seja, em direção oposta ao movimento de rotação da terra, atribuindo-se ao tropismo”. Conforme citação de Louis Dollot em sua obra *Las Migraciones Humanas*, Barcelona, Oikos-Tau, 1971.

3 Em 1493, o papa Alejandro VI, com a famosa *Bula Inter Caetera*, divide o Novo Mundo entre espanhóis e portugueses.

4 Praticaram esse barbarismo os hispano portugueses, os holandeses, e os ingleses, estes conseguiram através de tratado o monopólio do transporte. Três séculos de “holocausto” a um povo.

5 Ainda nos dias atuais é motivo de um doloroso problema de coexistência racial.

no entanto, ainda latente em suas mentes e corações, suas ancestralidades, fazendo com que nossa cultura expresse-se com características heterogêneas.

Enrique Dussel⁶ cita Alberdi um pensador argentino que afirmou ser um dos aspectos marcantes em nosso continente latino, o fato de sermos constituídos por sociedades de agregação, mais do que integração. Cada um se encontra enclausurado no meio de sua ação.

Dentro dessas circunstancialidades, nossa identidade foi se firmando, não mais como ibérica mas ibero-afro-americana, especialmente no Brasil, e em alguns países do Caribe, e ibero-ameríndia nas regiões andinas, fundamentalmente, com predominância, é evidente, de descendentes de espanhóis e portugueses expressa na língua e em tradições especialmente de cunho religioso. Mas os valores culturais e espirituais, tais como a religião, a literatura, a estrutura do pensar continuavam vindo do além mar. Toda rica tradição dos povos originários, sua sabedoria milenar, sua alta tecnologia em termos de engenharia, meteorologia, agricultura, medicina, seus mitos, foram quase totalmente dizimados. Suas culturas, especialmente a língua⁷, com algumas exceções,⁸ não foram consideradas na estrutura constitucional dos Estados latino-americanos. Formou-se uma população esteticamente fascinante pela heterogeneidade étnica, mas ao mesmo tempo silenciosa e calada, e em grande medida insegura e frágil quanto à opção e adesão a valores. Um povo que ainda se interroga: quem somos nós, qual a nossa identidade, pois que aculturados pelos valores da Ilustração moderna europeia imposta, buscam o idêntico, o uno, um elemento totalizador como fundamental, essencial para ser.

Nosso continente, dominado por estrangeiros, os impérios ibéricos, e a partir da sua história e dos seus valores que nos obrigaram a internalizar, história estranha à realidade do nosso povo originário, e que acabou instituindo uma outra identidade a este continente, foi se constituindo como América, dentro da cultura moderna, assimilando a Ilustração e os valores da cristandade ocidental.

6 Em sua obra E. Dussel, *América Latina Dependencia y Liberación*, publicada pelo Editorial Cambeiro, Buenos Aires em 1973.

7 Que é o elemento substantivo que não podemos negar e renunciar que reforça os elementos empíricos nos quais está inserido o nosso mundo de vida.

8 Paraguai, Bolívia e Peru.

A vinda de exilados, em meados do século XX, especialmente para os países de fala castelhana, em certa medida, colaboraram para a descoberta da estrutura de nossa consciência como nações, como realidade sócio-cultural e acerca da nossa aculturação espiritual então vivida. Esses movimentos migratórios, provenientes a partir do momento em que a Europa caída, vítima de sua própria racionalidade, motivou a migração de muitos de seus intelectuais que para cá acorreram, na grande maioria, em virtude de perseguição institucional em seus países, outros vítimas de exclusões étnicas.

A difusão dos valores positivos, o renascimento ilustrado, já haviam conquistado nossos círculos culturais pelo fascínio que a ciência experimental e a razão desenvolvimentista e tecnicista despertavam, afora o fascínio exercido pelo fato de tais valores serem dominantes da cultura européia e norte americana. Aspecto que ainda hoje domina muitos centros intelectuais de nossos países, como se a verdade fosse propriedade de algumas mentes escolhidas.

A respeito desta afirmativa, é importante sinalizar que em nossas academias difunde-se mais o pensamento clássico, moderno e contemporâneo estrangeiro, do que a filosofia, a literatura, a arte, e a própria história latino-americana. Fazemos uma representação da realidade que muitas vezes não nos corresponde. Não valoramos o suficiente os conhecimentos gestados no seio de nossa realidade, como expressão viva de nossa circunstancialidade⁹ e que oferecem, seguramente, melhores condições de colaborar para que encontremos respostas aos problemas humanos próximos a nosso modo de vida.

Em nossos países muitas soluções européias e norte-americanas são erroneamente introduzidas sem nenhum discernimento. Alberdi, pensador sul-americano já referido por Dussel, afirmava, no século passado, que “não há uma solução universal; as questões são particulares e cada lugar, cada época há dado uma solução distinta à solução dos problemas humanos.”

“Nossa filosofia há de sair”, continua afirmando Alberdi já nos idos de 1852, “de nossas necessidades, pois segundo estas necessidades se determinará quais são os problemas que a América está chamada a estabelecer e resolver nesse momento.” Por isso, continua o pensador

9 Expressão consolidada a partir de Ortega y Gasset mas já utilizada por José Enrique Rodó na clássica obra *Ariel* 1900.

citado, “a filosofia latino americana é essencialmente política e social em seu objeto, ardente e profética em seus instintos, sintética e orgânica em seu método, republicana em seu espírito”¹⁰.

Retomando os aspectos da influência e, em certa medida, da consolidação da cultura estrangeira na América Latina, um fator marcante foi a vinda de intelectuais, predominantemente espanhóis, das mais diferentes áreas do conhecimento, face à guerra civil espanhola. O México, seguido da Venezuela, foram os países que receberam o maior número de exilados. A área da filosofia foi contemplada com mentes expressivas, o que proporcionou com que a voz da Espanha daqui se projetasse. O mesmo ocorreu com outros países de língua castelhana, a exceção do Brasil que todavia recebia reflexos vindos de países sul-americanos, especialmente da Argentina e do Uruguai, países que sofreram uma influência muito forte de José Ortega y Gasset na difusão da filosofia alemã em nosso território.

Uma menção especial entre os “*transterrados*”¹¹ foi José Gaos. Seu trabalho docente desenvolvido no México foi importantíssimo, mas o destaque dentro da temática que estamos enfocando¹², foi a de que sua estada na América não se caracterizou como uma situação em trânsito, mas centrou sua análise filosófica, seu testemunho de mestre, no contexto em que se encontrava e a partir do qual refletia, o que muito colaborou para a formação de nosso espírito. Através de seus discípulos, especialmente Leopoldo Zea, estimulou a busca de uma releitura histórica da nossa realidade. Gaos afirmava que é necessário compreender a própria história para criar, a partir dela, o futuro dessa mesma história.¹³ Um pensamento que frutificou, pois que foi gerado a partir do mundo em que estava vivendo, uma excepcionalidade, pois se sabe da quase impossibilidade de incorporarmos a um universo cultural que não é o nosso, por maior similitude que contenha. Isso mostra que Gaos encarnava uma concepção antropológica na qual o ser humano é portador de uma dimensão natural ao lado de uma dimensão do sentir e da autonomia do espírito associada a uma grandeza pessoal.

10 Korn Alejandro, *Estudios de Filosofía Contemporánea*, Buenos Aires, Claridad, 1963.

11 Termo usado por José Gaos para designar a sua situação em relação à Espanha, pois agora era a Espanha que se incorporava à América.

12 A influência dos movimentos migratórios na formação espiritual do povo latino-americano.

13 A respeito ler *Confesiones Profesionales* de Leopoldo Zea.

José Gaos ajudou, com sua contagiante palavra, a romper o complexo de inferioridade de novas gerações de filósofos, revalorizando a terra e argumentos, até então, considerados, e principalmente sentidos por nós mesmos, como não sendo rigorosamente filosóficos. A esse respeito cabe sinalizar que a América Latina teve sempre a preocupação em ocidentalizar-se. Nossos intelectuais se empenham em participar da história que está vivendo o mundo europeu. Os filósofos espanhóis, no entanto, com algumas exceções,¹⁴ aqui exilados, mantiveram-se abertos à escuta da realidade que lhes tocou viver pela circunstância imposta, convertendo-a para muitos deles não em lugar separado de si, manifesto pela busca do sentido de sua identidade. Colaboraram assim, de forma decisiva, para a nossa maturidade no quefazer filosófico. Estimularam-nos para uma tomada de consciência da marginalização a que fomos submetidos pela cultura ocidental e seus criadores, e da necessidade de se buscar, em nossas raízes comuns, a nossa própria voz que permita que sejamos ouvidos no contexto dos demais povos do mundo.

A essa época¹⁵, a riqueza de pensamento próprio já começava a vicejar em vários pontos da América Latina, permanecendo, no entanto, em muitos deles, restrita a grupos periféricos à margem dos centros irradiadores, ou seja, ao ensino sistematizado.

Internamente, dentro da própria terra latino-americana, os regimes totalitários também produziram seus exilados. O poder instituído provocou migrações¹⁶. Na década de 60 sofreu-se um dos momentos talvez mais trágicos, da contemporaneidade, para muitos povos e nações latino-americanas. Momento em que a nossa “maioridade” eclodia em todas as áreas intelectuais, através de uma diversidade de expressões, inúmeros expoentes foram calados e na maioria passam à clandestinidade, exilados dentro de seus próprios territórios, outros banidos, “expurgados”,¹⁷ em razão de serem porta-vozes de povos, de jovens, que começavam um processo de transformação para valores mais altos, a se sentirem capazes de expressão, de segurar com suas mãos seu próprio destino, aptos a encontrar justificação epistemológica para um pensamento latino-americano.

14 Ortega y Gasset na Argentina.

15 Meados do século XX.

16 Quiçá, possamos continuar usando o verbo utilizado no tempo passado.

17 Expressão usada por pensadores da UFRGS/Brasil, para caracterizar a situação que viveram no período do AI5 (1968)

Fator que, excluindo as circunstâncias trágicas sofridas pelos vitimados, propiciou um intercâmbio muito rico em termos de difusão do pensamento e do sentimento de latinidade pois, independente do contexto em que se encontravam e a partir dele, continuaram seu trabalho intelectual, intercomunicaram-se culturas, legando-nos com suas escrituras e também através de suas vozes, o ensinamento de que é necessário assumir a própria história para descobrir e fazer presente um pensamento expresso em línguas latino-americanas .

Sabemos que outros movimentos migratórios, com fins colonialistas, não tiveram a tragicidade dos exemplos citados. Sabemos das precárias condições de traslado, do não cumprimento dos acordos firmados para a sua instalação em nossos territórios. Da dureza inicial aqui encontrada, onde tudo precisava ser feito, das dificuldades que, embora de outra ordem, tiveram que viver e da dor da separação do seu povo, da sua terra, dos seus costumes, mas, principalmente do sentimento de se sentirem estrangeiros e em grande medida rejeitados pela população das regiões que ocuparam.

Na época atual vive-se mais intensamente um outro tipo de migração. O êxodo para as cidades, particularmente para as capitais atraídos por melhores condições de vida, face especialmente à industrialização. As atividades manuais do campo foram substituídas pelas máquinas; outros ofícios¹⁸ que complementavam a manutenção das famílias no interior, nas entre-safras agrícolas, desapareceram pois seus produtos são desenvolvidos agora pela indústria.

Os meios de comunicação veiculam uma imagem que não corresponde à vida real de todas as pessoas nos grandes centros urbanos. Os fatores negativos, como o acesso à moradia, à insalubridade, afora a dura competição para o trabalho face à abundante mão-de-obra e às exigências de especializações específicas, não são mostrados. A nova forma de vida que dificulta ou impede a manutenção dos valores culturais próprios da vida rural, a integração das famílias, condições entre outras, indispensáveis para a existência são fatores que não são considerados.

Estes suscintos dados já são suficientes para que percebamos que as nossas cidades, especialmente as suas periferias, são, senão na totalidade, em grande medida constituídas por migrantes. Muitos deixaram suas terras, sua família, em busca de melhores condições de vida. Em verdade, são

18 Carpintaria, olarias, costureiras, cerâmicas, tecelagem, ferrarias, só para citar alguns.

estrangeiros dentro de seus próprios países, pois sempre estarão fora do sistema, em certa medida excluídos da totalidade dominante do centro urbano que são os representantes e articuladores do capital. Para muitos, a migração é o primeiro passo para a marginalização, para a perda do sentido da vida, pois nem todos encontram forças suficientes para superar a aculturação que lhe é imposta como condição de reconhecimento.

Outros fatores de migração são as desapropriações de terras para construção de rodovias, hidroelétricas, parques industriais, iniciativas sempre mediadas pelas instâncias governamentais, e que condenam populações inteiras a migrarem para outras regiões ou a vagarem em busca de um lugar, um outro lugar onde ao menos possam sobreviver fisicamente. Fatos concretos que geram famílias muitas vezes sem terra, sem teto, obrigadas a viverem uma vida que não escolheram, a exercer outra atividade muitas vezes não afinada com sua cultura e sua forma de ser. Situações adversas e à qual tem que se adaptar sob o risco de sofrerem sanções de toda ordem. Muitos sobrevivem, outros, marginalizam-se pois foram roubados no seu elemento mais sagrado, que é a liberdade de decidir sobre a construção de sua vida.

O que essa realidade nos diz? Qual o apelo está a nos dirigir? Ouvimos o clamor de suas vozes ou nos portamos como Ulisses que coloca cera nos ouvidos para que a gritante realidade não lhe afete os sentimentos?

Quando voltamos no tempo ao refletir sobre a história da constituição de nossas nações e, em certa medida revivê-la, pode-se cair no engodo de que tudo isso é passado e que hoje os movimentos migratórios já não produzem tantas vítimas.

Perguntamos, e hoje qual é o nosso papel, como latino-americanos, dentro desse contexto sobre cujo destino temos responsabilidades, uma vez que é o lugar de expressão de nossa vida?

Necessitamos, em primeiro lugar, repensar, escrever, falar, sobre a nossa história, pois essa é a condição essencial para que os males não voltem a acontecer.

Cabe a todos nós refletir de forma consciente sobre as condições, as possibilidades e os limites de intercâmbio em meio a essa multiplicidade de expressões culturais de maneira que o encontro se torne viável e que resulte em uma mútua fecundação. Para tanto, a exigência que nos vem de

imediatamente à mente é o reconhecimento da alteridade do outro. Uma pré-disponibilidade de questionar, criticamente, a sua própria interpretação do mundo, colocando-a em discussão no confronto com outras perspectivas culturais, o que só se atinge em uma relação aberta e respeitosa frente àquele que é distinto de nós, no caso que estamos analisando, o Migrante.

Uma categoria bastante usada no sul do Brasil é a hospitalidade. Um princípio ético, uma palavra que encerra em sua gênese uma exigência de humanidade, tanto para aquele que recebe como para quem é recebido. A hospitalidade transcende o etnocentrismo; acolhe a pessoa, quem quer que seja ela, o estrangeiro, o exilado o migrante, convertendo-o em próximo.

A partir deste momento usaremos a categoria migrante para referirmo-nos a todo tipo de afastamento da comunidade própria.

O afastamento do lugar no qual se encontram os referenciais de uma existência, provoca naquele que vive essa situação um “rasgo da alma.” Embora sendo acolhido, amorosamente, em seu novo destino, e que o afastamento de seu país tenha sido livremente escolhido face a oportunizar a concretização de um projeto de vida, não se pode deixar de se sentir um estranho, desterrado¹⁹, mero espectador, de um modo de vida que se mostra como estranho. Tem-se a impressão de que a vida está suspensa, em uma situação de trânsito, trilhando, literalmente, um caminho ainda não percorrido e que portanto oferece surpresas e ao mesmo tempo apreensões a cada curva. É uma sensação muito estranha o sentir-se “estrangeiro”, o não se ter o direito de opinar no dinamismo social, na política, nem nas esperanças, nem nas vibrações do país alheio. As coisas que ao redor acontecem não repercutem dentro do ser, sequer apaixonam ou doem como se de repente a sensibilidade nos abandonasse.

Circunstâncias que parecem singulares mas que em verdade é a realidade de muitas pessoas individualmente e de grupos inteiros que vivem a experiência da migração pelas mais diferentes motivações.

Vive-se a experiência de um estar sem estar sendo. Vislumbram-se os caminhos que se buscam, mas que nos mantêm fora, como em um lugar não habitado. Vive-se uma experiência de orfandade. Uma sensação de não se ser nada. Há vivências que só a linguagem poética é capaz de expressar.

19 Expressão utilizado por José Gaos substituindo a palavra exilado. Cf. Abellán José Luis, *El Exilio como constante y como categoría*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

Antonio Machado nos deixou um poema:

¡Yo voy soñando caminos
de la tarde! Las colinas
doradas, los verdes pinos,
las polvorientas encinas...!
¿Adónde irá el camino? (...)

O homem busca o bem que lhe falta tendo consigo a incerteza do encontro. Busca em outras culturas valores que lhe amplie o sentido de humanidade acercando-se de uma forma de vida ideal. Em verdade, o ser humano é, de certa forma, um migrante permanente na busca de sua forma de ser. Mas, para que a dinâmica natural da vida humana se processe, para que ela ocorra, é necessário que as dimensões essenciais do ser humano, tais como a liberdade de movimentar-se, de expressar sua memória simbólica, de proferir a sua palavra, condições básicas para que seu centro fundante não seja desintegrado.

Concluindo, pensamos no papel daqueles que escolheram o filosofar como a sua forma de expressão maior, dentro do contexto latino-americano, constituído a partir de rostos tão distintos, da fusão de tantas formas de expressão, às vezes manifestas em outras apenas latentes já submersas pela aculturação advinda do contexto que, inegavelmente, afeta a todo o ser humano.

A nós, latino-americanos, mais do que uma filosofia monográfica, o que necessitamos é de um filosofar que promova uma participação ativa em uma dinâmica argumentativa aberta à participação, que estimule um saber eivado pela vida, conseqüentemente contextualizado, vinculado aos homens concretos²⁰. Um filosofar que emergja da pluralidade cultural em tempo presente, uma filosofia intercultural que favoreça, precisamente a cultura do diálogo e do intercâmbio que requer, particularmente, o contexto latino-americano devido a sua conformação básica como mosaico de diversas culturas²¹.

A filosofia intercultural por ter como um dos princípios defender, deliberadamente, um pluralismo de formas de pensamento e de paradigmas

20 Roig Arturo Andrés, *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, Maracaibo, Venezuela, Universidad del Zulia, 2001.

21 Cf. Fomet-Betancourt Raúl, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2001.

de racionalidade não apóia um conceito de filosofia monoculturalmente condicionada.

“... filosofia intercultural que há de se distinguir por sua qualidade de interculturalidade, como uma forma superior de universalidade às conhecidas na atualidade, conseguida pelo intercâmbio entre os logos que fala a humanidade e por sua conformação interdisciplinar, isto, é, a interação dos distintos graus de sistematização das filosofias, com outras culturas e saberes ou ciências (...) uma filosofia de rosto polilógico e promotora do direito à polifonia cultural”.²²

Concluo, afirmando que a filosofia intercultural começa a se firmar no continente latino-americano trazendo em sua proposta, um rasgo de esperança, de que mediante a sua difusão e o seu exercício interdisciplinar, as diferentes manifestações culturais, que constituem o nosso continente latino-americano, sejam preservadas e reconhecidas igualmente nas suas formas distintas de expressão em defesa da integridade física e espiritual de nosso povo.

22 Diana de Vallescar Palanca. Em Clara Alice Jalif (compiladora) *Semillas en el tiempo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2001, p. 86.

Ética, Políticas del reconocimiento y culturas indígenas.

Ricardo Salas Astrain *

Introducción

La propuesta de una política del reconocimiento, que aparece en el título, remite a una discusión filosófica explicitada principalmente por el debate acerca de los derechos de las comunidades en el mundo anglosajón, especialmente en la postura defendida por el filósofo canadiense Charles Taylor en su libro *El Multiculturalismo y las políticas del reconocimiento*, (1993). En esta ponencia pondremos en vinculación dicha discusión con el tema central del estatuto político del etnodesarrollo o, como se denomina a veces, del vínculo entre el desarrollo y la identidad de los pueblos indoamericanos. En América Latina tal cuestión ha preocupado en estos últimos años, sobre todo a dirigentes indígenas, educadores, agrónomos, juristas, antropólogos, economistas y filósofos entre muchos otros¹. La mirada filosófica surgirá como parte de un diálogo interdisciplinario con otros aportes teóricos y profesionales, publicados en Chile en que se han

* Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile.

1 Cf. Las publicaciones colectivas siguientes. VVAA, *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, Santiago, San Pablo, 1995, VVAA, *Modernidad o Etnocidio en territorio mapuche*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, 1998; y, VVAA, *Pueblo Mapuche: Desarrollo y Autogestión*, Temuco, Ediciones Escaparate, 2000.

planteado las relaciones de poder entre sociedades a-simétricas, y que refieren directamente a la política del reconocimiento².

Nuestra hipótesis consiste en demostrar que este problema del reconocimiento está estrechamente vinculado a la expansión de un sistema de racionalización económica del mundo que ha irrumpido profundamente en los modos de vida de los pueblos indígenas. Para comprender esta compleja intersección entre la racionalidad económica predominante y la resistencia de las formas sapienciales propias del mundo de vida de las minorías indígenas, intentamos seguir la hipótesis de que “existe una autonomía relativa de lo político”³, por lo que la evaluación del choque de racionalidades requiere ser entendida a partir de un proceso que siga la dinámica de la reconstrucción de las reglas y de las nuevas estructuras que definen la re-construcción del sistema de autoridades legítimas. Este análisis es parte de una filosofía práctica, que intenta converger con otros trabajos filosóficos que dan cuenta de los aspectos éticos, políticos y jurídicos de la ciudadanía multicultural o ciudadanía étnica⁴.

El carácter de una filosofía práctica no se reduce a una hermenéutica ética sino que se requiere abrir a una discusión propiamente política de la relación entre sociedad dominante y sociedad dominada, por ello pensamos que no se reduce a una discusión relativa a los temas de la ciudadanía multicultural y a la política de la memoria para la comprensión de los derechos indígenas, sino que refiere también a una particular precomprensión ético-política que ha gravitado en el modo específico de acercamiento a la historia de los pueblos indígenas, en particular desde el debate asociado a la crítica intercultural de la filosofía latinoamericana, en especial, en relación a los 500 años de historia a-simétrica de América⁵. La modalidad hermenéutica de esta historia basada en la permanente negación del otro, pretende superar una modalidad teórica y un modelo

2 Bengoa José, *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*, Santiago, Ed. Planeta, 1999; Saavedra Pelaez Alejandro, *Los mapuches en la sociedad actual*, Santiago, LOM-UACH, 2002, y Foerster, Gunderman y Vergara, “Más acá de la legalidad. La CONADI, la ley indígena y el pueblo mapuche”, en *Revista Polis*, N°8 (2004), pp. 381-405.

3 Foerster & Al, 2004, artículo citado, p. 384.

4 Entre otros textos importantes: Cortina Adela, *Ciudadanos del Mundo: una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, Kymlicka Will, *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1996, y Ricoeur Paul, *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004. Domingo Agustín, “Ciudadanía Multicultural y Pluralismo”, en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía UCSH* N° 13 (2004) pp. 11-34.

5 Fomet-Betancourt Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.

abstracto de las relaciones interculturales para comprender los contextos socio-culturales y económicos indígenas.

En este trabajo, específicamente, expondremos los principales problemas teórico-prácticos de una política del reconocimiento y de una ética intercultural. En la segunda, y a partir de nuestras experiencias con proyectos de desarrollo mapuche, rural y urbano, proyectaremos reflexivamente una política intercultural universalizable⁶.

Una crítica de la postura “eticista” del desarrollo.

Para iniciar nuestra argumentación explicitemos el sentido de lo evocado en el título. Propongamos una gruesa afirmación acerca de los problemas éticos y políticos del desarrollo y que iremos precisando más adelante. La forma principal de implementar el tipo de desarrollo predominante, en particular el que se enmarca en los procesos de globalización que viven nuestros países latinoamericanos, incluidos las sociedades minoritarias, no asume adecuadamente y con la pertinencia debida los problemas valóricos y normativos vehiculados por el sistema productivo ni permite comprender otros modos de desarrollo alternativos⁷. En este sentido, parece que en América Latina el problemático vínculo entre desarrollo y cultura no se ha aclarado suficientemente bien. Si se observan los documentos de los gobiernos todavía existen diversos prejuicios por los que se ha tendido y se tiende a disociar fuertemente los procesos técnicos y resultados económicos con los valores propios y las identidades culturales: esto no es algo exclusivo de los pueblos indígenas.

En estas dos últimas décadas, surge una comprensión diferente que critica tal disociación demostrando que precisamente es esta problemática la que plantea una de las mayores dificultades para el desarrollo socio-cultural de las minorías étnicas en América Latina. Se propone que, para

6 Salas Ricardo, *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago, Ediciones UCSH, 2003.

7 Salas Ricardo, “Etno-desarrollo y Modernidad en América Latina: pensando una ética y una política del reconocimiento”, en *Estilos de Desarrollo en América Latina: propósitos y olvidos*, Temuco, UC de Temuco-UFRO, 1999, y el trabajo de Salvat Pablo y Acosta Elaine, “Democracia, derechos y diferencias en Jürgen Habermas”, en *Persona y Sociedad*, XVI (2002), pp. 105-122.

alcanzar un autodesarrollo acorde a sus raíces etno-culturales es preciso integrar las valoraciones profundas de una cultura, lo que alude en primer lugar, al sentido que orienta la racionalidad de los procesos económicos. En este sentido, las comunidades indígenas han consolidado con frecuencia una economía que responde a sus mundos tradicionales de vida, y a un modo propio de incorporarse a la economía moderna. En este sentido, si el tema del desarrollo presupone la cuestión de la racionalidad implícita, la cuestión filosófica es saber si en la práctica efectiva de los pueblos indígenas pueden llegar a conciliarse: si se afirma que no es posible, entonces la comprensión del proceso funcionará por vía disyuntiva, al contrario, si es posible definir caminos de encuentros, entonces se puede pensar en un proceso integrativo. Nos parece que las diferentes racionalidades presentes al interior de las culturas indígenas exigen un planteamiento de tipo intercultural; en otras palabras, si es posible una articulación de algún modo de las pautas económicas del cálculo de la sociedad capitalista mayoritaria y las propias de la economía indígena, es posible imaginar un tipo de desarrollo que se distinga del alcanzado por occidente, y se adhiera a dimensiones racionales de tipo no necesariamente instrumental⁸.

La primera forma disyuntiva es una manera que tiende a predominar en sectores “eticistas” que insisten en que tal articulación es casi imposible, porque la lógica de las grandes empresas -parte central de la lógica económica globalizada- no se puede frenar con ningún tipo de limitaciones impuestas por los contextos culturales o étnicos. Esta crítica “eticista” es un claro rechazo a las formas generalmente “integracionistas” propiciadas por las sociedades dominantes, que no han permitido con frecuencia que se desplieguen modelos de desarrollos autónomos. Un modo de refrendar lo generalizada de esta perspectiva es referir a los malestares existentes al interior de la mayoría de las minorías étnicas de América Latina, los que se han expresado en la ebullición de grandes conflictos y alzamientos indigenistas en muchas partes en estas últimas décadas, en especial, en los países con importante población indígena: México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia⁹. El caso de las organizaciones mapuches de Chile no parece ser una excepción en este punto.

8 Cf. Durston John, “Los pueblos indígenas y la modernidad” en *Revista de la Cepal*, N° 51, (1993), pp. 89-100 y Duran Teresa, “Revisión de dos tesis para el desarrollo mapuche”, in *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, 1995, pp. 119-129.

9 Favre Henry, *L’indigenisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, y Bengoa José, “La invención de las minorías: las identidades étnicas en un mundo globalizado”, en *Revista de la Academia* 7 (2002), pp. 9-37.

Nuestra opinión es que esta perspectiva “eticista” siendo un adecuada crítica y un correctivo a las políticas integracionistas, termina siendo frecuentemente muy limitada pues implica por una parte entender que la globalización se la puede reducir a unos pocos aspectos, por ejemplo, entenderla a partir de la racionalidad económica de las empresas multinacionales. Empero, los análisis y estudios culturales acerca del desarrollo, destacan que la globalización, en su sentido amplio, exige dar cuenta de otros muchos aspectos: culturales, políticos y jurídicos que no se reducen a los intereses de las grandes empresas. Por ejemplo, una parte importante de la legitimidad de los movimientos indígenas se ha logrado gracias a sofisticadas redes de comunicaciones, y muchos megaproyectos industriales han logrado considerar los intereses indígenas gracias a acuerdos internacionales, y lo mismo ocurre con la exigencia que tienen los estados nacionales de un nuevo orden jurídico internacional que respeta los derechos colectivos. Por ello, consideramos como tesis principal la crítica de la posición “eticista” radical y sostenemos en un sentido fuerte que, se requiere pensar esta racionalidad técnica en un marco intercultural, que dé cuenta del proceso complejo de articulación con las formas de racionalidades presentes al interior de los contextos de vida de las minorías.

Esta tesis presupone una interpretación teórica diferente de la globalización y de su impacto sobre los pueblos indígenas. que es ciertamente parte del debate actual acerca de las relaciones internacionales entre los pueblos, como asimismo de la comprensión teórica de la historia de las minorías étnicas, y presupone también un aporte al momento histórico actual que vive el movimiento indígena. Todas estas controversias son cruciales para entender de un modo más preciso el debate acerca de las posibilidades de alcanzar un autodesarrollo para los pueblos indígenas en el marco de una política del reconocimiento, pero por motivos de espacio no podremos explicitarlas aquí¹⁰.

La política del reconocimiento y el conflicto.

En una abreviada síntesis, el proyecto político del reconocimiento se vincula -no con una idea pacífica ni con un diálogo romántico entre

10 Cf. Salas Ricardo, “L’emergence de l’individualité et les nouveaux défis communautariens chez les indiens de l’Amérique Latine à l’age de la globalisation” en Servais. p. Éd.), *Individu et communauté*, Louvain-la-Neuve, Academia AB, 2001, pp. 267-284.

comunidades de vida- sino con la idea del “conflicto” o choque de racionalidades al interior de los proyectos de desarrollo. En clave intercultural y en su sentido más específico, la idea del autodesarrollo o desarrollo endógeno plantea un modo de comprensión contextual de las diversas tensiones y luchas propias que afectan a todo proceso de desarrollo, donde no sólo existe una racionalidad instrumental hegemónica, sino que se articulan espacios con diversas formas de racionalidades. Se podría decir que la colisión de las racionalidades en proceso en el campo económico ha planteado serias limitaciones para entender la acción económica de las minorías indígenas como parte de un proceso ineficiente y que no puede ser viable en la actualidad. Se requiere cuestionar esta idea “tecnocrática”, y explicitar los desafíos éticos y políticos que tiene esta afirmación generada entre “expertos”. Mirado desde un punto de vista intercultural, la re-articulación elaborada por las comunidades autóctonas les asegura su subsistencia, y no les conduce a hipotecar las bases de su auto-desarrollo futuro.

Esto debería llevar a una rigurosa discusión de la actitud frecuente de muchos programas de ayuda que tienden a generar mayor pasividad. No se trata de criticar todos los apoyos, ayudas o subsidios, sino sólo aquellos que limitan sus propias capacidades de autogestión. El desarrollo indígena, sobre bases propias de un sistema, a la vez productivo y cultural, es una exigencia racional y razonable para todos los pueblos indígenas que puede llevar a generar otras formas políticas de reconocimiento, y que vaya constituyendo gradualmente otros espacios de simetría en el terreno de las relaciones económicas y políticas. Esto lleva a reponer la cuestión de la lógica del poder, de la gestación de las autoridades, y su distribución a-simétrica entre los pueblos y al interior de cada pueblo.

La Política del reconocimiento tal como la entendemos es una exigencia teórico-práctica para todas las minorías en un planeta donde la economía está cada vez más interconectada y las relaciones de alianzas entre los pueblos podría permitir una lucha por la memoria y la dignidad entre los poderes desigualmente distribuidos. La crítica de la economía globalizada de facto, requiere consolidarse ya que ella se ha interconectado hasta el momento casi sólo a partir de los intereses de los grandes conglomerados económicos, y los intereses y expectativas de los pequeños países del sur y de las minorías étnicas prácticamente no se han tomado en cuenta, sino a partir de los intereses de las sistemas poderosos.

En síntesis, postulamos que la política del reconocimiento es la interpretación más adecuada del vínculo entre desarrollo, identidad y

tecnología, ya que ella destaca, esencialmente, que los conflictos diversos entre etnias son siempre parte de una lucha de racionalidades en medio de contextos económicos, sociales e históricos de desarrollo desigual. Es preciso subrayar, entonces, la co-existencia de múltiples intereses, discursos y prácticas de los sujetos acerca del modo en que participan del bienestar contextual de una comunidad, lo que hace preciso explicitar el modo de gestionar el poder y, sobre todo, profundizar la conformación de un sistema de autoridades legítimas que respondan a todos los miembros de una comunidad. Por ello los lazos entre desarrollo, cultura y tecnología no sólo son explicables por razones intraculturales o por razones centradas en un ethos ético-religioso, sino que requieren dar cuenta de una estructuración económica, que tiene variables éticas, políticas y jurídicas acerca de la conformación de la autoridad que decide el decurso concreto de los proyectos de desarrollo. En este punto surge un nexo con una temática acerca de la racionalización y la legitimación ya definida en la sociología de Weber y que ha sido reactualizada en la teoría de acción comunicativa de Habermas¹¹.

Por último, esta relevancia y urgencia de la Política del reconocimiento es que ella debería ocuparse asimismo de un modo preferente de las expresiones conflictivas y violentas más graves que acarrea el radicalismo étnico o fundamentalismo. Éste no es sólo un problema ideológico, sino que debería insertarse al centro de los estudios acerca del vínculo entre movimientos religiosos y las endémicas situaciones de pobreza que afectan a las etnias.

La controversia acerca de la cultura mapuche y el desarrollo.

Uno de los problemas más significativos presentes en la etnia mapuche actual tiene que ver con las transformaciones culturales asociadas a un creciente y sostenido proceso de modernización que ha vivido la sociedad chilena en las tres últimas décadas, y su influencia en el desencadenamiento de un proceso migratorio de grandes proporciones; consecuencia de una situación de exclusión del estado chileno, y acentuado en el período autoritario (1973-1989), se ha consolidado un sostenido movimiento migratorio de los mapuches hacia las grandes ciudades de Chile. La

11 Serrano Enrique, *Legitimación y Racionalización*, Barcelona, Anthropos, 1994.

emigración de los indígenas de sus tierras ancestrales refiere principalmente a la única alternativa viable para escapar de la pobreza endémica de la vida rural, producto de un sistema económico y político históricamente excluyente¹².

Se trata de una profunda transformación de un modelo económico definido en los márgenes del estado de bienestar, que lleva a la plena apertura a los mercados mundiales, que integra formas sofisticadas de producción que permitan su competencia en el mercado internacional, con una fuerte inversión en tecnología, que asegura un tipo de interacción que desestructura las formas tradicionales de producción agrícola, que ha sellado la suerte de la actividad agropecuaria artesanal, que aseguraba la autosubsistencia de las familias pertenecientes a los pueblos indígenas, y que es el origen de muchos de los graves conflictos que viven los mapuches en sus tierras originarias.

En particular los pueblos indígenas, se cuentan entre los sectores más pobres del país: la pobreza tiene una incidencia 60% superior entre los indígenas que en el resto de la población¹³. Con esta indicación se podría resumir lo siguiente: el tema del desarrollo en territorio mapuche no es una cuestión simple ni superficial, pues cruza internamente toda “la cuestión mapuche”. Empero, esta cuestión no se puede entender si no se hace al menos una referencia muy breve al problema del desarrollo indígena en América Latina.

Entrando de lleno en el complejo vínculo entre desarrollo y cultura indígena, diremos lo siguiente en el marco del pensamiento cultural latinoamericano. En los años 70 -década del debate sobre el subdesarrollo de América Latina-, el filósofo argentino R. Kusch elaboró una teoría de la culturas amerindias y populares que rechazaba la perspectiva del desarrollo porque podría implicar el predominio de la lógica occidental sobre el mundo cultural de los pueblos indígenas y de los mestizos, él consideraba que la lógica implícita en los proyectos de desarrollo implicaba integrar a los indígenas de una “manera marginal y torcida”¹⁴. Desde México, el antropólogo Bonfil Bataille, destacaba una tesis en cierto sentido opuesta,

12 Pinto Jorge, *De la Inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*, Santiago, IDEA, 2000.

13 Larrain Felipe, “Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Opinión de Minoría”, en *Estudios Públicos* N° 92 (2003), pp., se puede leer en www.cepchile.cl/dms/archivo_3222_1572/rev92_larrain.pdf

14 Kusch Rodolfo, *El pensamiento Indígena y Popular en América*, Buenos Aires, Hachette, 1979, p. 171.

mostrando que el problema central del desarrollo no era tal rearticulación, sino más bien si los pueblos indígenas lograban mantener el control cultural y político de los nuevos procesos socio-económicos construidos.

Aceptando con Kusch que la relación se puede hacer bajo formas de subordinación y asimetría, es preciso concordar con Bonfil Bataille que el problema principal surge al considerar las propuestas y prácticas de las propias minorías étnicas, en nuestro caso, las comunidades mapuches del sur de Chile. Esta tesis kuschiana no sería aceptable para los mapuches actuales no solamente porque la economía chilena vive bajo una lógica del mercado globalizado y experimenta el peso de la modernización, sino porque la teoría del desarrollo de Kusch, desdeñaba una cuestión conceptual central, que destaca acertadamente Bonfil Bataille: que las etnias amerindias y, en particular, las comunidades mapuches que hemos conocido quieren, de cierto modo, participar en la modernización y en el desarrollo del país, y se constata efectivamente que los grupos más organizados y sus líderes quieren participar y mantener el control de los eventuales beneficios de la globalización económica como parte de una estrategia cultural y económica.

Los estudios socio-económicos específicos demuestran que las asimétricas relaciones estructurales que tienen los sistemas de producción, distribución y acumulación de la riqueza se concentran en las zonas donde hay un fuerte número de comunidades indígenas en América Latina. En cualesquiera de los países latinoamericanos con población indígena se puede constatar que la economía indígena está claramente sujeta a formas de explotación de recursos, de distribución de la riqueza y privilegios que están subordinadas a la economía local y regional. Por lo general, el bienestar o no de los pueblos indoamericanos depende de las condiciones del intercambio económico, político y social con miembros y grupos de la sociedad mayor. Es entonces poco frecuente encontrar grupos indígenas que estén completamente al margen de las formas de intercambio con la sociedad mayor, aún donde existe se suscitan los problemas ético-políticos del intercambio cultural.

Si atendemos especialmente a lo que acontece en los territorios mapuches podemos graficar la composición mixta de elementos económicos de ambas culturas en los mercados locales y micro-regionales lo que se demuestra claramente en los circuitos del contacto: la venta de productos agrícolas y de los animales y aves, el empleo de los hombres y mujeres mapuches en trabajos de la sociedad mayor, la migración de los/las jóvenes, el ingreso sistemático a las comunidades de los recursos

financieros de los emigrantes urbanos, los diversos servicios que se entrecruzan entre las comunidades rurales y los grupos mapuches en las grandes ciudades, etc.

Esta información que arrojan las investigaciones económico-sociales es importante pero debe ser interpretado históricamente para asignarle su correcta significación. Según las indicaciones que entregan los textos de Bengoa y Saavedra ya citados, conocidos especialistas de la sociedad y economía indígena, ellos interpretan estos datos subrayando que las comunidades indígenas elaboraron desde sus primeros contactos con los colonizadores españoles y luego con los colonos chilenos, intercambios sistemáticos, que incluso ni siquiera se interrumpían en los momentos de alzamientos por parte de los sectores indígenas sublevados. La forma mixta de producir de los indígenas se re-articula “fronterizamente” desde la época colonial y continuó en los inicios de la consolidación de la República de Chile (1818), con otras formas de producción que integraron recursos y técnicas de los colonos recién llegados. En este sentido socio-histórico, las relaciones fronterizas entre los mapuches con los no-mapuches fueron parte de la historia de la asimetría de la etnia y de la sociedad chilena, que se fue rearticulando permanentemente hasta nuestros días, en medio de ambigüedades y contradicciones que se reflejan hasta el día de hoy¹⁵.

Probablemente, lo nuevo que surge en este marco modernizador de finales del siglo XX, es que los datos económicos actuales posibilitan la génesis de otra fase, de una re-estructuración de las bases de la economía a mayor escala y de una reformulación de la sociedad rural mapuche, que tiene por cierto implicancias para su experiencia socio-cultural indígena y para su proyecto futuro como pueblo. Estos cambios socio-culturales de hoy requieren ser ubicados no sólo en el conflicto histórico entre una sociedad mayor y una sociedad menor, sino en un mundo cada vez más internacional. Estos procesos hoy se vuelven mucho más complejos que antaño, porque responden, por una parte, a otros fenómenos emergentes que trasuntan nuevas racionalizaciones del “mundo vivido”, lo que sería lo propio del desafío de “la globalización económica y cultural”, y al mismo tiempo aumenta la conciencia creciente de los derechos colectivos que tienen los pueblos y las minorías indígenas para buscar sus modos apropiados de desarrollo económico y cultural.

15 Foerster Rolf, “Sociedad Mapuche y Sociedad Chilena: la deuda histórica”, en Revista *Polis*, N° 2 (2001). Se puede consultar on-line: <http://www.revistapolis.cl/2/foert.htm>.

La problemática que se plantea entre sociedad, cultura y desarrollo es muy interesante desde un punto de vista teórico y práctico porque si se toman estos datos de base se podría discutir dos tipos de presupuestos hermenéuticos de los estudios culturales del desarrollo en estas últimas décadas. Nos parece en primer lugar, que se han exagerado, a veces, los rasgos tradicionales de las sociedades indígenas y se han despreciado la relevancia de los mecanismos de impacto del contacto y de la evolución económica y política de la sociedad mayoritaria sobre la indígena y viceversa. En segundo lugar, se podría discutir también a partir de otros datos socio-económicos más precisos, otro análisis de la integración paulatina de las técnicas de producción por parte de los pueblos indígenas.

Por otra parte, en el marco de los estudios post-coloniales¹⁶, que destaca las relaciones internacionales colonialistas basadas sobre las permanentes e intangibles relaciones de dominación y hegemonía de Occidente, surge una comprensión menos dicotómica; en cuanto muestra el análisis crítico de los procesos interiores que han conducido a los pueblos indígenas hacia la utilización de técnicas y conocimientos que les ha aportado la sociedad chilena, y a la vez considera los elementos que la sociedad mapuche aporta a su entorno regional y nacional en un marco de permanente subordinación y dominación.

La perspectiva teórica en este punto la sintetizaríamos así de acuerdo a nuestra tesis central: según los estudios analizados en el caso del pueblo mapuche, como de otros pueblos indígenas en América Latina, se observa frecuentemente que las comunidades étnicas se apropian y se integran a los nuevos procesos de modernización económica, político-jurídica y cultural, la mayor parte de las veces, a partir de sus propias matrices culturales y étnicas. Si estos datos son correctos no se puede pensar la “resistencia” y la “integración” al interior de las sociedades indígenas como “un bloque” frente a la sociedad dominante. Proponemos la interpretación de este proceso como un dinamismo en el que habría que considerar las diferentes interpenetraciones que se producen a través de relaciones permanentes en el tiempo, el entrecruzamiento entre áreas de la economía y de la cultura, los vínculos entre grupos tradicionales y emergentes de las comunidades con sectores tradicionales y emergentes de la sociedad dominante. Esto conlleva una preocupación particular por las propias comprensiones que los sujetos indígenas elaboran acerca de su propio modo de entender el desarrollo. El desarrollo es algo que germina desde dentro de la cultura, a

16 Lander Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2003.

partir de sus propios proyectos históricos, donde sus líderes, profesionales y hombres de acción entregan los elementos centrales de lo que se busca alcanzar como proyecto de desarrollo.

Lo esencial de esta interpretación del proceso problemático de racionalización –y a veces dicotómico- de resistencia e integración es que refiere siempre a contextos históricos y culturales que deben ser considerados. Actualmente la globalización económica y cultural influye en la vida de los pueblos indígenas porque potencia fuertemente la integración creciente de sus sistemas económicos tradicionales con los mercados internacionales; esto conlleva, a la vez, la des-integración parcial del sistema productivo tradicional tal como funcionaba en su entorno local y regional, lo que implica una forma de ruptura cultural de las bases tradicionales de producción. Esta nueva fase del conflicto entre cultura y desarrollo puede ser a su vez equilibrado social, cultural y políticamente por un fortalecimiento del movimiento indígena destacando los procesos identitarios y organizacionales que van rearticulando de otro modo el mundo social y económico indígena.

Diferentes investigaciones han subrayado que estos cambios económicos han transformado paulatinamente una parte importante de las ideas, creencias, valores y prácticas culturales de las sociedades tradicionales. Sin embargo, lo que es relevante constatar hoy en día, es el impacto masivo y la velocidad de los cambios que tiende a des-estructurar los mundos de vida incluso de las comunidades que se consideraban otrora más integradas. Es crucial considerar que estas transformaciones socio-culturales ya no sólo acontecen en aquellos sujetos y grupos que emigran a las grandes ciudades, sino que se pueden constatar en los pequeños poblados y comunidades indígenas. Estas mutaciones son lo que ha llevado a los estudios culturales a prestar cada vez más atención a las formas de identidad que consolidan dichos cambios y comienzan a aparecer nuevas categorías para comprender algo que no sospechaban las teorías antropológicas: la reconstrucción de las identidades indígenas y para nuestro caso la relevancia de los “mapuches urbanos” en los nuevos conflictos del desarrollo indígena¹⁷.

Si estas observaciones pudieran hacerse extensivas a los otros pueblos indígenas de América Latina y a las minorías étnicas de otros continentes

17 Cf. Curivil Ramón, *Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuches urbanos*, Tesis de Magister en Ciencias Sociales, Santiago, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 1995 y Abarca Geraldine, *Expectativas educativas de los Mapuche de Santiago de Chile*, Tesis de Magister en EIB, PROEIB Andes, 2002.

permitiría formular preguntas más generales que conduzcan a elaborar una teoría intercultural que dé cuenta del lazo entre desarrollo y cultura. Entre las diversas interrogantes surgen algunas como las siguientes: ¿qué tipos de lazos establecen las sociedades tradicionales que sean esencialmente diferentes de las sociedades modernas, racionalizadas y capitalistas?, ¿no habría que reconocer otros problemas éticos, políticos y jurídicos en el contexto actual de la desregulación que trae la globalización?, ¿es posible integrar elementos de la técnica y de la ciencia moderna sin perder necesariamente los principales valores transmitidos por las tradiciones culturales y religiosas?, ¿cómo se configura la organización social y política, para evaluar las ganancias y las pérdidas de este proceso de desintegración e integración?, ¿cómo las minorías resuelven internamente sus propios conflictos, entre los sectores más tradicionales y aquellos que destacan los beneficios de la integración económica y el reencuentro cosmopolita que implica?, ¿las religiones étnicas juegan algún papel en esta difícil articulación?

Conclusiones.

Un aspecto central de la Política del reconocimiento es demostrar justamente la relación de los intereses económicos con las posiciones de poder, que conduce a la adhesión al sistema de autoridades legítimas. Desde aquí se podrían redefinir tres cuestiones conexas: uno, la reconstrucción de la identidad mapuche en el contexto de globalización tecnológica; dos, la des-colonización del mundo de la vida mapuche y, por último, los desafíos interculturales del saber y el hacer cultural, en particular, los urgentes desafíos éticos políticos.

En la perspectiva que ya hemos destacado es relevante considerar el surgimiento de un tipo particular de autoridad carismática que tiende a revestirse muchas veces bajo las fórmulas más irracionales -en el sentido weberiano ya indicado- de reconstrucción de la identidad étnica con el fin de cerrar el ciclo de la des-estructuración de la propia comunidad étnica; son estos dirigentes los que, muchas veces, proponen acciones que cambian la evolución hegemónica y racionalizante del proceso de modernización económica. Los conflictos interculturales más graves en el planeta demuestran que la acción cultural propia del “decidir”, “escoger” y “elegir” puede ser neutralizada por la estructura de la dominación carismática, la que frecuentemente termina en posiciones condensadas en la derivación

del radicalismo, lo que no apunta muchas veces a lo que es mejor para el proyecto de Desarrollo de las Minorías étnicas, pero es la opción que concentra el apoyo de los miembros más militantemente activos que por un lado, no aceptan los costos de la modernización homogenizante, aunque su crítica es fuertemente deudora de la racionalización moderna.

Esta afirmación podría llevar a la idea equívoca que en este tipo de liderazgo no existe una forma de racionalidad. Lo que destacamos es lo opuesto porque ésta se consolida bajo formas de legitimación en función de nuevas creencias que articulen la acción de resistencia que se propone frente al modelo hegemónico. Este tipo de liderazgo no reconoce frecuentemente la idea liberal acerca de la libertad y la necesaria igualdad a forjar dentro de los grupos¹⁸. Empero, este proceso de expansión del liderazgo carismático muchas veces se apoya en las dificultades de la racionalidad tecnológica porque ella no tiene el poder articulador e integrador para asumir y gestionar las diversas sabidurías, prácticas y lógicas del desarrollo en las comunidades étnicas empobrecidas.

En este sentido la situación más compleja que viven las comunidades mapuches, así como otros pueblos indígenas, es que ellas deben insertar el proceso socio-económico al interior de los marcos desregulados, generados por el propio proceso capitalista internacional donde la producción ya no se define ni local ni regionalmente, sino que se determina a partir de los equilibrios inestables entre diferentes fuerzas económicas poderosas a nivel nacional e internacional. Por ello, la reconstrucción de las autoridades tiene que reforzar un tipo de liderazgo que asegure la realización de la crítica intercultural de los modelos económicos y tecnológicos propuestos; en otras palabras, que permita la des-colonización creciente de las formas invasivas que erosionan los mundos de vida indígenas.

Nos parece que los conflictos inter-étnicos obligan a dar cuenta de los principales desafíos interculturales del saber y del hacer cultural, y en particular precisar los desafíos ético-políticos. Dentro de éstos nos parece crucial que la definición de reglas de convivencia no se pueda resolver sólo desde una autoridad tradicional que apela a un pasado mítico-religioso, sino que requiere el juego plural de la autoridad carismática y burocrática que asume el desafío de pensar las nuevas situaciones. Esta reflexión apunta sólo a mostrar la relevancia de un poder que se ordene democráticamente en el seno del colectivo étnico, que favorezca la expresión del juicio regulado de un campo político abierto: sea de las autoridades tradicionales,

18 Kymlicka Will, Obra citada, p. 266

sea de las burocráticas, o sea de cualquier sujeto representativo del colectivo que busque tener algún tipo de protagonismo frente a la desestructuración comunitaria y a la desarticulación de la identidad étnica por parte de la globalización fáctica. Aquí surge el desafío de pensar una idea de democracia adecuada a la ciudadanía étnica.

La tesis democrática básica de una Política del reconocimiento que se vincula a un desarrollo autosustentable e intercultural es que este recurso a líderes auto-referidos no logra articular del todo las condiciones básicas para la resolución de conflictos de intereses que exige la capacidad de establecer procedimientos entre las diversas partes y no sólo con los intereses de un líder y su séquito con poderes omnímodos, se trata de restablecer autoridades legítimas para hacerse creíble en un diálogo complejo que asuma los intereses de las culturas en fricción.

Estas situaciones vividas durante las últimas décadas en tierras mapuches, permiten considerar la gran complejidad que asumen los problemas del desarrollo y la democracia en un marco inter-étnico. La tensión entre la racionalización creciente del mundo de vida étnico y los nuevos modos de legitimación del poder va en aumento creciente. Para bosquejar una Política del reconocimiento se requiere responder a las dificultades que tienen las minorías para producir procesos políticos que contribuyan prácticamente a gestionar la reproducción de su vida material, en medio de un proceso de racionalización capitalista de modernización “periférica”, donde se constata que el proyecto racional por el desarrollo económico impuesto ha sido, muchas veces, una opción monocultural en vistas a reproducir el sistema social y económico que favorece a las sociedades, económica y culturalmente, dominantes del país y del planeta. Lo que va surgiendo lentamente hoy día, es la sostenida consolidación de un movimiento indígena que resiste cultural y políticamente a la forma homogeneizante de globalización económica; esto debería llevar a los estudiosos del desarrollo y la cultura a estar atentos para comprender el papel efectivo de las formas de resistencias y las prácticas de descolonización de los mundos de vida indígenas.

Una perspectiva geocultural para la convivencia

Mauricio Langón*

Introducción

Quisiera plantear en esta exposición algunos aportes que la perspectiva *geocultural* podría hacer a una mejor comprensión de la convivencia en la Tierra, para pensar cuestiones que normalmente se rigen por una perspectiva *geopolítica*.

Geopolítica

La geopolítica tiene su acento en *lo político*, en íntima relación con la *guerra*. Karl Schmitt¹ considera que el *criterio* para definir *lo político* es la contraposición radical entre *amigo* y *enemigo* (en el sentido de *hostis*: enemigo público, y no de *inimicus*, enemigo privado); claramente distinguible de las contraposiciones que definen otros campos como lo ético (bueno y malo), lo estético (bello y feo), etc.

* Ex-Coordenador General del Estado para la Educación de la Filosofía - Uruguay
1 Schmitt Karl, *Concepto de lo político* (1939).

La contraposición *amigo/enemigo* no se funda en razones éticas, estéticas, económicas o de otro tipo que subsumirían lo político a criterios no políticos. Es la pura *decisión política* que distingue al amigo del enemigo al que se está dispuesto a hacer la guerra hasta su extinción. Ella constituye y consolida la *cohesión interna* de un sujeto colectivo.

Lo político, incluso en momentos de paz, se funda en la *guerra*, en esa decisión, propia de momentos de crisis, de *estados de excepción*, de definir un enemigo y estar dispuesto a exterminarlo. Esa decisión política de determinar un enemigo sostiene la *paz* en la tierra, en clave de guerra. Sólo es capaz de tomar esa decisión quien realmente *puede* hacerlo, en última instancia, el *líder* de un imperio.

La necesidad de establecer relaciones de convivencia -y no sólo de exterminio- con el enemigo, resulta de la *necesidad de enemigo* para la propia cohesión interna. Estas frágiles relaciones se van construyendo trabajosamente en contratos, pactos, acuerdos, tratados que, en las crisis, se convierten en *chiffon de papier* (Napoleón) y van a parar a la papelera.

Este *orden* guerrero del mundo se sostiene contra el horizonte amenazante, paradójico e imposible de la “última guerra”, “la guerra por la paz”, la “guerra contra todas las guerras”. La más cruel de las guerras, pues *debe* exterminar a su enemigo y no sólo “reducirlo a sus límites”; ya que, si no lo elimina definitivamente, continuaría la *guerra*. Así, la guerra contra la guerra reviste a su *enemigo* (criterio *político*) de *mal* (criterio ético), *fealdad* (criterio estético), e *inhumanidad* (criterio antropológico), negándole todo derecho para poder liquidarlo.

Las visiones geopolíticas habituales de algún modo abrevan en fuentes de este tipo en el marco de una insuperable racionalidad de guerra estratégica. Se piensa el orden del mundo desde entidades constituidas (países, Estados) que se mueven en momentos de crisis fortaleciendo cohesiones internas con decisiones que determinan amigos y enemigos (no necesariamente externos, también está el enemigo interno, el traidor, el agente del enemigo o quien le hace el juego), estableciendo alianzas que tienden a concentrar el poder en pocas manos y a concebir el mundo en base a oposiciones globales.

La Guerra Fría fue un momento fuerte de esa oposición global hasta la implosión de uno de los Bloques y la consiguiente necesidad del Bloque

supérstite de definir nuevo enemigo. Es lo que hizo George Bush tras la caída de las Torres Gemelas.

Pequeña historia reciente

Puede ser interesante seguir el hilo de ingerencia de lo “cultural” y las “civilizaciones” en la perspectiva geopolítica de una *pequeña historia reciente*. En una conferencia de 1993, *The Clash of Civilizations?*, el politólogo norteamericano Samuel Huntington decía:

“Mi hipótesis es que, en el nuevo mundo, los conflictos no tendrán esencialmente por origen la ideología o la economía. Las grandes causas de división de la humanidad y las principales fuentes de conflicto serán culturales (...) El choque de las civilizaciones dominará la política mundial (...) Los conflictos más importantes del porvenir tendrán lugar a lo largo de las líneas de fractura culturales que separan las civilizaciones”².

Rápidamente surgieron alertas: “las teorías de Huntington son un peligro mayor”, constituyen “un verdadero eclipse de la razón” bajo una apariencia razonable. J. Hoagland, en el *International Herald Tribune*, sostiene que tomarlo en serio tendría por efecto transformar conflictos tangibles de intereses económicos, políticos, territoriales o nacionales del mundo actual, en confrontaciones insolubles e inexplicables al ser interpretadas en términos de choque de civilizaciones. Hutchinson, dice:

“Si se puede admitir con la antropología tomada en su conjunto, que la cultura -las culturas- ofician para el hombre, como una segunda naturaleza, como una ‘naturaleza’ en la naturaleza, y el hombre por tanto comparte la misma multiplicidad, inestabilidades y violentas mutaciones que tienen las otras formas de la vida, también es preciso concebir que la civilización es ese proyecto único, ese horizonte común utópico que, subsumiendo tanto a los individuos como a las culturas, les permite entrar en diálogo y superarse a sí mismas perpetuamente. ¿Qué es la ‘civilización’ si no es aquello que permite eventualmente superar, en nombre de la utopía de lo humano, la guerra de todos contra todos de los individuos y de las culturas?”³.

2 Citado por Ramonet Ignace: *Civilizaciones en guerra?* In: **Mundo Diplomático** de Junio de 1995.

3 Hutchinson P. *El nuevo evangelio del Culturalismo*, 1994.

Ignace Ramonet, decía que se le reprochó a Huntington, sobre todo, su “llamado a Occidente a reaccionar para resistir una pretendida ofensiva del Islam”; sus argumentos estimularon la xenofobia en Estados Unidos y Europa y dieron fundamento a la idea de que “el Islam era el nuevo ‘enemigo total’ de Occidente”. Frente a las tesis de Huntington, algunos dicen que hay una “civilización única”, la del capitalismo, y que los próximos conflictos serán formas nuevas de guerras civiles: “No habrá más guerras entre naciones ni entre civilizaciones, pero, si las desigualdades siguen acrecentándose, las confrontaciones serán, cada vez más, entre excluidos e incluidos”. Para Ramonet no hay civilizaciones, sino *mestizaje*: “La historia de la humanidad es como un sol negro, es el relato de los intercambios de todo orden entre los seres humanos”. Y concluye:

“Hoy todos vivimos en fronteras. Nadie puede ya sentirse en seguridad en el seno de una identidad coherente, al abrigo de formas culturales diversas, que practican tanto nuestros hijos como nuestros vecinos del barrio. Esta interpretación puede a veces resultar penosa. Pero sigue siendo necesaria y enriquecedora. Aunque no sea más que para alejar la nefasta tentación de la pureza étnica, cultural o religiosa. Y evitar que se restaure, sobre bases paranoicas, una nueva lógica de dominación del planeta por un Occidente a la defensiva. A cincuenta años de la apertura de los campos de la muerte ¿puede Occidente pretender todavía poseer cualquier superioridad moral sobre el resto del mundo?”⁴.

El revuelo causado por Huntington fue mucho mayor que esto. Quise rescatar algunas citas de sus críticos que se refieren al problema de las culturas, y que, de algún modo, ven en la diversidad cultural *peligros* y buscan conceptualizar la cuestión reduciendo su conflictividad mediante el recurso a conceptos de índole cultural como *mestizaje* (considerado un *hecho* que reduciría la cuestión cultural casi a un falso problema) y *civilización* (como *proyecto utópico*). Tal vez no difieran tan sustancialmente de Huntington: éste parecía dar al *enemigo* un contenido *cultural*; aquéllos minimizar las diferencias culturales para que no puedan justificar guerras. Pero la *decisión de enemigo*, como vimos, no está relacionada con las características (culturales o no) de éste, sino con la necesidad de cohesión de los poderosos, que exige guerra.

Huntington, al contrario de lo que decía Hegel de los filósofos, hizo profecías. En el último capítulo del libro que publicara para defender y profundizar sus

4 Ramonet Ignace ¿Civilizaciones en guerra? In: **Mundo Diplomático de** Junio de 1995.

tesis imagina para el 2010 una fantásica génesis de la tercera guerra mundial que incluye una escena catástrofica que la desencadena: “un misil con carga nuclear es lanzado desde Argelia y explota en las cercanías de Marsella”⁵.

Uno de los problemas de augurar futuros en el mundo interrelacionado de hoy es que todos se enteran, y así resultan eficaces las falacias de profecías autorealizadas.

Ahora bien, el 11 de mayo de 1998, Samuel Huntington dio otra conferencia en los salones de la *American Enterprise Institute* que conocieran el lanzamiento de su *idea-fuerza*:

“La mayoría de los comentaristas consideró erróneo mi argumento. Y peligroso. Cinco años después, sin embargo, me siento vindicado: los titulares de los periódicos indican casi a diario que mi tesis de la centralidad de la cultura en el mundo de hoy es básicamente correcta; dio en el blanco. Las identidades, preferencias, diferencias y similitudes culturales, conforman en considerable medida la política global post-Guerra Fría. También durante estos cinco años se han multiplicado las expresiones de los líderes políticos -desde el Presidente de Alemania al de Irán- sobre la necesidad de un diálogo de civilizaciones, por lo cual pienso que merezco algún pequeño crédito por haber asustando a la gente con los peligros de un choque de civilizaciones”⁶.

Al cínico planteo no le interesaba, sin embargo, dar respuesta a sus críticos ni arrogarse méritos por presuntos avances pacifistas y dialogales: tenía la finalidad de minimizar la perspectiva basada en la cultura y volver a plantear el asunto en términos de poder, aparentemente más moderados:

“La importancia de la cultura distingue hoy la política de la post-Guerra Fría de la política de la Guerra Fría, pero el poder es la eterna y omnipresente constante de toda política. Mi tesis central esta tarde es que esa política global ha pasado ahora, de un momento unipolar breve, al final de la Guerra Fría, a una o más décadas en marcha hacia un Siglo XXI multipolar”⁷.

Parece que dos años después de publicado el libro, ya no hay en el horizonte previsible temibles catástrofes; ya no es cuestión central prepararse para la guerra o para el diálogo entre “civilizaciones”.

5 Huntington S.P., *Le choc des civilisations*. Paris, Odile Jacob, 1996, p. 476.

6 Huntington S.P. *Global Perspectives on War and Peace or Transiting a Uni-Multipolar World*. Bradley Lecture Series American Enterprise Institute. May 11, 1998.

7 Huntington 1998.

Hay que seguir, ciertamente, *adivinando* cuál es el hilo de la historia para *predecir* de nuevo el futuro, presentando *interpretaciones* como si fueran *hechos*, presumiblemente con la esperanza de que efectivamente llegue a ser un hecho esta nueva profecía, más equilibrada y pacifista: un mundo *multipolar*, donde los Estados Unidos acepten ser la “potencia principal” y no ya la “única superpotencia”:

“La teoría realista de las relaciones internacionales predice que en una situación con una superpotencia y varias potencias mayores, las potencias mayores entrarán en coalición para, juntas, contrabalancear y contener a la superpotencia”. Como la realidad *es* así y *va en ese sentido*, de ello se extraen consecuencias sobre qué deberían hacer los Estados Unidos: “Primero, los americanos deberían dejar de actuar y hablar como si éste fuera un mundo unipolar”. Y, finalmente, “En el mundo multipolar del Siglo XXI, las potencias mayores inevitablemente competirán, entrarán en conflicto y coaliciones con otras en variadas permutaciones y combinaciones. Y por esa razón Estados Unidos podría darse cuenta de que la vida le es menos exigente, menos conflictiva y más gratificante como potencia principal, de lo que le era siendo la única superpotencia del mundo”⁸.

Pero: ¿no estábamos avanzando hacia un conflicto civilizatorio de dimensiones catastróficas? El pensador *estratégico* está al servicio de su país, pensando qué líneas de acción recomendar a su gobierno. Para ello categoriza, conceptúa, piensa. Pero su pensar está subordinado a la finalidad de preservar lo que entiende como lo mejor para los intereses de su país. Por ello saca consecuencias más o menos atrevidas de algunos datos de la realidad cercana, presentándolos ideológicamente como verdades indiscutibles basadas en el prestigio de la ciencia y elaborando con ellos perocederas filosofías de la historia que le permiten lanzar profecías que cumplen la función de orientar la acción de sus gobernantes y conciudadanos en el sentido que él pro-pone.

De ahí también la efímera fama de tales augures, sus cambios radicales de posición mediante *trucos de ilusionista*. Y sus *resurrecciones*. Fukuyama instalado en un *fin de la historia* que duró muy poco; Huntington previendo primero catástrofes y después mundos gratificantes de delicados equilibrios multipolares, y luego resucitando como profeta de catástrofes.

Tienen que cambiar de discurso, no tanto por la endeblesz de sus teorías, cuanto porque las mismas se deben a su carácter ideológico y

8 Huntington, Ob. citada 1998.

dependiente de los intereses de un Estado. Porque quienes determinan las políticas en última instancia no son los “analistas políticos”, sino los políticos o los militares; los líderes capaces de definir a los enemigos, como vio K. Schmitt. Es más, puede sospecharse que esas teorías y su expansión mediática cumplen una *función geopolítica*; que son parte de las *decisiones* que dividen el mundo en amigos y enemigos, buenos y malos, seres humanos y de los otros...

No hubiera incluido esta reflexión sobre Huntington si no fuera por la *resurrección* de su *choque de civilizaciones* a partir de los sucesos del 11 de setiembre de 2001. Porque ese atentado no fue visto como motivo para *refutar* las ilusorias *predicciones* que trazara nuestro autor en 1998 cuando auguraba que se avanzaba hacia un *mundo multipolar*, sino como *confirmación* de sus *profecías* de 1993 de *choque de civilizaciones* y ataques contra ciudades.

Paul Virilio, que había *previsto* la destrucción del *World Trade Center*, en su ensayo “Delirio de Nueva York”⁹, puede resultar un profeta más interesante para pensar la “guerra de la mundialización”:

“En el 2001 asistimos a la primera guerra de la Mundialización. La Primera Guerra se limita esencialmente a Europa, mientras que la de hoy es una guerra mundializada. Los hechos de Nueva York se corresponden con el atentado de Sarajevo: hoy, como entonces, se desencadena una guerra mundial. (...) Es una nueva forma de guerra: pasamos, ahora, al gran terrorismo global (...) que tendrá su prolongación en el terrorismo nuclear. (...) Aquí nos hallamos en la configuración de la estrategia anticidades. Podemos comparar la gravedad de los hechos del martes con Pearl Harbor, pero también podemos hacerlo con Hiroshima, que cambió la Segunda Guerra Mundial. Insisto, es guerra, no terrorismo. Es el fin de la posguerra fría.(...) La caída de los dos rascacielos del *World Trade Center* es el desequilibrio del terror; todo es posible, en todas partes (...) Una guerra sin enemigos declarados, sin líneas de frente, una guerra furtiva. (...) En el discurso que dio Bush hay que destacar una sola frase, temible: se pondrá en el mismo plano a los Estados que acogen a los terroristas y los terroristas mismos. Entonces con esta frase Bush tiende a legitimar el lanzamiento de bombas atómicas en todas partes. La sociedad está deslocalizada, por ende, la frase de Bush verdaderamente hace temer por el futuro”¹⁰.

9 Virilio Paul, *Un paysage de événements*, Paris, Galilée, 1996.

10 Virilio Paul, Entrevista en *Il Manifesto*, setiembre de 2001.

La “originalidad” de la *decisión* de Bush consiste en su *virtualidad*. Determina al enemigo a eliminar (el *terrorismo*) pero se reserva el “derecho” a *concretar en cualquier momento* quién es efectivamente enemigo, de modo que todo país, grupo o persona queda permanentemente amenazado de eliminación. La indefinición *práctica* del enemigo, garantiza que *siempre habrá enemigo* (siempre habrá “terrorismo”, que no puede ser eliminado como una etnia, un Estado o una ideología), asegurando la *cohesión interna* y facilitando *alianzas*. La posibilidad que de allí se abre a lanzar guerras de exterminio en cualquier parte y en cualquier momento, impide la consolidación real de cualquier potencia o alianza que pudiera disputarle la primacía. Las Naciones Unidas resultan particularmente inoperantes en el contexto que esta decisión abre. Sí, cabe “temer por el futuro”.

Geocultura, otro modo de pensar.

Presentaré el concepto de *geocultura*,¹¹ acuñado por Kusch, como una alternativa a las concepciones enraizadas en *lo político* para pensar el mundo globalizado. Porque configura, creo, otro modo de pensar las crisis: pensarlas “desde el que recibe las órdenes”, no desde el que “ordena”¹². Lo que implica el desafío de pensar el mundo no desde “arriba”, desde el *decisionismo político* (en el sentido de Schmitt) de quienes detentan el poder de ordenar el mundo en amigos y enemigos, sino desde “abajo”, desde la gente que padece ese orden y desde sus culturas diversas.

En las crisis, no valen los criterios preestablecidos y, para pensarlas, es siempre posible hacerlo centrándose en el estudio de las *decisiones políticas tomadas por los líderes de las grandes potencias o imperios* (que dan órdenes de guerra que refundan siempre nuevos órdenes políticos definiendo amigos y enemigos), pero también es posible hacerlo situándose en la *decisión cultural* de pensar desde nuestros diversos sujetos culturales *desconstituídos, convivientes* y en difícil *diálogo*, para pensar *desde ahí*, desde *ese lugar*, la problemática mundial actual. A esta *perspectiva en contrapicada*¹³ querría aportar ahora con el concepto de *geocultura*.

11 Sobre *geocultura*, cfr. mi artículo sobre ese concepto (in: Salas Astrain Ricardo, *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Santiago, Ediciones UCSH, 2005, Vol.II, pp.457-467)

12 Kusch Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, Cimarrón, 1975.

13 En cine, las tomas de arriba para abajo se llaman “en picada” y las opuestas “en contrapicada”. Sartre, en su cuento *Eróstrato*, describe la “perspectiva en picada” (*perspective plongeante*) como una mirada que permite minimizar a los demás. (Sartre, *Le Mur*, Paris, Gallimard, 1939.

Para Kusch, el “punto de vista geocultural” hace referencia a un contexto firmemente estructurado mediante la intersección de lo geográfico con lo cultural. Fundamentalmente consiste en considerar que todo espacio geográfico —todo “hábitat”— está siempre ya “recubierto” por el “pensamiento del grupo”, y que éste, a su vez, está siempre “condicionado por el lugar”. De modo que no cabe hablar de “geografía” y “cultura”, sino de “unidad geocultural”¹⁴.

Todo pensar surge en un determinado ámbito geo-cultural y no hay, en consecuencia, “verdad absoluta” o “saber universal”. Lo *universal* es que todo pensamiento proviene de su geocultura; que todo grupo humano es sujeto en una geocultura; que todo saber —incluso filosófico— es pensamiento de un sujeto enraizado en un ámbito geocultural.

Justamente, porque cada ser humano se *hominiza* en determinada geocultura; porque resulta, por tanto, *diferente* de otro, *hominizado* en otra geocultura; porque esta característica recíproca es *universal*, es común a todas las culturas humanas (es decir, que las culturas humanas son diversas y que no puede haber *hominización* fuera de alguna cultura humana; en otras palabras: que el ser humano *difiere* del ser humano); es que cada cultura es *análoga* a otra; que cada uno es *análogo* a los demás. Y que, puesto que ninguna cultura y ningún ser humano puede reclamar para sí ningún tipo de preeminencia sobre las otras y otros (ya que cada uno está inserto en una geocultura), cada cultura y cada ser humano puede y debe *reconocer* a las y los demás como sus *iguales* por sus límites; y reconocer asimismo al *dia-logos* con las y los demás como la vía para alcanzar mayor plenitud o desarrollo de cada uno, al mismo tiempo que mejores formas de convivencia en común o, si se prefiere, mayor desarrollo o plenitud de la humanidad.

La *perspectiva geocultural* permite, entonces, pensar de manera endógena y autónoma el *des-arrollo* de cada comunidad. Permite pensar la liberación como liberación de cada sujeto cultural. Exige generar las condiciones para que cada comunidad geocultural, pueda vivir su propia vida plenamente. E implica también remover lo que la *arrolla*, lo que constriñe su vida, es decir, las estructuras de dominación. Desde ahí es posible generar condiciones de convivencia y dia-logo, no basadas en la guerra.

14 Kusch Rodolfo, *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires, San Antonio de Padua, 1978.

Una perspectiva geocultural para pensar el mundo globalizado

La perspectiva propuesta difiere sustancialmente de la perspectiva “geopolítica” tal como la esbozamos más arriba.

Adoptar la *perspectiva geocultural* no es una *decisión* equivalente a asumir un punto de vista de tipo *geopolítico* (en el sentido en que consideré más arriba ese término), porque “constituye la restitución de un modelo real” (Kusch, 1978).

Esto implica varias *tomas de posición* que podrían contraponerse a la visión en clave geopolítica:

- Mirada “de abajo-arriba”, (en *contrapicada*).

Varía la *posición* en que se ubica el *observador*. Queda de manifiesto la *implicación* de todo observador con *una* perspectiva geocultural; no puede haber una posición *neutral*, *objetiva* y -en ese sentido- “universal”, puesto que todo *observador* lo es desde una *geocultura*. Por tanto, la posición del observador (asesor o académico) que pretende, con aquellas características, orientar el pensamiento y la acción, queda desenmascarada no sólo como el *compromiso* geopolítico con determinada entidad política, Nación o Estado, sino también como el compromiso con la preservación y reproducción del presente *statu quo* al constituir en *objeto privilegiado* de la observación las *decisiones* de quienes *dan las órdenes* en ese determinado momento.

Cambia los criterios de *relevancia* de lo observado.

- Deja de prestar atención preferente a las *decisiones* de los que ordenan el mundo determinando acciones, miradas y prácticas. Estas decisiones pasan a ser vistas como tomadas en un *escenario* formal, visible, puntual, superficial, sólo comprensible desde su trasfondo cultural e histórico. No pierden con esto efectividad real tales decisiones, sino que pasan a ser vistas como *un aspecto emergente* en un proceso de construcción, consolidación, mantenimiento y reproducción de un escenario que resulta necesario “deconstruir” para poder comprenderlo. Permitiendo ver en otra perspectiva el cómo y el por qué de su *poder*, sus mecanismos y consecuencias, *en relación*

no sólo con otros poderes análogos y opuestos (otros imperios); sino también con el *poder del pueblo*, con los *débiles poderes* de quienes *obedecen órdenes* y sufren principalmente las consecuencias, no sólo de esas *decisiones y órdenes*, sino también de las decisiones implícitas de obediencia o aceptación de los pueblos, las multitudes, los sujetos...

- Deja de prestar atención preferente a los *estados de excepción*, como instante privilegiado en que emerge la *esencia de lo político* para volvérselos a comprender como momentos de un proceso histórico, en que cobra especial importancia una racionalidad estratégica que sólo es comprensible desde una racionalidad más amplia. Se restituye así -incluso para comprender las *crisis*- una perspectiva *histórica*, en dimensión *temporal*, diacrónica, por sobre una perspectiva fundada en la coyuntura sincrónica, el decisionismo y la profecía que -cuando resuelve dar importancia a lo cultural- lo hace en perspectiva de guerra, imperial, y lo hace “provisoriamente” volviendo luego a los modelos de análisis en base a entidades de tipo estatal.
- Mirada de “adentro-afuera”. Del *interior* de cada grupo humano, de cada cultura, a su exterior; de lo endocultural al diálogo intercultural. Resulta importante el *interior* de cada pueblo, el *contenido* de cada cultura, el *fondo* sobre el que ha ido construyendo sus formas de relacionarse con el entorno (geográfico y cultural), con los demás grupos humanos, con los miembros del mismo grupo y consigo mismo, con las consiguientes interrelaciones que esto implica y el proceso histórico de configuraciones y desconfiguraciones de conflictos, relaciones de poder, territorializaciones y desterritorializaciones, etc.
- Mirada desde *sujetos no definitivamente constituidos*, sino *desconstituidos* o *en constitución*; siempre *en relación* y siempre *abiertos*. Sujetos que no pueden ser considerados *ontológicamente*, en relación a un *ser* o *esencia* que se definiera en relación a algún núcleo inmutable o ahistórico de su identidad (o a anclajes esenciales a un *territorio* definido), sino sujetos que *están siendo* en permanente proceso de constitución y reconstitución a partir de su instalación en una geocultura que responde dinámicamente a variables desafíos exteriores. Es la decisión de no considerar a los sujetos colectivos como *entidades acabadas*, definidas a partir de cristalizaciones históricas en Estados homogéneos, delimitados territorialmente por fronteras claramente definidas. La perspectiva geocultural supone hacerse cargo

de pensar desde la complejidad de identidades, arraigos, conflictos, mixturas, interrelaciones... que implica rechazar la visualización de la problemática desde la simplificación en oposiciones binarias (como *amigo / enemigo, nosotros / ellos, etc.*).

- La ubicación del observatorio *abajo* y *adentro*, desde el lugar y contenidos de cada concreta geocultura, este *compromiso* del observador con un punto de vista no neutral, supone un compromiso *antropológico* de fondo que tiene que ver con la *dignidad humana* de cada cultura. Toda otra cultura y persona es tan digna como las mías, justamente porque la universalidad radica en la diversidad. Implica mirar con *criterios* que tengan en cuenta a todos, a la gente, a “los de abajo”, como *subyectum* (tirados abajo).
- Se trata también de asumir un punto de vista *sólido*, una buena *base*, un *fundamento*, del cual carecen las miradas “de arriba”. Que esto ayude a *ver* mejor cada situación es fundamental también geopolíticamente como *defensa* ante la mirada *estratégica*. Ya que asumir un *punto de vista* no es sólo mirar, sino *ubicarse en una posición y orientar la mirada*, de modo de posibilitar o imposibilitar la visión y la comprensión. Asumir la perspectiva geopolítica es, en este sentido, rechazar la perspectiva desde arriba y desde afuera, para *ver* y *comprender* integralmente la situación real desde abajo y desde adentro.
- Asumir esta perspectiva es también rescatar la importancia de observar lo *micro* y todas las instancias intermedias, y no sólo lo *macro*. Volver la mirada a lo pequeño, es observar la realidad en su cotidianidad concreta. Advirtiendo y juzgando las decisiones *macro* en sus efectos en lo *micro* y redescubriendo los poderes presentes en lo chico.

En suma: una perspectiva geocultural no atiende principalmente a las decisiones de los poderosos, sino a la vida cotidiana de la gente; considera la realidad y los contenidos de las diversas culturas que orientan el sentido de esas vidas; no parte de sujetos acabados, definidos en contraposición a otros, sino que parte de sujetos convivientes en constitución, procurando construir, desde los conflictos, modos de convivencia más amplios y más plenos; *no necesita* enemigos porque su cohesión es *interna* y supone la convivencia en la diversidad; su identidad y cohesión no se fundan en decidir enemigos, sino en *reconocer* diferentes.

No es una perspectiva *no conflictiva*. Parte de la conflictividad más profunda, de los riesgos de *incomprensión*, *inconmensurabilidad* y hasta *incompatibilidad* entre culturas; de la tendencia de cada una a *juzgar* las demás según sus propios criterios o de considerarse *única* o *superior*. Pero partiendo del hecho de la *diversidad cultural* y los *conflictos* que implica procura generar condiciones para avanzar en *diálogos intercultural*. Es decir, avanzar en la convivencia *a través de* distintos *logos* (lenguajes, racionalidades) que implican también distintas sensibilidades (*dia-pathos*) y modos de valorar (*dia-ethos*), a partir de la *igualdad* reconocida a las *diversas* culturas.

Tolerância e interculturalidade: registros de guerra e paz

Cecília Pires*

Eu gostaria de amar o meu país, amando, ao mesmo tempo, a justiça. Para ele não desejo uma grandeza qualquer, tal como a do sangue ou a da mentira. É fazendo reinar a justiça que eu quero fazê-lo viver. (Camus).

(...) transcender o possível é condição para conhecer o possível e, ao mesmo tempo, conhecer o possível é condição para poder transcender a realidade no marco do possível. No entanto, toda tecnologia aparece nos termos dessa transcendência no interior do possível. (Hinkelammert).

Por quê pensar na questão da Interculturalidade no contexto dos debates sobre a Tolerância? Em que medida é possível viver a experiência da interculturalidade, pensando nas atitudes do respeito às diferenças? Estas questões auxiliam a pensar e reafirmar o humanismo como preservador da cultura dos povos, na perspectiva de uma filosofia da paz, que conduza para repensar conceitos de guerra, de conflito e de tolerância.

* Professora de Filosofia do Curso de Graduação e do Programa de Pós-Graduação da Unisinos.BRASIL. Membro do GT Ética e Cidadania da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia/ANPOF.

O projeto iluminista em si-mesmo foi vencido. É preciso transformar a fala do esclarecimento na fala do homem. Os totalitarismos do século XX produziram gabaritos sociais, configurados na paisagem de um poder estimulado pela prepotência. A razão ficou obnubilada. Na aurora do século XXI continua a humilhação imperialista, na teatralidade da morte e do medo. Os registros de guerra e paz buscam mostrar o quanto ficou de aniquilamento e o que está a desafiar a humanidade: a generosidade da inteligência para pensar uma cultura da paz.

Tomo para esta análise o pensamento de Albert Camus, o francês argelino que denuncia a guerra, como aniquiladora das subjetividades e como símbolo ideológico contra o homem. Espera-se que um homem diante do outro tenha reações humanas, se usar *a linguagem da humanidade*. A guerra destruiu e continua destruindo essa linguagem e o projeto de libertação de povos e nações. Permanecem as vítimas da modernidade, embalsamadas no ritual de uma razão determinadora. O humanismo exige mais do que o exercício da razão pura.

1. Situando as questões

O humanismo explicita a dimensão da cultura, ao longo de toda civilização. A filosofia tem que assumir a tarefa de pensar o humano e criar condições não apenas formais, mas reais para que o humanismo possa acontecer, como uma relação benéfica da espécie na vida planetária. Para pensarmos as questões propostas cultura e humanismo, temos que nos referir ao paradigma do sujeito e às condições de realização da subjetividade. Afirmam-se descontinuidades que se polarizam a um centro comum criado e findo pelos sujeitos – a intersubjetividade.

Aí se delineiam os limites. Os limites humanos têm ciclos verticais e horizontais. Na esfera desses limites o homem constrói valores culturais, éticos, estéticos, religiosos, econômicos e dá-se o encontro inter-fático e intercultural, onde se realizam outras crenças e outros paradigmas. Essa aproximação pode ter o interesse emancipatório ou dominador; um e outro será a explicitação de uma cultura da guerra ou de uma cultura da paz. As mediações de uma cultura e outra se movimentam no circuito da solidariedade ou do aniquilamento. Não se trata de uma leitura classificatória dos comportamentos humanos, apenas. Pensar as culturas é não entendê-las de forma classificatória. As culturas são inclassificáveis, são maiores que

os esquemas formais que as querem determinar. Elas podem ser entendidas em seus pressupostos; daí a importância de ouvir e aprender a partir do que se escuta.

As culturas são as pretensões humanas codificadas no interior dos grupos étnicos, religiosos e políticos, estabelecendo aí a possibilidade das trocas. Os símbolos culturais produzem valores que agregam saberes, vivências, antinomias, doutrinas, que compõem o quadro hermenêutico a ser entendido ou decifrado pelos sujeitos sociais interessados na convivialidade. O humanismo é um desses traços culturais, que se renova a cada etapa do tempo e se adapta à geografia territorial de povos e nações. Saber ler o que as culturas evidenciam faz parte da dinâmica intercultural. Nesse sentido, o trato de uma filosofia intercultural deveria cuidar da forma de acesso às questões do humano, na realização de sua humanidade. Não com um propósito essencialista metafísico, mas com um interesse ético, de que se realize a vida feliz, sem definições muito complexas e transcendentais.

Essas intenções produzem algumas interrogações no ritmo do fio de Ariadne. Como sair dos labirintos que construímos para nós mesmos? Em que medida os valores da cultura criados pela *intelligentzia* podem produzir condições de vida feliz? Se a calculabilidade do mundo, segundo o projeto iluminista era uma das condições da autonomia do sujeito o que ocorreu no âmbito dos valores ético-culturais que deixou o homem mais perplexo diante de si mesmo, dos outros e do mundo que quis construir? Por que a nostalgia de uma ineficácia da racionalidade ao chorar Auschwitz? Por que os valores humanos não se efetivaram de forma plena para que o homem pudesse usufruir da felicidade desejada? Até quando o nosso destino prometeico e sísifico se cumprirá?

A guerra, como a paz, faz parte das construções humanas. Os animais não guerreiam, tentam pelo instinto de sobrevivência obedecer às regras de ataque e defesa. Nada mais. Eis que a natureza não os dotou de razão ou de subjetividade. Dessa forma, pensar nos registros de guerra e paz, na perspectiva de um humanismo, pode ser um bom desafio à inteligência dos humanos.

O desafio maior será, talvez, pensar a paz na perspectiva positiva, pois ela é sempre pensada negativamente, como ausência de guerra, como não-conflito, como a inexistência da discórdia. A afirmação desse horizonte de paz, necessário para a sobrevivência do humano, requer o desejo e a

vontade de pensar um novo modo de vida além das experiências trágicas da humanidade, temperadas pela dor, pelo medo, pelo crime, pelo aniquilamento de povos e nações.

A esse respeito vale a pena trazer o pensamento de Bobbio expresso no livro *El problema de la guerra y las vías de la paz*, onde ele demonstra as dificuldades do homem pensar positivamente a paz.

La teoría de la guerra como mal necesario ha sido ciertamente la más difundida en todas las filosofías de la historia que de algún modo han meditado sobre el significado de la guerra para la civilización humana. Y se encuentra estrechamente vinculada con las teorías del progreso, según las cuales, en diversa medida y bajo diversos aspectos, el progreso de la humanidad pasó y también pasa por la guerra¹.

Pensamos que a teoria da guerra justa passa longe do que se pode desejar como humanização do humano. O humanismo requer mais do que um conjunto de estratégias de sobrevivência. Para pensar numa cultura humanista, nos meandros do que me interessa discutir – uma cultura da paz – entendo que o pensamento de Albert Camus é uma referência para refletir sobre uma filosofia intercultural.

2. Camus e o humanismo rebelde

Quero refletir, portanto, sobre o humanismo, nesse tempo de guerra e de aniquilação de povos e culturas. Ao fazê-lo, proponho-me a pensar no humanismo lúcido e cáustico de Albert Camus (1913-1960), filósofo e ensaísta contemporâneo, expoente do existencialismo francês, Prêmio Nobel de Literatura (1957).

Camus apresenta em suas obras uma linguagem irreverente, fruto de sua postura filosófica de contestação e denúncia. Ou melhor, fruto de sua compreensão do humano. Quando se pensa na fala irreverente, parte-se do pressuposto da *não-disciplina*, do *não-acatamento*. Pensar sobre a irreverência é trabalhar a idéia do desacato. Esta idéia está presente em

1 Bobbio Norberto. *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 2000.

duas de suas obras, especialmente *O Mito de Sísifo* (1942) e *O Homem Revoltado* (1951).

Na primeira, trata do problema do *suicídio*, quando introduz o conceito de *absurdo*, e, na segunda, analisa a rebeldia como um traço da liberdade efetiva do homem, condição de sua liberdade. Tomaremos por base esses temas, para análise da linguagem inconformada

a. Camus trabalha o conceito de absurdo, como uma espécie de desacato do homem diante do mundo, que lhe é estranho. Sua compreensão da absurdidade da vida leva-o a afirmar que *só há um problema filosoficamente sério: é o suicídio*².

A escolha pela vida é uma escolha pelo absurdo. Isto é mais do que um paradoxo. É uma afirmação de legitimidade consciente de um espírito que fez sua escolha, sem razões e sem fundamentos. Não há logicidade naquilo que põe fim ao absurdo, como a morte. Não se tem que fazer agradecimentos, mas constatações. Não é o homem preso à vida rotineira que reflete sobre sua própria condição. É o homem que sai de sua situação de apatia e se sente exilado no mundo, todavia, esse é o mundo a ser vivido. Não há outro fora daqui. Em Camus, a espacialidade e a historicidade convivem numa espécie de aliança irracionalista.

Ele explica, em *Bodas em Tipasa*, o seu protesto contra a mesmidade e é eloqüente diante da seguinte certeza: a aliança com a vida *Pois, se há pecado contra a vida, talvez não consista tanto em desesperar dela quanto em esperar outra vida e furtar-se à implacável grandeza desta*.³

A maneira pela qual Camus fala do homem concreto é uma maneira iconoclasta. Ele não quer reduzir o homem a um *nada*. Antes, determina-lhe objetivos: a aceitação de sua condição de limite; a felicidade gozada por todos; o vínculo com o mundo consagrado pela existência humana; a luta contra o mal, que atinge os inocentes; a contínua busca de Justiça. Essa forma irreverente de dizer da realidade humana é o jeito denunciador de Camus argumentar contra a vida miserável de um mundo sem a significação da liberdade.

2 Cf. Camus Albert, *El Mito de Sísifo*. Buenos Aires, Losada, 1967.

3 Cf. Camus Albert. *Bodas em Tipasa*, São Paulo, DIFEL, 1964.

É preciso peregrinar no interior dessa linguagem para saber do seu sabor não-determinista. O sentimento absurdo não é o fim; é o começo, o ponto de partida de uma atitude lúcida diante do desamparo.

Há, em Camus, uma espécie de sombra e luz, de inverno e verão que o conduz a tatear, inicialmente, o traço que delinea o homem, na sua condição de ausência.

Onde está o absurdo do mundo? Será esse esplendor ou a lembrança de sua ausência? Com tanto sol na memória, como pude apostar no absurdo? Espantam-se em volta de mim; eu também me espanto, por vezes (...) Falar dele, em suma, vai levar-nos novamente ao Sol.⁴

Apesar do absurdo do mundo, é preferível estar nele do que sair do seu âmbito. Aí o suicídio é rejeitado como fuga e covardia. É preciso ver de frente a vida absurda e mesmo assim amá-la. Nessa forma paradisíaca e idílica de ver o mundo e a facticidade do homem, reside a irreverência de atitude, expressa na irreverência da linguagem. *Quanto mais exaltante é a vida, tanto mais absurda é a idéia de perdê-la*⁵. Há uma tragicidade responsável nessa exaltação. O valor da escolha absurda pelo homem reside na pujança de sua atitude de compromisso. Camus quer que a eleição do homem pela vida seja um testemunho de não-aniquilamento, seja a expressão moral da condição humana. Uma condição que nega a Razão Instrumental, embora não despreze o trabalho da razão. A condição humana não para no absurdo como puro momento da negação. Afirma a revolta como possibilidade de ruptura do enclausuramento suicida. O desespero é superado na rebeldia esperançosa. Os horizontes se alargam e nada se torna mais honroso do que a decisão pela vida, como a quebra de símbolos. Ou seja: os símbolos não representam a conquista da felicidade. É preciso seriedade para libertar-se dos símbolos. E esse protesto não nasce apenas da situação oprimida, mas do espetáculo da opressão dos outros.

O homem está preso à sua verdade. Ao assumi-la, cria laços de fidelidade consigo mesmo. Quando Camus fala do homem, fala do *"homem concreto, aquele que vê com seus olhos e com o qual se acotovela na rua"*, comenta Charles Moeller.

Nesta perspectiva, o pensamento camusiano não se estrutura no negativo, no pessimismo ou numa espécie de desistência da vida. Ao

4 Camus Albert, *O verão*, São Paulo, DIFEL, 1964, p. 95.

5 Camus Albert, *El Mito de Sísifo*, p. 106.

contrário, permite-se a alegria e o desejo da vida feliz como necessidade da condição humana, embora tenha clareza das distâncias entre o desejado e o vivido. Há, pois, uma compreensão moral desse distanciamento.

Guimarães comenta:

A grande lição das núpcias entre o homem e o mundo é a da constituição de uma exigência moral e de uma regra. Toda a obra de Camus transpira essa moralidade. Uma regra moral fundamentada na sensibilidade. Agir, procurando aquela claridade de um dia de sol ou da paz de uma noite estrelada. O ato moral aparecerá revestido da alegria de um contato estreito com a natureza radiante de beleza. O bem termina por se identificar com o belo⁶.

b. A Revolta é criadora. E anima sua certeza de afirmação. *Eu grito que não creio em nada e que tudo é absurdo. Porém não posso duvidar do meu grito e tenho que crer, pelo menos, em meu protesto*⁷. O homem motiva-se para a felicidade, ainda que absurda. Esse é o consentimento lúcido, sem renúncias.

Existe apenas uma única renúncia - a renúncia à violência, à destruição, ao terror. A pretexto de salvar o homem, não é possível usar meios que o aviltem na sua dignidade. Aqui, Camus combate, tenazmente, as ideologias que buscam uma solução facciosa para o problema humano. Sua época presencia o clamor do homem por uma vida livre e justa. Ironiza com todo o tipo de engajamento que sacrifica vidas. A revolta não pode ser destruidora. Necessariamente, ela tem que libertar o homem; para libertá-lo, é preciso pô-lo em comunicação; e, então, para realizar a revolta, é necessário superar o absurdo. Realizar a revolta é assumir o *não* diante das situações de aniquilamento. A revolta é um recurso contra o mal. Não é uma ação revoltada que destrói o homem, mas sim o crime legitimado.

Nesse paradigma da revolta, Camus condena os fanáticos, que absolutizam o destino histórico do homem. O fanático não mede limites e nem escolhe meios. O revoltado consciente mantém uma atitude de equilíbrio. A história tirana é denunciada por Camus como nefasta para a felicidade humana. Critica asperamente o totalitarismo de Stalin e o terror

6 Guimarães C.E. *As dimensões do homem: mundo, absurdo, revolta. Ensaio sobre a filosofia de Albert Camus*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1971.

7 Cf. Camus Albert, *El Hombre Rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1967.

de Hitler. O mundo do sagrado é oposto ao mundo da rebelião. Aquele que é servil aos deuses não é um revoltado. É um mítico. Efetivamente, o processo da revolta dá ao homem a esperança de um mundo onde existe a solidariedade e onde todos estão envolvidos na mesma aventura. A revolta é superadora do absurdo. Na dinâmica do homem rebelde se constrói a unidade do mundo e o equilíbrio das ações. Os homens, com essa consciência, buscam a paz, não como súplica, mas como uma escolha entre o inferno e a razão, conforme admite Albert Camus.

Nas interlocuções possíveis entre o terreno comum da Filosofia e da História, a fala da irreverência é a fala da humanidade. Há uma compreensão argumentativa nos atos de fala, como explicitadores dos atos de ação prática. Em tudo isso se constituem falas de consciência, que são falas de signos, enquanto portadores de compreensões ideativas. Em Camus, o conjunto de sua fala é uma totalidade de signos, que evidenciam sua logicidade hermenêutico-existencial acerca da vida e história humanas. É a verbalização de um conteúdo, além dos parâmetros do cotidiano isolado e fetichista, que se exterioriza como absurdo e rebeldia. Não é um dado da consciência individual, apenas, mas uma constatação de um consentimento coletivo de falas e ações rebeldes. A revolta é, pois, uma espécie de sentimento coletivo, uma situação que atinge a todos, na saída de um isolamento. *É um laço comum que radica em todos os homens o primeiro valor. Eu me revolto, logo nós somos.*⁸

Na perspectiva camusiana, o homem luta contra o mal, porque reivindica a favor da unidade e da ordem do mundo. Nesta ação ele só pode usar meios lícitos, que estejam vinculados à verdadeira origem da revolta. Camus é rigoroso ao analisar o problema do mal. Apesar do mal ser destruidor do homem e propiciar sua revolta, nada justifica que, para combatê-lo, se utilizem meios excusos como o crime. No momento em que o homem apela para o crime como recurso contra o mal, deixa de ser um revoltado e torna-se um assassino.

Camus mostra como o homem de sua época (século XX) norteia a história pelo crime, numa rebeldia ilusória, que nada tem de digno, porque nada tem de humano. Escreve no jornal *Le Combat* um artigo intitulado *O Século do Medo*⁹, em novembro de 1948, cuja atualidade no cenário do século XXI é assustadora.

8 Camus Albert, *El hombre Rebelde*, p. 129.

9 Camus Albert, *Le Siècle de la Peur*.

Quelque chose en nous a été détruit par le spectacle des années que nous venons de passer. Et ce quelque chose est cette éternelle confiance de l'homme, qui lui a toujours fait croire qu'on pouvait tirer d'un autre homme des réactions humaines en lui parlant le langage de l'humanité. Nous avons vu mentir, avilir, tuer, déporter, torturer, et à chaque fois il n'était pas possible de persuader ceux qui le faisaient de ne pas le faire, parce qu'ils étaient sûrs d'eux et parce qu'on ne persuade pas une abstraction, c'est-à-dire le représentant d'une idéologie¹⁰.

Adverte nosso autor que a história produziu, mais do que revolta e revolução, assassinato. E é por isso que a cultura pela humanização do humano percorre os corações e mentes de pensadores como Albert Camus, cujo desejo é colocar à história no rumo do homem.

Tanto nas peças teatrais, quanto nos romances e ensaios filosóficos, Camus trata com rigor da comédia e tragédia humanas, com a riqueza do literato e a severidade do pensador. Na peça *Os Justos* representa os revolucionários russos, que ele chama de assassinos delicados, os quais, para defenderem uma idéia, não hesitam em matar. Mostra, pela boca dos personagens, conceitos que se defrontam, momento em que cada um tem objetivos definidos, em função da causa revolucionária. Esse aniquilamento do sujeito em nome de uma idéia é própria da revolução, não da revolta. A revolta possibilita a plenificação do humano. A revolução, pelos recursos que utiliza, mata o humano no homem.

Revolta e revolução são, portanto, movimentos que se distanciam ente si pelos princípios e pela ação histórica. O homem revoltado exige um mundo de paz, onde seja possível a fraternidade. O homem revolucionário impõe uma paz, por meio de leis opressoras ou através do terror armado. A consciência que o revoltado tem de sua ação comum com os outros homens, num mesmo nível de participação, faz com que ele ponha um limite na História, não se deixando levar pela volubilidade dos fatos e, ao restringir a extensão do acontecimento histórico, consiga dirigi-lo ao serviço do humano. Diante desse limite, constroem-se os valores e tudo o que os ameaça deve ser combatido pelo homem.

10 Camus Albert, *Actuelles. Écrits politiques*. Paris, Gallimard, 1950.

E Camus assevera:

Oui, ce qu'il faut combattre aujourd'hui, c'est la peur et le silence, et avec eux la séparation des esprits et des âmes qu'ils entraînent. Ce qu'il faut défendre, c'est le dialogue et la communication universelle des hommes entre eux. La servitude, l'injustice, le mensonge sont les fléaux qui brisent cette communication et interdisent ce dialogue. C'est pourquoi nous devons les refuser¹¹.

Em que medida estamos atentos para essa recusa? A filosofia que se propõe fazer as culturas dialogarem necessita estar preparada para intervenções significativas teórico-práticas no âmbito da sociedade civil.

3. As questões da guerra e da paz

Para tratar as questões da guerra e da paz, no horizonte de uma mundialização humanista, faz-se necessário que se investiguem as condições materiais para uma cultura da paz negadora da cultura da guerra.

A sociedade contemporânea (estamos pensando ainda no século XX) aprendeu da modernidade que a razão poderia controlar tudo e calculou todas as formas da sobrevivência de forma programada e controlada. Isso fracassou. O iluminismo atesta a falência de um tipo de sistema, construído pelo homem, que, ao criar instrumentais para matar os deuses e os mitos, destruiu a si mesmo e se fez um mito para sua espécie, de tal forma que todos têm medo do olho de cíclope que pode estar na testa de cada um de nós para ver e dominar. Nossa ingenuidade (?) nos deixou frágeis na polarização racionalidade-irracionalidade. Acreditamos no progresso como o grande éden da modernidade. Estamos colhendo os frutos da árvore proibida. Sós e nus temos que buscar alternativas de um bom combate. Nossa inteligência está desafiada a pensar as espécies, além da simples sobrevivência.

Herbert Marcuse viu na sociedade industrial a dificuldade de uma humanidade feliz, devido aos mecanismos repressivos necessários para o êxito de uma ideologia do progresso. A civilização castiga o homem e ele reage, negativamente, apelando a seus instintos de sobrevivência. Mas,

11 Camus Albert, *Actuelles. Écrits politiques*, pp. 144-5.

Quem criou o processo civilizatório? Qual a origem da vida infeliz ou da felicidade adiada? Se a felicidade do ser humano consiste na criatividade não-reprimida, o que o fez criar uma sociedade autoritária, determinista, produtora de uma consciência infeliz? Para Marcuse, a quebra do eros é a quebra da identidade do eu e isso ocorre na civilização industrial, que busca domesticar o desejo do sujeito, para se auto-afirmar como dever, como autoridade.¹²

Na sociedade unidimensional, segundo Marcuse, há um testemunho do progresso técnico, *uma falta de liberdade confortável, suave, razoável e democrática*¹³. Os direitos e liberdades que impulsionaram as fases iniciais perderam seu sentido lógico e conteúdo tradicionais – institucionalizaram-se e compartilharam o destino da sociedade. A liberdade de pensamento, a liberdade de palavra, a liberdade de consciência exerceram o contraponto crítico e depois silenciaram. Entraram no esquema. Segundo Marcuse, *a realização cancela as premissas*. Dessa forma, a sociedade do presente, que na fala marcuseana é a sociedade industrial, tende a tornar-se totalitária.

*Totalitária não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica não terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos. Impede o surgimento de uma oposição eficaz ao todo*¹⁴.

Esse totalitarismo gerencia a guerra e a dificuldade maior é saber a forma de produzir as antinomias necessárias para que os acordos humanos se efetivem além da dominação, como quer Camus. É certo que os paradigmas não são definitivos e que a dinâmica da história dos sujeitos atesta as não-definições. Embora, como diz Marx, na *Ideologia Alemã*, algumas idéias só venham à luz em determinadas etapas da história, poderíamos pensar que essa etapa estaria dando lugar às idéias de paz, devido ao cenário dantesco da guerra?

Ao pensarmos na afirmação do humanismo como resultado cultural da conversão do homem à humanidade, temos que proceder de uma forma

12 Poderíamos, aqui, lembrar de Foucault quando ele fala da sociedade de controle, dos mecanismos de disciplinamento.

13 Cf. Marcuse Herbert, *Ideologia da Sociedade Industrial*, Rio de Janeiro, Zahar, 1967.

14 Marcuse Herbert, *Contra-Revolução e Revolta*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

inequívoca, acerca dos valores da intersubjetividade. Se a inteligência é o traço singular do homem, é possível termos a expectativa da criação cultural, com vistas a uma convivialidade sadia, concreta, valorativa e sobretudo ética.

Esse pensamento reflexivo, que proporciona a alegria da autonomia pela própria busca da autonomia e da alegria, pode parecer, à primeira vista, algo de difícil e austero. Essa dificuldade é o preço a pagar pela forte e intensa alegria que ela permite atingir; e ela se atenua com a progressão da consciência em seu caminho, com o aumento do gozo intelectual que acarreta um aumento da compreensão¹⁵.

É evidente que a busca de uma cidade feliz não se assenta no individualismo ético, presumível por uma autonomia não partilhada ou por uma soberania da vontade de potência. A polis, construída com base nas estratégias da paz vai além de uma hermenêutica da esperança e se situa no território dos não-conformados, dos não-obedientes, dos não-dóceis às falas do Império. Essa estratégia é dinamizada pela lógica da solidariedade, cujo consentimento enfrenta a lógica do mercado.

A amizade, a alegria, a esperança são os conteúdos necessários de uma ética, cuja universalidade deve ser diferente da globalização unificadora. A universalidade pode se tornar a teia necessária, que juntará os fios das criações humanas com vista ao reordenamento social, longe da perspectiva da troca dos equivalentes ou do crescimento da taxa de lucro.

Este tempo de utopias adormecidas aproveita para acordar no imaginário dos consumidores a sagacidade, a malícia e até a retórica de um platonismo redutor. Construiu-se um hiato entre o inteligível e o sensível, recuperando-se o modelo grego do mundo dual – o mundo real, perceptível, epistêmico e o mundo imaginário, fantástico, da doxa. Nestes mundos, as pessoas organizadas fazem planos individuais de ação, encolhendo seu universo informativo ao âmbito da fala estratégica exortativa, com interesses de dominação e de eficácia aglutinadora. O conflito se organiza para que os homens envolvidos com a dominação pensem em recursos otimizados, a fim de combatê-lo. E ficam secundarizadas a força e a riqueza humanas para um combate pela paz.

15 Misrahi Robert, *A Felicidade. Ensaio sobre a Alegria*. São Paulo, DIFEL, 2001.

A tecnologia para a paz ocupa muito pouco tempo das nossa inteligências. O preparo para a guerra foi mais sofisticado do que o cuidado com a paz.

Vicenç Fisas, no livro *La paz es posible* afirma:

Para que la paz deje de ser una quimera o una utopía, no sólo será necesario enfocar las cosas de una manera radicalmente diferente, sino que también necesitaremos de unas infraestructuras que activen continuamente las diplomacias de la paz. Urgen, por tanto, nuevas ideas y nuevos instrumentos, un software y un hardware para la paz¹⁶.

Nesta perspectiva, a re-leitura dos fatos atuais remete-nos para uma nova gestão das inteligências com vistas à preservação da vida de todos no planeta. Se a escolha da razão ética é a escolha pela vida e não pela violência, há urgência em criarmos condições materiais e intersubjetivas para tornar possível o mundo para os humanos. Além de uma pré-compreensão necessária para que os aniquilamentos cessem, é imprescindível o esforço conjunto das vontades e inteligências, sem as quais nada acontece no território da humanidade.

A alegria será a condição indispensável para esse evento intersubjetivo e a *philia* a âncora necessária para o sustento de uma paz com justiça e equilíbrio, própria dos que acreditam na racionalidade da espécie. A interculturalidade pode engendrar as condições para a *philia*.

4. Considerações Finais

A intenção dessa análise acerca do pensamento de Albert Camus soma-se à preocupação de estudos contemporâneos, do ponto de vista das significações histórico-hermenêuticas. É a tentativa de sistematização da fala e da imagem, momentos fortes da contemporaneidade. Não é uma interpretação negadora das lacunas, é propositiva de significações interessadas.

Grandeza e absurdo se entrelaçam para a formalização das bodas, na clarividência de uma razão lúcida. E é por isso que ele afirma *Há crimes*

16 FISIS Vicenç. *La paz es posible*, Barcelona; Plaza & Janés Editores, 2002.

*de paixão e crimes de lógica. Estamos na época da premeditação e do crime perfeito*¹⁷. Essa fala tem um texto e um contexto. O texto é o da denúncia; o contexto é o da guerra. Ambos, enfrentamentos ideológicos de uma razão ética.

Em Camus não há o pragmatismo grotesco do dado bruto. Há a tentativa de pensar as situações absurdas e tentar entendê-las, vivê-las e superá-las. *O Mito de Sísifo* simboliza o trabalho da irreverência assumida no sem sentido das ordens absurdas, que se insurgem contra a liberdade do homem. É à margem dos costumes e dos métodos de pensamento que se edifica a ação da rebeldia superior ao poder dos deuses. *O esforço mesmo para chegar ao cimo basta para encher o coração do homem. Há que imaginar-se Sísifo feliz*. Este é o selo da irreverência, que mostra a subjetividade cercada por muros absurdos.

O homem camusiano é um homem de um país de claridade. O equívoco, o absurdo de sua vida, acontece quando ele é afastado dos outros homens. A vida tem que ser exaltada e não oprimida. Seu ritmo precisa ser mantido, para que o homem seja feliz. Não é próprio da condição humana buscar o túnel, os lugares úmidos infestados de vermes. O país do homem é o país da claridade, onde ele estabelece seu reino, que é só deste mundo.

Camus, um norte-africano, inserido na geografia do sol, do mar, do amor e da felicidade não consegue entender porque essas bodas do mundo têm que serem violadas pela morte, pelo assassinato. Diante de situações-limite o homem revolta-se e grita sua liberdade. A revolta fará com que o homem construa a unidade do mundo.

E faz seu pronunciamento:

Devant les perspectives terrifiantes qui s'ouvrent à l'humanité, nous apercevons encore mieux que la paix est le seul combat qui vaille d'être mené. Ce n'est plus prière, mais un ordre qui doit monter des peuples vers les gouvernements, l'ordre de choisir définitivement entre l'enfer et la raison¹⁸.

Escolher entre o inferno e a razão é um desafio que indica algumas questões. Quem somos? Quem nos atrevemos a ser? Qual coragem

17 Camus Albert, *El Hombre Rebelde*, p. 113.

18 Camus Albert, *Actuelles. Écrits politiques*, p. 69.

comanda nosso discurso e nossa ação? O sujeito histórico busca o perfil de Caim, negando a fraternidade, ou, segue os passos de Prometeu, na cumplicidade com os humanos?

Se os deuses são maiores do que sua própria individualidade, também os homens se aproximam na superação de seus próprios limites. A revolta é o seu canto de solidariedade. Como Prometeu e Caim somos cúmplices dessa história. Pensar a humanização do humano, talvez seja assumir a dignidade de Sísifo ou de Prometeu. Mais ainda: é invadir as lacunas torpes produzidas pelas inteligências mefistofélicas e demarcar o território singular e plural da subjetividade, cuja finitude não impede um acordo planetário. Nesse acordo, que as luzes não sejam apenas as do esclarecimento, mas as luzes da cultura da paz.

Bibliografía Selecta sobre Filosofía Intercultural.

Acosta Yamandú, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Montevideo, Universidad de la República, 2003.

Arnaiz Gonzalo (Ed.), *El Discurso Intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

Arpini Adriana (Ed.), *Razón práctica y discurso social latinoamericano*, Buenos Aires, Biblos, 2000.

Arriarán & Sanabria (Eds.), *Hermenéutica, Educación y Ética Discursiva*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Billbeny Norbert, *Ética Intercultural: la razón práctica frente a los retos de la diversidad*, Barcelona, Ariel, 2004.

Bohórquez Carmen, "Apel, Dussel, Wiredu y Eze: abordaje intercultural de la idea de justicia", en www.polylog.org

Cardoso de Moreira Roberto, "La etnicidad y las posibilidades de una ética universal", en *Antropológica* N° 8 (1993), pp. 20-33.

Conill Jesús (Coordinador) *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, 2002.

Cullen Carlos, *Fenomenología de la crisis moral*, Buenos Aires, Castañeda, 1978.

De Vallescar Palanca Diana, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Madrid, Editorial PS, 2000.

Domingo Agustín, "Ciudadanía Multicultural y Pluralismo", en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía UCSH* N° 13 (2004) pp. 11-34.

Dussel Enrique, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1993.

Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Madrid, UNAM-Trotta, 1998.

Estermann Josef, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Ediciones Abya-yala, 1998.

Fornet Betancourt Raúl. *Interculturalidad y Globalización*, Frankfurt-San José, IKO- DEI, 2000.

Fornet-Betancourt Raúl, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

Fornet-Betancourt Raúl, *Culturas y Poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.

Fornet-Betancourt Raúl, *Interculturalidad y Filosofía en América latina*, Aachen, 2003, Reihe Monographien CONCORDIA – Band 36.

Fornet-Betancourt Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, 2004, Reihe Monographien CONCORDIA – Band 37.

Fornet-Betancourt Raúl (Hrgs.) *Interculturalidad, Género y Educación*, Frankfurt-London, IKO, 2004.

Fornet-Betancourt Raúl, *Crítica Intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.

García-Canclini Néstor, *Diferentes, Desiguales y desconectados*, Barcelona, Gedisa, 2004.

Hernández Sacristán Carlos, *Culturas y acción comunicativa. Introducción a la pragmática intercultural*, Barcelona, Octaedro, 1999.

Honneth Axel, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica-Grijalbo-Mondadori, 1997.

Holenstein Elmar, "L'herméneutique interculturelle", en *Revue de Théologie et de philosophie*, N° 126 (1994), pp. 19-37.

Jameson & Zizik, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

Kymlicka Will, *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1996.

Kusch Rodolfo, *América Profunda*, Buenos Aires, Hachette, 1962.

Kusch Rodolfo, *El pensamiento popular e indígena en América*, Buenos Aires, Hachette, 1977, 3ª ed.

Kusch Rodolfo, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda, 1978.

Kusch Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1976.

Langón Mauricio, "Para un modelo dialógico del pensar" (Exposición *II Congreso de Filosofía Intercultural, São Leopoldo*, 1997) en www.ifil.org.

Larraín Jorge, *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*, Santiago, Andrés Bello, 1996.

López Sirio, XXI. *Rumo ao ecomunitarismo*, São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2003.

Maesschalck Marc, *Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatique contextuelle*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2001.

Maliandi Ricardo, *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1984.

Meehan Eugene, "Traducción transcultural: problemas y perspectivas", in Dascal Marcelo (Comp.), *Relativismo cultural y filosofía*, México, UNAM, 1992, pp. 359-379

Michelini Dorando, *Globalización, interculturalidad y exclusión. Ensayos ético-políticos*, Río Cuarto, Ediciones de Icala, 2002.

Morandé Pedro, *Cultura y Modernización en América Latina*, Santiago, Cuadernos de Sociología PUC, 1984.

Morandé Pedro, *Ritual y Palabra. Aproximación a la Religiosidad popular latinoamericana*, Lima, Centro Andino de Historia, 1980.

Olivé León (Compilador), *Ética y diversidad cultural*, México, FCE-UNAM, 1993.

Olivé León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, 1999.

Pagano Fernández Carlos, *Un modelo de filosofía intercultural: R. Kusch*, Aachen, 1996, Concordia Monographien 26.

Pannikar Raimund, "Decálogo sobre cultura e interculturalidad" en *Cuadernos Interculturales* N°6 (2006).

Picotti Dina, (Comp.) *Pensar desde América: Vigencia y desafíos actuales*. Buenos Aires, Catálogo, 1995.

Picotti Dina, "Sobre 'Filosofía Intercultural'", en *Stromata* 52 (1996), pp. 289-298.

Picotti Dina, *El negro en la Argentina. Presencia y negación*, Buenos Aires, Editores de América Latina, 2001.

Ricoeur Paul, *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004.

Roig Arturo Andrés, *Ética del Poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, Ediunc, 2002.

Roig Arturo Andrés, *Rostro y Filosofía en América Latina*, Mendoza, Ediunc, 1993.

Salas Astrain Ricardo, *Lo Sagrado y lo Humano. Hacia una hermenéutica de los símbolos religiosos*, Santiago, San Pablo, 1996.

Salas Astrain Ricardo, *Ética Intercultural*, Santiago, Ediciones UCSH, 2003.

Salas Astrain Ricardo, (coord..) *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales*, Santiago, Ediciones UCSH, 2005, 3 tomos.

Salas Ricardo. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, Santiago, San Pablo, 1995.

Salvat Pablo, "Universalismo y contextualismo" en *Novamérica* N° 92 (2001), pp. 28-33.

Scannone Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990.

Scannone Juan Carlos, *Sabiduría Popular, Símbolo y filosofía*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1984.

Sidekum Antonio (Ed.), *Alteridade e multiculturalismo*, Río Grande do Sul, Editora Unijui, 2003.

Sobrevilla David (Ed.), *Filosofía de la Cultura*, Madrid, Ed. Trotta-CSIC, 1998.

Tapia Luis, *La condición multisocietal*. La Paz, CIDES-UMSA, 2002.

Taylor Charles, *El Multiculturalismo y las políticas del reconocimiento*, México, FCE, 1993.

Trigo Pedro, "Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un estado de justicia. El diálogo intercultural en Venezuela", en *Revista ITER* N° 28 (2002), pp. 63-89.

Tubino Fidel, "La praxis de la interculturalidad en los estados nacionales latinoamericanos", en *Cuadernos Interculturales*, Año 3 N° 5 (2005), pp. 83-96.

Tubino Fidel, "Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico", en Samaniego & Garbarini (comp..) *Rostros y fronteras de la identidad*, Temuco, UCT-Pehuen, 2004, pp. 151-166

Villoro Luis, *Estado plural, pluralidad de las culturas*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

AA. *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, Política y Derecho*, Santiago, Universidad de Chile, 2004.