



Interculturalidad y reconocimiento

Escritos interdisciplinarios



Editores:

Lorena Zuchel, Ricardo Salas, Torben Albertsen.

Interculturalidad y reconocimiento.

Escritos interdisciplinarios

© Varios autores

Editores:

Lorena Zuchel, Ricardo Salas, Torben Albertsen.

Revisión y edición de textos: Hugo González Vidal

Diseño gráfico: Luis Venegas Aravena

Impresión: Ricardo Rojas Silva Impresión.cl

ISBN: 978-956-356-086-2



La edición de este libro ha sido realizada en el marco del Proyecto de Investigación Fondecyt de Iniciación 11160332 del gobierno de Chile. Los escritos incluidos en este volumen han cumplido con las instancias de evaluación requeridas para su publicación.

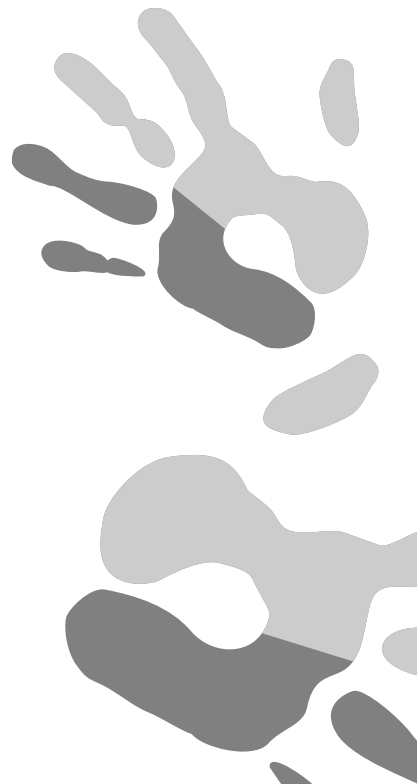
Universidad Técnica Federico Santa María

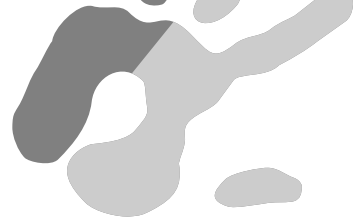
Editorial USM

2019

www.editorial.usm.cl








Índice

- 9** **Prólogo**
Editores
- 13** **Inmigración y humanidad en el contexto de la globalización neoliberal**
Raúl Fornet-Betancourt
- 19** **Los desafíos interculturales de las universidades en los albores del siglo XXI**
Ricardo Salas Astráin
- 41** **Bartolomé de Las Casas y los límites de la abstractividad**
Iwona Krupecka
- 59** **Una historia de desconocimientos y reconocimientos: la conformación y los primeros años de una comunidad yagán en la ciudad de Ushuaia**
Noelia Soledad Lobo
- 77** **Una lectura diatópica de Bourdieu. Crítica y conocimiento**
Torben Albertsen



97 **El reconocimiento en Taylor, Fraser y Honneth; crítica desde Fernet-Betancourt**

José Manuel Fajardo

121 **Interculturalidad y DESC. Integración de la población migrante en el acceso a derechos sociales**

Fernanda Torres

131 **Resistencia de mujeres mapuche activistas en contra del patriarcado, capitalismo y colonialismo**

Sophia Boddenberg

149 **Interculturalidad en Chile: desafíos para una filosofía política contemporánea**

Lorena Zúchel Lovera

159 **Retos de la filosofía intercultural en la contemporaneidad. Entrevista a Raúl Fernet-Betancourt**

Alexander Cerón Samboni y Gustavo Chamorro Hernández

Prólogo

Hoy parece indudable la diversidad cultural. Ya sea por los fenómenos de las migraciones, porque se ha intensificado la lucha de los pueblos originarios en diversos países latinoamericanos, visibilizando simplemente su existencia, es que hoy, quizá por fin, el diálogo se empeña en poner sobre la palestra una cuestión que debió haber sido indiscutible desde siempre.

La diversidad negada tras “encuentros”, no parece -ya instalada afuera de nuestras casas- ser algo fácil de abordar. La tensión provocada por la interpelación de los cuerpos y los modos -nuevos encuentros-, nos obliga a retomar temas que se han discutido en diferentes episodios de nuestra historia y a replantear el *reconocimiento* del otro, para que estos nuevos encuentros se den al fin con justicia, y no ya con silenciamientos y muertes.

Pero no es fácil. Aunque veamos que ideas como inclusión, diversidad o incluso interculturalidad han pasado a ser temas “de moda”, y esto haya obligado a las instituciones a incorporarlas en sus discursos y en sus prácticas cotidianas, hoy aún hay muertes, además de silenciamientos u ocultamientos. Cómo hacer que estas demandas del presente, estas situaciones que nos alcanzan y nos obligan a afrontarlas, no sigan siendo fatídicos encuentros; es decir, una nueva apelación a lugares comunes que designan espacios funcionales, niegan riquezas epistemológicas o son recurrentemente expuestas con distancia anacrónica, refrendando la consolidación de la universalización de una cultura hegemónica que hoy sobrepasa fronteras en la llamada era de la información y del conocimiento.

En el presente libro queremos invitarles a un encuentro interdisciplinario como el que ocurrió en la Universidad Técnica Federico Santa María, campus Valparaíso, en julio de 2018, donde un grupo de profesores y estudiantes se reunieron para compartir conceptos y experiencias en torno a los desafíos de la interculturalidad y el reconocimiento, que hoy se levantan sobre todo desde el espacio neoliberal con un discurso totalizador sobre la inmigración y las demandas de los pueblos originarios de América.

En adelante, podrán encontrarse con textos variados, que tocan disciplinas y metodologías de estudio diversas, lo que ciertamente creemos que enriquece la discusión sobre los temas que aquí se ofrecen. A modo de introducción, hallarán un pequeño texto, donde Raúl Fonet-Betancourt nos introduce al concepto de inmigración y humanidad en el marco de los actuales procesos de globalización neoliberal; junto a él, inaugura los capítulos Ricardo Salas, con una reflexión sobre los desafíos que enfrentan nuestras universidades contemporáneas, a la luz de las exigencias de la interculturalidad. Por otro lado, queremos mostrar en este libro que aquellas exigencias no son nuevas, y que ya otros/as como nosotros/as han iniciado discusiones sobre el reconocimiento, sobre interculturalidad, sobre derechos, que no queremos dejar al olvido; es así como en el segundo capítulo encontramos un texto de Iwona Krupceka sobre los aportes de Bartolomé de las Casas, un actor fundamental en los inicios de las discusiones sobre el reconocimiento y la interculturalidad en Nuestra América. Por otro lado, autores como Noelia Soledad Lobo, Torben Albertsen, Fernanda Torres y Sophia Boddenger, explican la relevancia de estas discusiones a la luz del rechazo del reconocimiento de ciertas comunidades como la mapuche y la yagán, que perdura hasta nuestros días. Por otro lado, los

textos de José Manuel Fajardo y Lorena Zuchel nos ofrecen conceptos e ideas filosóficas que han sido propuestas precisamente para revisar y contrastar cierta gestión de proyectos y praxis actuales, llamadas interculturales, con situaciones de conflicto y negación de culturas que hasta hoy prevalecen, aunque muchas veces ocultas. Para finalizar, una entrevista. Se trata de un texto propuesto por Alexander Cerón Samboni y Gustavo Chamorro Hernández que presenta ciertas ideas elementales del pensamiento de Raúl Fonet-Betancourt, como los son la cultura y el diálogo.



Inmigración y humanidad en el contexto de la globalización neoliberal

Raúl Fornet-Betancourt¹

El punto de partida

Innumerables son los informes internacionales que ponen de relieve que la inmigración constituye uno de los grandes desafíos del mundo de hoy. Lo que muchas veces silencian es que si representa un “problema”, es porque se trata de la inmigración de gente pobre.

*1 Escuela Internacional de Filosofía Intercultural; Universidad de Aachen, Alemania.
Contacto: raul.fornet@kt.rwth-aachen.de*

Por eso empezamos aclarando que aquí no se habla de la libre movilidad internacional de gente con recursos e integrados al sistema de la “división internacional del trabajo y del espectáculo” (ejecutivos, becados, estrellas del deporte, etc.), sino de la forzada movilidad de los que tienen que dejar sus comunidades y familiares para tratar de ganarse la vida en otro sitio del mundo. Se habla, pues, de la inmigración de “los pobres de la tierra”. (Martí)

Para que se comprenda mejor nuestra perspectiva, indiquemos también que aquí nos referiremos a la inmigración como una situación antropológica. Y ya que hablamos de la inmigración de los pobres, eso significa que en ella se manifiesta una situación antropológica precaria: que al inmigrante pobre le cuesta más ser reconocido y llevar una vida digna.

Sobre las implicaciones de esta visión hablaremos en los puntos que siguen. Pero adelantemos lo esencial: Esta visión defiende que la inmigración no es el “problema”. Si hay un “problema” con la inmigración, estaría más bien en la manera como respondemos o nos comportamos ante ella.

1. La realidad de los inmigrantes en el contexto de la globalización del neoliberalismo

Lo primero que llama la atención cuando se reflexiona sobre la situación antropológica en que se encuentran los inmigrantes en el contexto de la globalización (neoliberal), es la contradicción que se da entre el discurso de la ideología dominante sobre la globalización de la humanidad en la “aldea global” y el trato real (político, social, económico, cultural, etc.) que se les da; un trato prescrito desde un marco de legislación y de legalidad *nacionales* que le regatea derechos fundamentales.

En su realidad los inmigrantes se ven afectados “por una

contradicción diaria al constatar que no tienen los mismos derechos que los ciudadanos” (Zapata Barrero, 2001: 59) de la nacionalidad receptiva. Así forma parte de su cotidiano tener que llevar su vida en un contexto donde su exclusión social es una práctica institucionalizada.

Y es que la globalización (neoliberal) no se orienta en los principios de la justicia y la igualdad, sino en una lógica de mercado capitalista que se concretiza en la expansión de los intereses del capital de las empresas y grupos hegemónicos de los países ricos. La globalización (neoliberal) no universaliza la humanidad; globaliza *sus* intereses; es por eso que en su figura neoliberal la globalización es incompatible con un proceso de universalización de la justicia y la igualdad.

La “ley” de la exclusión rige tanto en las sociedades motoras de la globalización (neoliberal) como en las sociedades periféricas que sufren los efectos de su expansión. Pero, para volver al punto que aquí es relevante: la exclusión de los inmigrantes, señalaremos ahora sólo el aspecto de que, argumentando con la supuesta defensa del bienestar de los miembros de las “sociedades ricas”, el estado liberal se ampara en el concepto de ciudadanía (¡nacional!) para justificar legalmente su marginalización.

Pero ese uso de la “ciudadanía” no sirve sólo para controlar su entrada. Es una frontera que golpea la vida de los que logran entrar en el territorio “nacional”. Para estos, sean o no reconocidos y tratados como “legales”, la ciudadanía -en su concepción actual- representa la frontera entre la exclusión y la inclusión en importantes esferas de la vida pública.

Desde esa barrera se justifica la exclusión, porque con la ciudadanía se invierte el orden ético condensado en el principio de la igual dignidad de los seres humanos, al hacer del reconocimiento como ciudadano por parte del estado la condición indispensable para tener acceso y poder disfrutar de los derechos de ser humano. Así los derechos *debidos* al ser humano se convierten en limosnas (Moscoso, 1999: 9) que se tienen que mendigar.

Por eso la ciudadanía también está en el trasfondo de otro de los fenómenos que más llaman la atención en la situación de los inmigrantes en el llamado mundo globalizado; a saber: el intento

de las sociedades “receptoras” por asimilar e integrarlos, pero en condiciones que no pongan en peligro el orden público establecido y respetado por sus ciudadanos. La definición de lo público desde una ciudadanía entendida como culturalmente homogénea hace así que se les vea y trate como “invasores” que hay que neutralizar por medio de la asimilación y la integración.

Por esta razón se puede decir que el espacio público de muchas sociedades que se autodenominan multiculturales, se convierte para los emigrantes en una suerte de “espacio de observación” donde sienten a diario el “ojo vigilante” de los “ciudadanos” y sus instituciones que los objetiva, además de presionarlos para que rompan con su historia, sus tradiciones, su cultura propia y su identidad.

A la luz de lo dicho el diagnóstico es claro: la realidad de los inmigrantes en el contexto de la globalización del neoliberalismo es una situación caracterizada por el escándalo de relaciones asimétricas que “justifican” el maltrato de la dignidad humana de los inmigrantes. Desde la perspectiva de este diagnóstico hay que decir que la inmigración hoy es más una experiencia de negación de diálogo intercultural que de comunicación de humanidades.

Se comprende -por lo dicho- además que esta negación de diálogo intercultural no se refiere a la ausencia de un abstracto diálogo de culturas, sino que nombra una realidad de trato injusto. Por eso, insistimos, en que la inmigración no es el problema: lo es nuestra respuesta ante el trato que están sufriendo los emigrantes en el contexto de la globalización (neoliberal).

Entendiendo que el diálogo intercultural representa una alternativa, porque intenta promover una práctica de solidaridad radical con la situación antropológica de los inmigrantes, trataremos a continuación de ilustrar algunos de sus rasgos.

2. El diálogo intercultural como alternativa ante la situación de los inmigrantes

En el contexto neoliberal apuntado, la propuesta del diálogo intercultural empieza por *contradecir* la concepción de una ciudadanía excluyente, afirmando la fundamentalidad *prepolítica* de la dignidad

del ser humano, a quien no lo acredita un pasaporte. Su “credencial” es su corporal realidad humana. Tiene derechos antes de todo contrato. Por eso, en este contexto, este diálogo intercultural empieza por reclamar la eliminación de una legalidad que sanciona la asimetría entre ciudadanos y extranjeros.

Pero la interculturalidad reclama más. Pues es una práctica de vida y de pensamiento que entiende que no basta con solucionar el status jurídico de los inmigrantes, los que -incluso como “legales”- siguen siendo objeto de exclusión. Para la interculturalidad hay que ir, por eso, más a fondo: dar una respuesta antropológica y ver que la solución jurídica debería ser un resultado de la primera.

Sin duda, para que los inmigrantes puedan llevar bien su vida es necesario resolver el status jurídico; quebrando, justamente con un derecho intercultural, el marco de la legalidad de los estados liberales. O sea que la prioridad de promover la respuesta antropológica no debe entenderse como un relegar a segundo plano la lucha jurídica, sino que atiende a la convicción de que el “espíritu” del neoliberalismo produce hoy un determinado tipo de ser humano cuyo desafío reclama no solamente un reordenamiento jurídico de las bases de nuestras sociedades, sino también la articulación de una antropología alternativa. Expliquemos algunos de sus rasgos fundamentales.

La idea rectora aquí es practicar una antropología contextual; es decir, desarrollar una práctica de ser humano que, asumiendo la situación de los inmigrantes como personas a las que les cuesta más llevar la vida, apunta al alivio de esa carga articulándose como hospitalidad y convivencia.

Partir de ahí para el diálogo intercultural supone -pues- una práctica de humanidad compasiva; apostar por un tipo humano que cultiva la conmoción ante el dolor del otro, porque sabe que sin enternecimiento no hay proximidad y que sin proximidad no hay práctica de humanidad.

Partir de esta experiencia significa saber responder también a la nostalgia de los inmigrantes o a su preocupación por no perder la identidad, con una práctica de convivencia que no sólo tolera sus mundos sino que ve en ellos una fuente para enriquecer el mundo propio. La antropología de la convivencia y de la hospitalidad, que

supone y anima a la vez el diálogo intercultural, es -por tanto- práctica de acogida y de justicia, al mismo tiempo.

Por eso, en un segundo momento, esta práctica de humanidad que emana del diálogo intercultural subraya que la inmigración no será un lugar de convivencia intercultural mientras no logremos corregir la monoculturalidad de las instituciones vigentes, configurando un mundo de convivencia justa y solidaria cuyas instituciones saben dar cabida a todas las diferencias.

De esta forma la inmigración será una escuela de diálogo intercultural donde todos y todas aprendemos del otro y hacemos así del mundo un hogar que celebra la vida buena y justa.

Bibliografía

Zapata-Barbero, Ricard (2001): *Dilemas de los Estados democrático-liberales para acomodar políticamente a la inmigración*, en Revista *Anthropos: Huellas del conocimiento* n°191: 58-69.

Moscoso, Arturo (1999): *Inmigrantes y desplazados*, en *Presencia Ecuémica* n°52: 4-14.



Los desafíos interculturales de las universidades en los albores del siglo XXI

Ricardo Salas Astraín²

En este trabajo haremos una síntesis de las principales conclusiones que hemos ido logrando en el intento de pensar y aplicar algunos principios propios de una hermenéutica filosófica, de tipo intercultural, al terreno de la interpretación de una institución universitaria, que busca construirse

*2 Director Doctorado en Estudios Interculturales, Universidad Católica de Temuco, Chile.
Contacto: rsalas@uct.cl*

desde la identidad y la diferencia. Esta focalización en el problema entre unidad y pluralidad es el que está en la base de nuestra particular comprensión de la universidad chilena de hoy en día; pero no se trata de una comprensión en vista a reconstruir la universidad desde una particular interpretación histórica, sino de una hermenéutica aplicada que permita ir al encuentro de las vivencias de los académicos, administrativos y estudiantes en vistas de ampliarlas problemáticamente al momento actual. Se trataría más bien de una interpretación que destaca el momento ético-valórico que se encuentra asimismo en la base del discernimiento que realiza la Universidad Técnica Federico Santa María que lleva su nombre. La primera parte de este trabajo es un intento de clarificar el problema de la identidad de una institución universitaria, a partir de una mirada crítica a la globalización económica y cultural actual. La segunda parte intenta sintetizar los resultados del contexto filosófico referido al debate acerca de la modernidad y postmodernidad. La última parte intenta bosquejar los desafíos éticos y políticos de la diversidad cultural para precisar los desafíos interculturales de la Universidad.

I. Introducción

Es un tema bastante recurrente en la actualidad que las estructuras organizativas y formativas de los espacios disciplinarios y profesionales que se conocen como Universidad, están en un proceso de profundas transformaciones estructurales y -quizás- lo que se cultiva hoy en las universidades en el mundo occidental habría que pensarlo como un proceso en mutación que no termina aún. Tal vez este diagnóstico socio-cultural global permitiría avanzar una idea de entrada que al parecer la misma noción de Universidad está en una disputa ideológica y pragmática, ya que su noción contiene acepciones muy difíciles de unificar en una categoría compartida en

una misma institución. En suma, todo parece indicar que no es un asunto baladí repensar el concepto de Universidad.

Este diagnóstico y esta discusión -empero- no sólo está presente en Chile, sino que es un cuestionamiento generalizado que uno encuentra en América Latina, Europa y -en general- en el mundo tecnocientífico. Al indicar que estas múltiples acepciones se encuentran dispersas entre académicos, profesores *part time*, administrativos y estudiantes, alude al hecho que al parecer los agentes determinantes de una institución que forma científicos y profesionales para la sociedad actual -cada vez más tecnocientífica y desigual- tampoco comparten del todo sus propósitos y objetivos. Se puede indicar también que a ella no se le asigna tampoco el mismo rol e importancia que ella ha disfrutado en el tiempo: de una universidad pensada en el siglo XIX para una mínima elite de las clases acomodadas a una universidad ampliamente masificada a todas las clases sociales de un país, v.g. los discursos de los gobiernos, empresarios e instituciones y comunidades universitarias, permitirían levantar un ejercicio crítico y reflexivo que no podemos desarrollar aquí, pero que es menester tener en consideración.

Por diferentes razones, en los últimos 20 años, el esclarecimiento de este ideal de la universidad lo he ido encontrando en varias redes universitarias dentro y fuera de Chile, y agradezco a este Seminario en la UTFSM para volver acerca de tres cuestiones que hemos encontrado en esos encuentros y que quisiera proyectar, a mi propio riesgo, en este Coloquio Internacional sobre Reconocimiento e Interculturalidad. Primero, se trata de una temática central en la vida universitaria que es el rol de las humanidades en un contexto sociocultural moderno y postmoderno. En segundo lugar, el modo como incide la globalización económico-cultural en esta transformación y, por último, la referencia prometida en el título acerca de las exigencias interculturales que tienen las instituciones universitarias en el mundo contemporáneo y se le hacen presente a ella por doquier en un mundo con mayor diversidad cultural y -al mismo tiempo- con nuevas formas de exclusión, discriminación e injusticia.

La tesis que quisiéramos plantear aquí es que la disputa actual

sobre las universidades reposa sobre una controversia respecto de lo que cabría entender como la identidad cultural que ha configurado la historia occidental. Y para entender ese cambio puede servir repasar un breve análisis sobre el papel de las humanidades en nuestras universidades, porque ellas no se reducen a las lenguas clásicas, sino que requieren asumir los diversos problemas de interpretación que tenemos acerca de nuestra propia experiencia histórica, de los discursos sociales que nos constituyen y de nuestra experiencia común –como diría Giannini– que es nuestra forma de valorar y dar sentido al mundo que vivimos. En este sentido, el problema de la identidad cultural se inscribe en un complejo debate histórico, lingüístico y ético específico a nuestros pueblos, por el que habría que asumir los diferentes procesos históricos específicos, que nos lleven a reconocer las diversas identidades en juego, pero no sólo como un “juego de discursos”. (Salas, 2008)

En este plano, nuestro enfoque busca demostrar que la crisis de las culturas nacionales releva de nuevos modelos interpretativos originados en diferentes formas –siempre plurales– que asume entre nosotros el sentirse parte de un mismo país y de una misma sociedad. Existen en Chile diversas y conflictivas identidades culturales de nuestras sociedades concretas, con ello me refiero no sólo a cuestiones políticas de los quiebres vividos hace algunas décadas, sino económicas y culturales. En otras palabras, nos encontramos en una sociedad que debe hacer frente a variadas interpretaciones de la experiencia histórica, por lo cual es preferible hablar en plural. Y esto es un fenómeno atrayente de nuestro tiempo, pues junto con instalar la diversidad en el seno de la vida social, relativiza las identidades que conformaron los imaginarios de las generaciones anteriores. El desafío teórico es saber si el movimiento es de pura dispersión de estas identidades o si ellas son de cierto modo “atraídas” por la constitución de una nueva figura de la razón, del conocimiento y de los bienes compartidos que aspiran hacerse parte de un proyecto común, histórico y cultural a descubrir en medio de vicisitudes históricas.

Algunas de estas ideas se encuentran presentes en varios trabajos que he publicado -sucesivamente- entre los años 1997 y

2017, demostrando la preocupación por el cual el sentido mismo del quehacer universitario sigue siendo controversial, interna y externamente, a la misma institución del saber. Y que demuestran -por otra parte- que el diagnóstico que se vienen haciendo de esta institución formativa y de investigación, viene ya desde hace mucho tiempo, como lo postulara mi maestro Jean Ladrière, estudioso belga de la lógica y de las ciencias y filósofo a cabalidad, en su libro *Les Enjeux de la Rationalité* y que continúa en *L'Articulation du Sens*, cuyas tesis mantienen una gran actualidad, justamente porque se refieren a esa tensión entre conocimiento científico y cultura.

Existe un cierto acuerdo y una naciente conciencia entre nosotros -universitarios e intelectuales- que el mundo científico occidental está cambiando con una rapidez asombrosa: no sólo cambian los conocimientos disciplinarios, las profesiones y los modos de interacción, en un mundo donde las ciencias y las tecnologías conforman un nuevo mundo de los objetos artificiales y de la inteligencia de las máquinas y de la virtualidad. Este mundo universitario actual ha cambiado mucho en relación con el contexto histórico-cultural en el que se ubicaba la Universidad hace 100 años, cuando su mentor Federico Santa María pensaba este proyecto. En aquel tiempo -según el legado positivista- parecía que la ciencia y la técnica eran promesa de progreso social y existía todavía el convencimiento de que podrían ser las bases de una sociedad próspera. Que ambas asumirían los grandes desafíos de una nueva sociedad más humana, donde se suponían actores relevantes (científicos, políticos, ingenieros y militares) y había grandes imperios civilizados (Alemania, Francia, Inglaterra, USA), los que podían elegir entre dos o tres grandes proyectos socio-políticos. Pero no tuvo que pasar mucho tiempo para que -en el transcurso del siglo XX- estas creencias fueran cuestionadas y se entrara en tiempos de mucho mayor escepticismo acerca del poder humanizador de las ciencias y de las tecnologías.

Los finales del siglo pasado configuran otros tiempos y espacios universitarios; lo que se abre va apareciendo como un enorme escenario de múltiples actores, donde aparentemente ya no hay un guion universal, ni menos aún protagonistas bipolares o tripolares en

confrontación. Ese mundo bipolar que conocieron nuestros padres y abuelos (la lucha entre el capitalismo y el socialismo), al que nosotros asistimos en su agonía en la década de los 70 del siglo pasado, al parecer ya no existe más. Lo que marcó la segunda mitad del siglo XX ya no tiene la misma fuerza ni política ni cultural -ni menos económica- para pensar en un mundo con mayor progreso, inclusión y menos guerras. Este nuevo contexto es atravesado hoy por dinámicas globales que se encuentran en la Unión Europea, en USA, Japón o en las economías emergentes. La presencia de China en la economía globalizada no tiene un referente en el mundo de la generación anterior. Esto mismo prueba que todo parece ser atravesado por el capitalismo internacional, donde los Grandes Relatos -para hablar como Lyotard- han sido engullidos por una época de globalización y exclusión, como lo señala el título de uno de los libros de ética de la liberación de Enrique Dussel, uno de los filósofos argentinos más traducido en estos tiempos.

En Chile, el nuevo modelo económico y cultural, instaurado en el gobierno militar y mantenido -en lo esencial- por las coaliciones políticas que lo reemplazaron, ha planteado a todas las instituciones universitarias la necesidad de replantear sus “fundamentos” y a realizar -de un modo profundo y comunitario- la pregunta por su identidad. No tenemos hoy un sentido claro de lo que es una universidad estatal nacional, aparecieron grandes universidades corporativas regionales y la emergencia de las universidades privadas ha cambiado todo el sistema universitario, que se enfrenta hoy a la definición de una ley de la educación superior y a la más extraordinaria masificación de su historia, que hace que estas instituciones estén al alcance de muchas personas de diferentes clases sociales.

En este tiempo de confrontaciones fuertes, y de posturas políticas a veces inconciliables, el esfuerzo principal es intentar acercarse a algunos temas propios de la universidad de hoy a partir del trabajo interdisciplinario. Valoro -en este sentido- la discusión a la que nos invita este Coloquio Reconocimiento e Interculturalidad, porque permite esbozar campos problemáticos donde se requiere pensar más y mejor la identidad específica del proyecto universitario, de cara a la multiplicidad de los contextos.

2. Universidad productiva en tiempos de globalización económica y cultural

Para dar cuenta de la complejidad actual de la institución universitaria y la especificidad que tiene el quehacer universitario, habría que volver a un mundo cultural perimido que ya no existe. La universidad es la gran creación del mundo medieval. En esa realidad originaria, es indisoluble la vinculación entre la *universitas* de la *universalitas*. En este sentido, no podrían existir universidades que no pretendieran el cultivo universal del saber. Sin embargo, parece que la presente época se goza en la disolución del saber y busca establecer más bien el nexo entre el conocimiento y las tecnologías, lo que conlleva la disolución de las instituciones universitarias como fundadoras del saber universal. Por lo mismo, la tensión radica entre el saber universal dado por las universidades y el saber generado en otras instancias socio-económicas. Este término hace mención a tipos de conocimientos no universales que se generarían fuera de las universidades, pero que tienen resultados considerables en el campo de la economía; es decir, tales conocimientos aplicados ponen de cierta manera en cuestión la validez y la permanencia de las instituciones universitarias como las únicas generadoras del conocimiento.

La tarea de pensar la transformación de una universidad implica -en la presente reflexión- hacerse cargo de su replanteamiento en las complejas sociedades del conocimiento y de la tecnología, pero también de su inserción en sociedades como las nuestras, en donde siguen coexistiendo mundos socioculturales tradicionales y nuevos sectores populares y migrantes pobres y excluidos. Además, esta transformación conlleva un giro en la articulación de la racionalidad o, mejor aún, de las racionalidades, a fin de dar cuenta de otras formas que asume la “diferencia” de la “identidad” en las instituciones del saber. Esto es que la identidad se piensa en la diferencia y que, por lo mismo, una universidad tiene identidad específica cuando es capaz de diferenciarse de otras y ello pasa -inicialmente- por el modo como se nomina y se presenta frente a los otros.

El nombre no es sólo un agregado a la institucionalidad de

una Casa de Estudios, sino que éste nombra, o dice de cierta manera, la identidad. En este sentido, que la universidad sea auto reconocida como “Técnica” y que -además- se nombre con un fundador “Federico Santa María”, implica que en estas nociones se “juegan” la tensión en la identidad y la diferencia de esta Casa de Estudios. Que éstos sean los principales elementos identitarios, no significa que estén suficientemente pensados y, mucho menos, resueltos. Es aquí donde cobra sentido la realización de la pregunta por la identidad y la diferencia que busca resituar a cada universidad en medio del sistema universitario.

Por otra parte, el nombre no basta por sí solo para cobrar su pleno significado en un conjunto altamente competitivo. Cada nombre aparece inserto en un conjunto de otras nominaciones que además están resituadas en una universidad compleja en las sociedades del conocimiento. Esto viene a mentar que el conocimiento no se genera, primeramente, en estas instituciones como alguna vez se pensó, sino que hay muchos conocimientos tecnocientíficos que hoy surgen desde otras fuentes: laboratorios de multinacionales, centros privados multinacionales, institutos financiados por inversionistas, etc. Desde este punto de vista, nos parece pertinente reflexionar sobre la generación del conocer en las sociedades post-industrializadas y su correlato en la universidad, el nexo entre el conocimiento científico y el mundo empresarial y el mercado.

En este sentido, cabe plantearse que existe una tensión entre la ciencia y los discursos o relatos institucionales. Como bien lo ha planteado el filósofo francés Lyotard, estaríamos asistiendo a “*la crise des récits*”, (Lyotard, 1994: 7) donde “la ciencia está desde el origen en conflicto con los relatos”. (Lyotard, 1994: 7) Este conflicto se presencia como originario -como dirían los filósofos-, pero al mismo tiempo pragmático. Por lo mismo, no podemos dar cuenta de la situación de la universidad sin hacer referencia a esta tensión por la cual el conocimiento cambia de función y ya no se hace -en principio- por el servicio a los bienes comunes, sino porque tiene un cierto valor. Por lo mismo, el pensar la identidad-diferencia de nuestra universidad supone discernir el lugar de nuestra institución en el conflicto de los saberes y de los conocimientos en ese mundo global.

Esto también ha generado una transformación brutal en la institución, que afecta la eficiencia de la comunidad universitaria, los procesos que se dan en su interior en sus roles diferenciados y las dinámicas que tienen las diferentes facultades. Al interior de la Universidad se consagra un nuevo tipo de relación que tienen los académicos con el conocimiento reconocido; hoy se trata de que se transformen de docentes en investigadores altamente productivos de conocimientos que se difundan rápidamente en la forma del paper en las revistas indexadas, que permitan visibilizar la Universidad en ranking competitivos y que posibiliten que el país pueda ser considerado parte de las economías desarrolladas. La actividad académica no puede pensarse desde el ocio -en el buen sentido de la palabra- al que invitaban los antiguos, sino que requiere ser productiva, rentable y -por lo mismo- altamente competitiva con otros académicos en la misma carrera. Igualmente los estudiantes en formación se van relacionando de otra manera con el nuevo conocimiento. Como bien afirma Lipovetsky, “el discurso del Maestro ha sido desacralizado, banalizado, situado en el mismo plano de los *mass media* y la enseñanza se ha convertido en una máquina neutralizada por la apatía escolar, mezcla de atención dispersada y de escepticismo lleno de desventura ante el saber”. (Lipovetsky, 1996: 39)

Es en este sentido que se requiere precisar algunas de estas categorías y la noción que se ha utilizado para dar cuenta es la emergencia de una sociedad globalizada. U. Beck ha demostrado el peligro de no usar las nociones adecuadas. El término “globalización” alude a un proceso complejo que viven las sociedades modernas abarcando lo ecológico, lo económico, lo cultural y lo social, entre otras dimensiones. La “globalidad” remite a una situación que vivimos desde hace ya varios siglos, por la cual los países interactúan y difícilmente pueden vivir al margen de los demás. El “globalismo” en cambio es la “concepción según la cual el mercado mundial desaloja o substituye el quehacer político; es decir, es la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo. Esta procede de un modo monocausal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión: la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal y pone sobre el tapete todas

las demás dimensiones”. (Beck, 1993)

La compleja situación de la Universidad actual tiene que ver claramente con sus anclajes diversos, según los polos de desarrollo económico en que ella se encuentre inserta. Es muy distinta la cantidad de apoyos, recursos e incentivos que obtienen las universidades de los países de las economías poderosas, que las que podemos encontrar en los países del sur del planeta. Mientras en las regiones donde el capitalismo ya se consolidó tienen un nexo privilegiado con el sector tecnológico y empresarial, en otras regiones del mundo estas vinculaciones se ven sospechosas y siguen siendo aún el centro ideológico de las fuerzas que se oponen a las transformaciones de tipo neoliberal que conlleva la ideología del globalismo denunciada por Beck.

En Chile y en América Latina se han levantado también diagnósticos acerca de las circunstancias y de los problemas actuales que enfrentan las universidades. Se puede constatar que en diferentes países el sistema universitario vive una transformación radical: no sólo como institución de transmisión del saber, sino del contexto en que ella debería actuar. *El Foro de Educación Superior*, realizado en enero del 2001 en Santiago de Chile, resumía estos cambios de la forma siguiente:

Las características de los desafíos actuales hacen que éstos afecten a las instituciones de educación superior de un modo especialmente directo. La globalización y la creciente integración de la tecnología, la información y el capital prometen posibilidades escasamente imaginables de crecimiento y desarrollo para las instituciones de educación superior chilenas, pero las obligará a competir con sus similares extranjeras que también están aprovechando estas oportunidades. El rol creciente del conocimiento en las sociedades modernas forzará a las instituciones de educación superior a reconsiderar la manera en que lo producen y administran, por cuanto de la producción y distribución del conocimiento depende la competitividad de un país en los mercados cada vez más globales; la revolución

de las comunicaciones, por último, ofrece posibilidades innovadoras insospechadas pero amenaza con excluir o marginar a quienes no sepan aprovecharlas. (División de Educación Superior - MINEDUC, 2001, pp.8-9)

Esta forma de considerar la institución universitaria contiene una serie de aspectos relevantes donde se articulan de un modo nuevo los elementos de tecnología, información y capital. Ya se precisaba en el texto citado de Lyotard *La condition postmoderne*, que llevaba por título *un Informe acerca del saber*. En el capítulo 12 este filósofo indicaba que lo que se pretende es la contribución óptima de la enseñanza superior a la mejor performatividad del sistema social, en otras palabras: “la relación con el saber no es la realización de la vida del espíritu o la emancipación de la humanidad; es la de los utilizadores de unos útiles conceptuales y materiales complejos y la de los beneficiarios de esas actuaciones. No disponen de un metalenguaje ni de un metarelato para formular la finalidad y el uso adecuado”. (Lyotard: 110-11)

La universidad ya no tiene una finalidad en sí misma en el momento histórico en que el saber ya no tiene una finalidad en el desarrollo de una cultura nacional. En este contexto actual, las universidades al interior de un país -como entre los países- deben competir para mostrar que sus productos son más rentables que los de las otras. Se desplaza entonces, la cuestión del saber como tal, a la de un saber-hacer que tiende a articularse a las necesidades sociales, económicas y políticas de los países y de las empresas. Esto obliga a relevar cada vez más la gestión eficiente y el financiamiento como las cuestiones más relevantes.

Hemos ya indicado que existen diversas explicitaciones en torno al término de “globalización” que pueden ser utilizadas para aproximarnos a un uso más adecuado en el contexto universitario. En primer lugar, una podría señalar una indicación histórica muy general, diciendo que la *Universitas*, desde sus inicios medievales se relacionaría con la noción de globalidad que nos propone U. Beck porque -en general- las nacientes instituciones universitarias de la Vieja Europa, a pesar de los problemas de distancia y de los rústicos medios de locomoción, estaban bastante inter-comunicadas: compartían

docentes, los alumnos viajaban, los corpus y comentarios famosos se copiaban, etc. Ayudaba mucho el compartir una misma religión y una misma lengua.

Se podría indicar que la fragmentación de la *universitas* surge principalmente en el movimiento que da origen a las monarquías y la irrupción de las diferencias nacionales en Europa. Las grandes universidades eran consideradas la base intelectual del poderío y supremacía de unos imperios sobre otros. Lo relevante era generar zonas de influencia intelectual en las colonias y en los países dependientes.

Nos parece en suma que la Universidad en el actual contexto de la globalización no puede prescindir de este análisis del medio externo que condiciona poderosamente su desarrollo. El no integrar estas dimensiones llevaría, a juicio de algunos autores, a una pérdida creciente del influjo de las instituciones universitarias en la búsqueda y transmisión del saber que requiere nuestra época tecno-científica. Es indudable que la Universidad laica del siglo XIX, que en general había logrado mantener un estatuto de reconocimiento y de prerrogativas en el marco de predominio de la Universidad Nacional, queda cuestionada frente a una transformación que destaca las redes internacionales y la interacción de dichas redes con los grandes sistemas de poder (económico, político y militar). La universidad de finales del siglo XX no tiene las mismas funciones sociales y culturales en este nuevo contexto de la internacionalización de la economía capitalista y de la cultura mediática que le está asociada.

3. Las humanidades son aún necesarias en la universidad

En este marco de interdependencia entre la institución universitaria y el desarrollo económico de la sociedad en que está inserta, se plantea la pregunta del papel de las humanidades. Al parecer, en la gestación histórica de la Universidad en América Latina y en Chile, la discusión sobre las humanidades también ha sido relevante y problemática. Por distintas razones y marcado por procesos socio-históricos propios de nuestros países, este debate lo encontramos en la incorporación de los estudios liberales: en historia, en literatura, en

filosofía y, por cierto, en el debate universitario sobre la organización disciplinaria de las facultades y de lo que favorece o no la formación integral y cívica de los estudiantes.

Empero, sobre las humanidades existen muchas nociones en uso y habría que clarificar muy bien lo que ellas significan en la tradición universitaria que se ve cuestionada en una era eminentemente pragmática. Desde los inicios de la discusión sobre el significado de las humanidades en la época renacentista, ha estado presente un cierto debate filosófico y cultural sobre el papel de las artes liberales, tales como la historia, la poesía, la retórica, la literatura y la filosofía moral. Una parte de las discusiones posteriores dejan de manifiesto que estos estudios formaron parte de una “atmósfera filosófica” durante el final del siglo XIV, y los siglos XV y XVI; siglos que coinciden en buena parte con los orígenes de nuestra cultura.

En este sentido, aunque estos estudios preceden en buena parte al surgimiento de la ciencia moderna, ellos plantean un problema teórico-epistemológico que en los siglos posteriores se enfrentará al desarrollo y a la sobrevaloración de los modelos formales de la racionalidad científica que tienden a predominar desde Descartes. Aunque parece discutible la tesis de que se descubrió en estos estudios humanistas en Italia *al hombre como hombre*, parece que efectivamente ellos contribuyen a cambiar una antropología escolástica, por otra que asumía claramente al hombre como un ser histórico, vinculándolo a expresiones poéticas, literarias y místicas.

A través de estas indicaciones generales se podrían reconocer algunos de los diferentes niveles presentes en la noción problemática de las humanidades. Si se consideran las diversas tradiciones que se encuentran y desencuentran en las universidades chilenas y latinoamericanas, se capta que el problema es bastante complejo. A modo de un sencillo esquema propongo distinguir varias capas para que nos comprendamos sobre el uso que le damos a esta noción y que nos permita avanzar en el debate.

En primer lugar, se debe reconocer que esta noción remite al aporte que hacen las disciplinas clásicas a la formación de un universitario consciente de una herencia cultural que ha marcado la universidad europea: las lenguas clásicas (latín y griego), la historia de

las civilizaciones antiguas y la filosofía griega y europea.

En un segundo lugar, cabe reconocer más recientemente en otras universidades nacientes, como esta noción incorpora algunas aportaciones de las ciencias humanas, por ejemplo: la lingüística, la antropología y a veces la estética.

En tercer lugar, esta noción aparece como un concepto institucionalmente operativo que permite integrar áreas humanas que tienen una centralidad en la formación valórica integral de los estudiantes, tanto personal como cívica.

A través de estos niveles semánticos y de otras reformulaciones que uno pudiera encontrar en otras instituciones universitarias, queda en evidencia que las humanidades forman parte de un campo de discusión teórico, cultural e institucional y que -a pesar del predominio de los conocimientos tecnológicos y aplicados- ellas no están agotadas. En las humanidades las universidades hacen converger parte de los estudios que remiten a aquellas dimensiones históricas, culturales, éticas y literarias que permitirían mantener espacios de crítica y creatividad frente al avance creciente en nuestros días del proyecto tecno-científico en la Universidad, sino que -por sobre todo- repensar los valores heredados y los valores emergentes donde se plantea la cuestión de la identidad cultural en América Latina.

El debate sobre la constitución de las humanidades en el seno de las universidades permite generar una formación *humana integral* como una forma de re-equilibrar los estudios más técnicos y profesionales. La historia, la lengua, la filosofía moral o ética y la estética, entre otros, buscan re-equilibrar una mayor ampliación un tanto exagerada de los estudios tecno-científicos -que se han expresado históricamente por el mecanicismo y el industrialismo- que apuntan a una utilidad social y económica más o menos inmediata. En otras palabras, y siempre en el terreno de las generalidades, al destacar la institución universitaria el valor de las humanidades en la formación de sus estudiantes se ha tratado de mantener y proyectar un variado espacio de reflexión y discusión del sentido histórico, lingüístico, ético y estético del hombre en el marco de una cultura que desde el siglo XVII cambia vertiginosamente hacia procesos de mayor racionalización formal y que culmina en nuestros días con una acerba crítica al predominio

de la razón formal que se considera la nutriente de la racionalidad instrumental presente en la tecnociencia.

Se podría partir por una gruesa interrogante: ¿Qué sucede con las ideas de modernidad cultural, de modernización y de identidad cultural? Como se ha sugerido en varios trabajos recientes, ellas aparecen -tal como la noción de humanidades que nos interesa- como nociones polisemánticas que dejan entrever un debate entre diferentes proyectos filosóficos, culturales y políticos entre connotados intelectuales, pero también pueden ser categorías un tanto equívocas para comprender los procesos sociales, económicos y políticos de América Latina, porque ellas pueden ser utilizadas como justificaciones ideológicas y al mismo tiempo utópicas.

La modernidad avanzada en las sociedades tecno-científicas no se puede entender sin explicar los mecanismos de estructuración y desestructuración que tienen las ciencias y la tecnología en las culturas, en particular en el ámbito de la ética y de la estética. La hermenéutica filosófica requiere asumir una hermenéutica de las culturas que se verían “desafiadas” por la tecnociencia. En este lenguaje de Ladrière, es relevante destacar las preguntas éticas, por cuanto ella permitiría re-articular el sentido de la experiencia humana bajo el impacto del pensamiento moderno, de la ciencia y de la técnica. La cuestión del sentido aparece siendo la cuestión central en la vida del hombre contemporáneo. Según esto, asistiríamos a una plena rehabilitación de la “filosofía práctica”, en la cual estarían de acuerdo casi todos los filósofos de la hermenéutica.

Pero su problematicidad se hace más concreta cuando remiten, por una parte, a descripciones empíricas sobre las diversas formas que asumen nuestras sociedades latinoamericanas, en las que se hace patente la dificultad de acoplar un modelo cada vez más internacional en lo macroeconómico y una precariedad creciente del mundo laboral de las mayorías y, por otra, a las consecuencias que se derivan en el marco de las políticas culturales y a la articulación de espacios democráticos donde vivamos humanamente el sentido y los significados de nuestras culturas.

Nos parece que uno de los problemas más complejos que se plantea dentro de este debate remite a la crítica de la razón y a

sus diversas figuras. La crítica de la *racionalidad* requiere concebir la modernidad cultural como una problemática que requiere ser sobrepasada, profundizada, re-orientada, pero no contra la razón, sino en una orientación que ella misma indica. Las desviaciones racionalistas y cientificistas de ciertos modelos que han predominado en las teorías de la modernidad, deben ser buscadas por la exageración de una racionalidad operatoria que ha dado origen a una racionalidad instrumental, la cual se asoció en nuestra historia a una metafísica del progreso, que ha impedido el desenvolvimiento de racionalidades específicas presentes en las culturas latinoamericanas. Hacer el balance de esta metafísica racionalista consiste, sin duda, en reformular la crítica a la razón instrumental y plantearse frente al asedio que sufre la razón moderna que ha impedido captar los dinamismos que ella misma propone y que nos remiten a un ejercicio utópico.

En este sentido se requiere avanzar en la crítica de la legitimación de facto del orden cultural cosmopolita. Es preciso reconocer que los procesos que genera este mercado cultural se integran a un concepto más humano de lo cultural, donde se integran, tensionadamente, elementos de la tradición y de la memoria cultural de nuestros pueblos, por un lado, y la innovación cultural y la apertura a una utopía, por otro. En este plano no me atrevería a sostener que el debate sobre el *ethos* y la eticidad continúa siendo un elemento central para redefinir el sentido humano de las diversas prácticas culturales, y desde donde se re-significan humanamente los productos de las empresas culturales.

Si esta tesis es correcta, es preciso reconsiderar el problema de la identidad cultural en el marco no sólo de una crítica de la razón subyacente a los proyectos modernizadores, o de una filosofía de la cultura popular, sino principalmente de una *ética latinoamericana*. Reconociendo la lucidez de muchos de los planteamientos sobre la heterogeneidad valórica presente en nuestras sociedades complejas, hay que decir que ellos son ciertamente insuficientes para pensar el ejercicio concreto de las humanidades en nuestras universidades, porque al radicalizarlos sólo se yuxtapone una racionalidad instrumental que transmite el orden económico a una racionalidad sapiencial y cotidiana presentes en nuestro entorno cultural inmediato.

Si estas consideraciones sobre la racionalidad de los proyectos

de modernización se ponen en relación con la temática de la *identidad cultural*, queda en evidencia que existe una tensión entre la homogenización lograda por el mercado y una diversificación creciente de las culturas latinoamericanas lo que implica reconocer que el predominio público del imaginario de las empresas culturales es innegable en nuestros países.

Pero cuando se considera el espacio universitario éste no se deja comprender por esta lógica de la homogenización-diversificación, ni menos aún por el criterio empresarial. En los países donde se instala la idea que el estado no debe intervenir para dejar concursar la iniciativa privada, lo que surge en términos socio-económicos es una concentración paulatina de las instituciones universitarias en manos de unos pocos grupos económicos -como tiende a ocurrir con la propiedad de los medios de comunicación masiva- pero, por sobre todo, comienza a establecerse una selección del alumnado en función de sus posibilidades de financiar sus estudios. Este esquema excluyente y elitista, que rompe en buena parte con los valores y las luchas de nuestros predecesores que imaginaban sociedades más democráticas e integradas, ¿no estará entregándonos de contrabando una tesis ya conocida en otras experiencias históricas sobre el desarrollo individual de las potencialidades intelectuales y humanas?

Frente al desafío de las humanidades en la educación universitaria en nuestros países, es preciso señalar que la “riqueza cultural” de nuestros estudios no se mide sólo por el ingreso de los alumnos que nos “financian” o a los criterios macro-económicos que exhiben nuestras facultades en relación a otras al final de un ejercicio anual. Si las humanidades tienen algo que decir en este marco identitario es que el “consumo” individual de los productos culturales no puede transformarse en el criterio único ni definitivo de los procesos de formación humanos. Por doquier encontramos, como lo muestran diversos autores, ejercicios de resignificación de los productos culturales a partir de los nuevos sujetos emergentes que no se satisfacen con los desechos de significación que proponen las industrias. El punto crucial no es sólo decir que estos procesos existen, sino cómo las humanidades los tematizan y los proponen nuevamente para su reflexión en un pensamiento crítico, consciente de estar

situado entre memorias y proyectos, pero donde se requiere, por sobre todo, desarrollar las nuevas expresiones en el terreno ético y estético.

Esta manera de comprender el problema de la identidad cultural en América Latina tiene enormes consecuencias para una reflexión sobre las humanidades, porque implica que un análisis de las mediaciones culturales remiten no sólo a un ejercicio de la vocación presente en el concepto clásico de las humanidades de la “conservación de tradiciones”, sino que al mismo tiempo de fortalecimiento de una crítica de las ideologías que exige resituar las exageraciones de una racionalidad operatoria e instrumental.

4. Conclusiones acerca de los desafíos interculturales

La Universidad Técnica Santa María es una institución de educación superior centenaria. En este sentido, nos parece muy pertinente esbozar algunas reflexiones que merecerían tenerse en consideración a la hora de proyectar una Universidad en medio de un sistema universitario moderno que busca insertarse y hacer un aporte en un contexto de ciencia mundial y donde los resultados de dicha globalización son tan dispares.

En este sentido quiero destacar que parte de esta conferencia para este Encuentro Internacional sobre Reconocimiento e Interculturalidad al que me ha invitado la Dra. Lorena Zuchel, del Departamento de Humanidades, fue escrita en parte en la Universidad de Leipzig. En esos días, para orientar mi reflexión me pregunté ¿Qué es lo que constituye la identidad de una universidad alemana de existencia ininterrumpida por más de 600 años? Una Universidad que se llamó Karl Marx en tiempos de la RDA y ahora volvió a su nombre histórico en una Alemania unificada, hoy motor económico y el país con mayor estabilidad de la Unión Europea gracias a la Canciller Merkel que salió de esa ciudad donde se iniciaron las protestas que llevaron a derribar el Muro de Berlín, y que abrió nuevas formas de relación a las sociedades europeas quebradas por la guerra.

Guardando por cierto las proporciones con un pequeño país como Chile, cuya historia republicana es más corta, pero no por eso ella ha sido menos tranquila, ni pacífica. Propondré una tesis de entrada:

¿en qué sentido los desafíos interculturales de las universidades tienen que ver con una tensión central entre una identidad de un modelo de universidad y una diferencia a cultivar? Si lo prefieren en clave de su institución ¿Qué es lo que constituye y configura a la U. Federico Santa María como una Universidad diferente de otras?, o a partir del carisma mismo de su fundador: ¿qué aporta la visión de su fundador para una identidad específica de una universidad tecnológica a la identidad nacional o de unos pueblos que habitan este territorio organizado por el estado chileno?

No soy el más indicado para hablarles de su historia institucional, pero al menos como filósofo puedo formularles algunas preguntas que podrían ayudar a introducir lo que está verdaderamente en juego en una institución que se autoadjetiva en su publicidad “Líder en Ingeniería, Ciencia y Tecnología”. Por ejemplo, ¿sabemos claramente lo que significa una propuesta “tecnocientífica” en un pequeño país como Chile cuyos dispositivos científicos son tan limitados en relación a otras sociedades más complejas que se ubican en esta América latina?, ¿calibramos esta propuesta en el proceso formativo integral que requiere un estudiante calificado en el marco de una sociedad chilena que ha globalizado su economía, pero no los derechos de los ciudadanos?, ¿asumimos conscientemente todas las consecuencias que plantea formar profesionales en el liderazgo, la comunicación y la responsabilidad en la reconstrucción democrática de una sociedad chilena que requiere mucha más inclusión, igualdad y justicia?

Todo esto para decirles desde el inicio que las cuestiones que aglutina este Encuentro Internacional sobre el reconocimiento y la interculturalidad son pertinentes para discutir la formación de ingenieros y las dimensiones propias de una Universidad que tiene idearios relevantes para la vida humana y social, que la visión neoliberal no se condice con los valores propios que representan las humanidades en el seno de la Universidad. Contra algunas concepciones predominantes las humanidades son las únicas que pueden procesar los complejos debates valóricos de la diversidad cultural. Por ello sostenemos que la Universidad Técnica tiene desafíos interculturales muy relevantes. Entre los más importantes destacaría los siguientes:

En primer término, nos parece pertinente dar cuenta de la crisis que afecta a las instituciones universitarias en medio de un sistema universitario cambiante. En efecto, en Chile asistimos, desde hace ya más de dos décadas, al surgimiento y a la consolidación de universidades privadas en un contexto de una economía neoliberal. Este surgimiento es parte de los rasgos de las actuales sociedades del conocimiento donde la producción, acumulación y distribución de la información se encuentran vinculadas a la dinámica de este tipo predominante de economía.

En segundo término, en este nuevo contexto económico y cultural -definido por este marco de una ciencia y una economía globales- se patentiza la necesidad de construir universidades con propuestas de largo plazo y con una práctica en el corto plazo al mismo tiempo. Esto supone que se ha roto un concepto de Universidad definida por el quehacer teórico de las ciencias, y se debe integrar con más fuerza las dimensiones de la tecnología, sobre todo del impacto de las tecnologías que aseguran las redes virtuales y los medios de comunicación. Esto implica que todos los estamentos universitarios tienen que asumir una reflexión acerca de sus propias prácticas. Esto conlleva un nuevo enfoque que articula las disciplinas científicas, con las intervenciones tecnológicas y la actividad profesional.

En tercer término, la Universidad posee memoria e historia. La historia universitaria señala varios casos de fundadores que generan una institución para dar educación universitaria a los pobres y marginados de este país. En este sentido, no podemos desconocer esta vocación de servicio a los más pobres. Este elemento se presencia no sólo como un componente esencial de esta Universidad, sino como una crítica madura, frente al sesgo economicista que tiende a invadir la Educación Superior de nuestro país. El Fundador de esta Casa de Estudios parece invitarnos como Universidad que porta su nombre, a seguir afirmando que la educación es claramente un derecho de los jóvenes, y que ella no puede discriminar ni excluir a los más desfavorecidos. Se trata de avanzar, por tanto, en un difícil equilibrio entre el derecho a la educación, las proyecciones de la economía nacional y la opción por los pobres y excluidos. Esta es una tarea constante que exigiría revisar los criterios de identidad, calidad

y sustentabilidad.

En cuarto término, la Universidad Técnica posee una eminente vocación formativa y pedagógica que desarrolla su Departamento de Humanidades, ya que tiene que generar los espacios para realizar investigación y reflexión pedagógica a fin de posesionarse en el medio nacional como una institución que aporta e innova en su modo de formar profesionales de calidad que tengan una vocación de servicio a los sectores desfavorecidos y necesitados del país. Por lo mismo, ella debería generar proyectos que ayuden a mejorar la educación tecnológica en Chile. Este proyecto nos llamaría a ser más creativos y proactivos a la modernización educacional, pero también críticos de las limitaciones de las instituciones educativas y de una educación que prescinde de valores. La educación humanista y social no es un accidente en la vida de su Fundador y, por ende, tampoco es un accidente para nuestra Universidad.

En quinto término, nos parece pertinente incentivar la participación de los estudiantes. La no-identificación a la que hacíamos alusión en párrafos anteriores, no puede dejar a la Universidad en reposo, sino que debe inquietarnos. Esta opción de servicio tiene que moverla a acercarse a la cultura de los jóvenes. El Fundador nos llamaría a tener una opción vital (académica y personal) por ellos. Los estudiantes no sólo son clientes de nuestra institución, son las personas que el país nos da para educar, para formar y crear nuevas formas de sentidos que conduzcan a una sociedad mucho más humana y justa. En este sentido, se hace necesario ayudar a todos los estudiantes a discernir su vocación profesional y humana, sin excluirlos del proyecto universitario. Sus organizaciones tienen que ser fortalecidas en un ambiente de confianza democrática marcada por el pluralismo y la experiencia Inter-generacional.

Por último, la Universidad Técnica Santa María no puede olvidar su vocación sapiencial de dar testimonio, no puede olvidar que se inspira en la figura de un hombre moderno que supo discernir y actuar *éticamente* a la altura de los difíciles momentos históricos que vivió y que quedan como promesas que la Universidad debiera cumplir.

Bibliografía

Beck Ulrich (1998): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuesta a la globalización*. Barcelona: Paidós.

División de Educación Superior – MINEDUC (2001): Chile, *Foro de Educación Superior*.

CRESAL-UNESCO (1997): *Hacia una Nueva Educación Superior*. Caracas.

Giddens, Anthony (1993): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.

Ladriere, Jean (1978): *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. Salamanca: Unesco – Ediciones Sígueme.

Lyotard, Jean-François (1994). *La condition postmoderne*. Paris: Minuit.

Lipovetsky, Gilles (1996): *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.

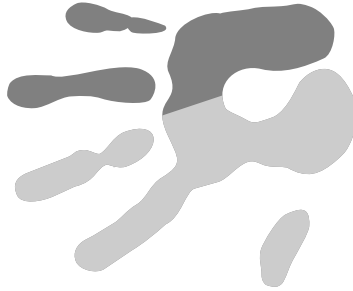
Salas, Ricardo (2003): *Universidad Católica y Globalización en América latina*, in V. Durán (Org.), *La presencia de la filosofía en la Universidad*. Porto Alegre, EDIPUCRS: 241-259.

Salas, Ricardo (2008): *Hermenéuticas en juegos, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración*, en Revista Polis N° 18: 135-137.

Salas, Ricardo (2010): *Saberes y Sociedad del conocimiento. Una perspectiva intercultural de la ética y del medioambiente*, en *El desafío del conocimiento para América Latina*. Santiago: Ediciones IDEA: 285-301.

Salas, Ricardo (2011): *Universidad, Interculturalidad, y mundo de la vida. Hacia un proyecto multiverso de la formación universitaria en Inclusión social, interculturalidad y equidad en la educación superior*?. Santiago de Chile: Fundación Equitas: 119-131.

VVAA: *Foro de Educación Superior*, publicados en Chile desde 1992, 3 tomos.



Bartolomé de Las Casas y los límites de la abstractividad

*Iwona Krupecka*³

En este artículo trato de presentar el pensamiento de Las Casas como “universalismo intercontextual”. Me enfoco en la undécima réplica de Controversia para mostrar un juego de dicotomías: universal-abstracto- particular-concreto en su obra. A pesar de muchos elementos “eurocéntricos” presentes en su pensamiento, Las Casas logró elaborar una visión

³ *Universidad de Gdańsk, i Gdańsk, Polonia. Contacto: krupecka@wp.pl*

de lo universal como lo común, un fundamento de la tradición tomista de su tiempo.

En la discusión actual sobre la cuestión del diálogo intercultural y de la universalidad (im)posible las ideas de la universalidad “intercontextual”, de la “pluriversalidad” o filosofía “situada”⁴, cultural e históricamente, constituyen una respuesta razonable (en el nivel del pensar filosófico) y éticamente aceptable (en nuestra vida personal y colectiva). A la luz de las exigencias puestas ante los filósofos y filósofas por la filosofía intercultural, con su demanda de la crítica “intracultural” y de la deconstrucción de la historia de la filosofía europea, la figura de Bartolomé de Las Casas es de la mayor importancia. Por una parte, reconocido como un portador del universalismo cristiano entendido como raíz de los derechos humanos (Hanke, 1974); por otra, como un “relativista” indecidedo tout court (Todorov, 1998:200-202), parece escaparse de todas las clasificaciones exactas. Mi tesis es la siguiente: sin saberlo, sin darse cuenta de lo revolucionario de su pensamiento, dentro de la “constelación de saberes” (Fornet-Betancourt, 2009: 10-13) del siglo XVI español, Las Casas se orienta hacia un tipo de “universalismo intercontextual”, aunque sea en forma poco consecuente y mezclada con otros modos de pensar en la Otridad y las otridades. Por lo tanto, las lecturas “universalistas” o “relativistas” de su obra resultan válidas e inválidas al mismo tiempo: reflejan su intento de modificar la estructura tradicional cristiana y europea del pensar en lo universal en términos de lo abstracto, fuera de todo contexto y toda historicidad, mientras que lo crucial fuera “contagiar”

4 Entre varias propuestas teóricas véase p.ej. Fornet-Betancourt, 2014: s. 61-72; y Tubino, 2015: 27-78.

la universalidad con las prácticas concretas culturales.

Mi punto de partida es la objeción de Walter Mignolo quien acusa a Bartolomé Las Casas -y a Francisco de Vitoria- de establecer una epistemología de ‘punto cero’ a través del discurso europeo sobre el derecho natural y derecho de gentes que generó tanto la diferencia colonial, como la imperial. (Mignolo, 2011: 86-87, 278-290) Puedo parafrasear esta objeción así: en contacto con las comunidades americanas los europeos encubrieron su particularidad (y sus intereses particulares) y la presentaron como un punto de vista universal. Esta idea de la universalidad, por su parte, les dio la posibilidad de formular los juicios “objetivos” sobre todos los seres humanos. Me parece que este reconocimiento de la “universalización de lo particular”⁵ inscrita en muchos proyectos filosóficos, antropológicos, sociológicos, etc., europeos es tan conocido e indudable que no vale la pena desarrollarlo aquí. Pero quiero discutir el caso concreto de Las Casas, porque mientras el legado imperial de de Vitoria es evidente⁶ -su ‘duda’ o ‘hipótesis’ final del tratado De Indis (1537) introduce la razón ‘europea’

5 Véase p. ej. Mignolo, 2011; Castro-Gómez, 2005; Wallerstein, 2006; Dussel, 1994.

6 En el pasaje final de *De indis de Vitoria* se refiere al título hipotéticamente legítimo de la guerra contra los indios: por su irracionalidad. El estado infantil o servil de los indios se manifestará por la falta de una “legítima y ordenada república dentro de unos términos humanos y civiles” y de las “leyes convenientes ni magistrados”; por no saber “gobernar la propia familia”; por carecer “de letras y de artes”; y por míseros “alimentos” y costumbres casi bestiales (Vitoria, 2009: 145-146; véase p. ej. Abril Castelló, 1992: 142-143; Pereña, 1984). Las palabras de Sepúlveda reflejan la misma actitud eurocentrista y paternalista: “Pues el hecho de tener casas y algún modo racional de vida en común y el comercio a que induce la necesidad natural, ¿qué prueba sino que ellos no son osos o monos carentes por completo de razón?” (Sepúlveda, 1997: 67). Basta con compararlo con una cita de Las Casas: “Dondequiera que hubiere buen regimiento de la casa o de familia o de la ciudad, los sujetos de ella, que son los hombres, tendrán prudencia y suficiente razón para regirse y ordenarse a sí mismos por naturaleza [...]” (Las Casas, 1992a: 575-576).

como un fundamento último de toda valorización o de todo diálogo intercultural- en la réplica 11 de la famosa Controversia en Valladolid, Las Casas ofrece una visión revolucionaria.

1. Las Casas: el pensamiento asimilacionista

A pesar de sus intenciones -sin duda justas-, la mayoría de sus textos representa una forma asimilacionista del pensar, en la cual los otros están integrados al sistema de representaciones europeo, sobre todo a través de la imagen del “buen salvaje” y de la estrategia de la proyección temporal de las diferencias espaciales/culturales. De acuerdo con Josef Estermann, podemos distinguir tres formas básicas de manejar la alteridad desde una perspectiva monocultural: 1. la negación de la humanidad de otro (la deshumanización); 2. la asimilación (“conversión”) del otro, y 3. la incorporación del otro (en una forma del “canibalismo cultural”). (Estermann, 2015: 24-29) Muchas de las obras de Las Casas, en realidad representan una perspectiva monocultural, como si al tratar de huir de la óptica deshumanizante y negativa hacia el otro, Las Casas no hubiera podido hacer nada más que quedarse en su propia “constelación de saberes”, con Castilla y Roma en su centro tanto cultural como metafísico o escatológico. Incluso más, sucede que en la misma obra Las Casas adopta diferentes modos de asimilación/incorporación de la otredad junto con declaraciones o métodos subversivos, así que la mezcla de puntos de vista, ideas y prácticas discursivas de Las Casas parece un verdadero caleidoscopio. El hilo conductor de su pensamiento y su escritura tiene -sin embargo- un carácter práctico, retórico y estratégico. Las Casas no dirige sus palabras a los habitantes de América (aunque escribe, por supuesto, sobre ellos, lo que seguramente significa una situación totalmente asimétrica en relaciones interculturales y -desde el punto de vista del diálogo intercultural- constituye una estructura hasta anti-dialógica), sino a los españoles, a los que ejercen el poder y tienen (¿o no?) la jurisdicción. Por lo tanto, escoge lo que estratégicamente le parece ser más útil: incorporar el Mundo Nuevo al Viejo en una visión providencialista,

dentro de la cual la traducción de las diferencias culturales en las temporales, como inscripción de las historias locales a la historia “universal” de la salvación hubieran sido posible. Como si para guardar a uno antes nosotros mismos tendríamos que “domesticarle”, “hacerlo nuestro” o “a nuestra imagen”.

Los ejemplos de asimilación del otro en la obra de Las Casas son abundantes. Basta con la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* para encontrar una imagen casi paradigmática del “buen salvaje” y “paraíso terrenal”, elementos tan típicos en representaciones europeas de otros mundos y tan útiles, como ocurrió en el siglo XVIII, para la construcción del mito moderno del progreso de la humanidad. (Pagden, 1997) Junto con la visión providencialista, encontramos en Las Casas también un modelo de incorporar lo particular a la historia universal (aunque de modo muy medieval todavía, ya que la historia no está “historicizada” y después absolutizada gracias a la Razón, como en Hegel, sino que mantiene su carácter “extraterrestre”; es decir, el mundo como tal no constituye todavía una totalidad inmanente, sino que exige un surplus, el sentido trascendente). En *Historia de las Indias* encontramos pasajes que presentan esa postura doble de asimilar e incorporar el otro, expresada explícitamente:

Pues parece que Dios, antes de los siglos, concedió a este hombre [Colón] las llaves de este espantosísimo mar [...] doce mil leguas de tierra tan llenas de gentes, tan diversas e infinitas naciones, tan varias y distintas lenguas, las cuales todas, aunque en algunas y muchas cosas, ritos y costumbres difieran, al menos en esto son todas o casi todas conformes, conviene a saber: en ser simplicísimas, pacíficas, domésticas, humildes, liberales [...] dispuestas también incomparablemente [...] para ser traídas al cognoscimiento y fe de su Creador. (Las Casas, 1997: 697)

Desde el punto de vista lascasiano, como lo presentó en el Cap. 76 del libro I de la *Historia de las Indias*⁷, la diversidad cultural de “las Indias” forma un mosaico muy interesante, bella y complaciente, pero destinada a estar incorporada a la Christianitas. En este sentido, tanto la diversidad de las criaturas naturales, como la diversidad de las formas culturales, sirven de señal visible de la grandeza divina y -gracias a la Providencia- tan diversas formas de vida humana y natural están armonizadas en un concierto universal. ¿Polifónico? Ya no tanto.

Tiene razón Walter Mignolo: la práctica discursiva asimilacionista está muy presente en la obra de Las Casas y -con ella- la “epistemología del punto cero”. Es verdad, pero no toda la verdad.

2. Las Casas y el derecho natural

El pensamiento lascasiano está dedicado al mundo amerindio y al problema de la crueldad e injusticia de la “presencia” española en América - porque este es el problema principal suyo; con su “asimilacionismo” no pretende construir una perspectiva científica del “observador” desarraigado y neutral, sino que trata de resolver la cuestión práctico-ética del sufrimiento humano insoportable e inaceptable - gira en torno a las ideas y propuestas teóricas europeas de su tiempo. La más importante y fructífera fue -sin embargo- la idea del derecho natural, tal como la desarrollaba la tradición tomista; es decir, desde Santo Tomás de Aquino e Inocencio IV hasta Francisco de Vitoria y su reformulación de la problemática iusnaturalista en el terreno nuevo de la conquista de América. (Carro, 1951: 315-639) Como Las Casas no fue un pensador “sistemático” en el sentido

7 Hay que tener en cuenta la heterogeneidad interna de la Historia de las Indias: una obra cuya elaboración y redacción le tomó 34 años (1527-1561), de la cual excluyó la apologética historia sumaria. Por ejemplo, el capítulo 76 citado fue redactado en 1554; es decir, después de la disputa con Sepúlveda, durante la cual Las Casas presentó su postura “relativista”, pero todavía con una memoria muy viva de ella y del objetivo que tenía formular los argumentos convincentes para los representantes del Estado español. Véase la cronología de la redacción Pérez Fernández, 1997: 179-184.

de buscar un sistema conceptual coherente y totalizador, sino más un “activista” que se apoyaba retóricamente tanto en conceptos filosóficos, como en narraciones e imágenes o su propias experiencias; la idea del derecho natural, aunque crucial en su pensamiento, no encontró una explicación precisa. Como lo muestra A. E. Pérez Luño, en la obra lascasiana coexisten diversas formas del derecho natural:

I. La idea de la naturaleza como creación y expresión de la voluntad divina, lo que lleva a Las Casas a ciertas formas de la visión teocrática, con el poder del Sumo Pontífice de “repartir” la tierra. (Pérez Luño, 1990: IV-VII) La situación estratégica de Las Casas no era fácil. Por una parte, tenía que oponerse a las violencias españolas, refiriéndose a la ética cristiana y al principio del amor al prójimo (como lo hizo Antonio de Montesinos en su famoso sermón de 1510). En este caso, el poder supremo del Papa funcionaba como un poder regulador del comportamiento de los españoles-cristianos. Pero, por otra parte, el mismo poder supremo del Sumo Pontífice pudo llevar a la justificación de la conversión violenta y de la jurisdicción castellana sobre los Indios. Por lo tanto, en la *Controversia con Sepúlveda* Las Casas trató de encontrar una posición media, dándole al Papa la jurisdicción y el poder espiritual supremo sobre los cristianos, pero negándole a la vez la jurisdicción terrenal y el poder espiritual sobre los no cristianos. La aparentemente marginal discusión sobre la naturaleza del poder de Cristo sobre el mundo ocasiona, pues, uno de los puntos cruciales de la propuesta teórica de Las Casas: si este poder es in potentia, y no in actu, ni El Vaticano, ni Castilla ejercen jurisdicción in actu sobre

las comunidades amerindias. (Las Casas, 1992b)⁸

II. La idea de la naturaleza como cosmos y de los seres humanos como sujetos a sus instintos y necesidades naturales, con la cual introduce Las Casas en su obra las imágenes del “buen salvaje” y la visión del “siglo de oro”, pero también cae en una forma del naturalismo determinista, describiendo “los factores naturales que determinan el grado de desarrollo intelectual humano”. (Pérez Luño, 1990: IV, IX; Las Casas 1992a)

Esta estrategia discursiva de Las Casas también fue una respuesta al discurso renacentista español basado en la filosofía aristotélica y en la nueva corriente “naturalista” (sobre todo, de Oxford, París y Padova). Como en cada otra época y en cada otro pensamiento filosófico, este lenguaje de las diferencias “naturales”, inevitables e insuperables, que constituyen la esencia o la naturaleza de (diferentes) seres humanos, tuvo que llevar a Las Casas a ciertas formas de racismo y esencialismo. La razón de Las Casas para incorporar este tipo del discurso en su obra es bien evidente: respondía a las objeciones de sus adversarios.

III. La idea de naturaleza como razón, como cualidad específica del ser humano que le permite establecer «autónomamente» sus normas básicas de convivencia (Pérez Luño, 1990: IV) Éste es el modo de pensar típico para la tradición tomista, éste es también, desde la perspectiva filosófica, el punto más importante y revolucionario del pensamiento lascasiano. En su tratado, muy clásico en su forma y muy “escolar”, *De*

8 Por ejemplo: Friede reconoce la idea de la autonomía política de las comunidades amerindias, posible solamente al negar el poder y jurisdicción al Sumo Pontífice sobre los fuera de la Christianitas, una contribución más importante de Las Casas (véase Friede, 1974). Véase también Abril Castelló, 1984: 229-288.

regia potestate, Las Casas nos ofrece una presentación sistemática de la visión del derecho natural como fundamento de toda organización política y social. El supuesto más básico del tratado es el siguiente:

Desde los comienzos del género humano todos los hombres, todas las tierras y todas las cosas fueron libres y alodiales; esto es, francas y no sujetas a servidumbre, por derecho natural y de gentes [de iure naturali et gentium].

Esto, referido a los seres humanos, se demuestra porque nacen libres como consecuencia de su naturaleza racional. Como todos tienen la misma naturaleza, Dios no hace a uno siervo del otro, sino que concede a todos el mismo libre albedrío. (Las Casas, 1990: 35)

Hay que subrayar (respecto a la discusión sobre la contribución de Las Casas a la noción de los derechos humanos) lo “innovador” de su visión: mientras que en la filosofía de Santo Tomás o de Francisco de Vitoria, los “clásicos” de la teoría del derecho natural, el nivel subjetivo - del derecho, *ius naturalis* - está vinculado intrínseca y necesariamente con el nivel objetivo - de la ley natural, *lex naturae* - y constituye una forma “derivada” de lo objetivo; un reflejo subjetivo (de las demandas) de lo objetivo (de las obligaciones); en la visión lascasiana el derecho natural está relacionado más con *ius humanum*, como que se fundamenta solamente en la naturaleza racional humana y no se deriva de la ley divina en su forma de *lex naturae*⁹. Por tanto, Las Casas puede presentar el origen del orden social y político en términos “humanos” y “naturales”: “El pueblo, natural e históricamente, es anterior a los reyes, pero tuvo que dedicar parte de los bienes públicos al mantenimiento de los reyes; por eso fue el pueblo quien creó o estableció los derechos de los reyes”. (Ibídem: 63-65)

9 En lo cual el pensamiento de Las Casas se parece más a la visión de Paulus Vladimiri (*De saevientibus*) que al pensamiento de Vitoria, muy “medieval” en vincular el derecho natural y de gentes con la ley divina. Véase p. ej. Wielgus, 1996.

Estas ideas de Las Casas forman parte de un proceso largo de la tradición iusnaturalista que llevó la filosofía europea tanto a la formulación de las concepciones democráticas del estado, como a la idea del contrato social como una base del orden político. Es innegable. Pero parece todavía demasiado poco para romper con el universalismo eurocéntrico. Lo hizo Las Casas en otro lugar.

3. ¿La revolución de la undécima réplica?¹⁰

La famosa *Disputa en Valladolid*, réplica 11, tanto como después fue elaborada en *Apologética historia sumaria*, nos ofrece un punto de vista revolucionario respecto al derecho natural. Las Casas utiliza las categorías tomistas del derecho natural, de la sindéresis o de la razón natural, pero a la vez trata de mostrar y sobrepasar los límites de la abstractividad y rellena la estructura abstracta de los conceptos generales con el contenido “práctico”; es decir, huye del nivel abstracto al nivel “de los hechos” para después volver a lo universal definido como lo “común” universalizado. Las Casas demuestra que: 1. Los conceptos generales abstractos no presentan ninguna realidad en sí (por su abstractividad nos dirigen a “una” divinidad, “una” moralidad, “una” idea del Bien), sino captan las relaciones posibles del ser humano en su subjetividad con una idea abstracta descubierta gracias a la razón natural (también en el nivel subjetivo), y 2. Por lo tanto, finalmente, lo que podemos hacer es buscar lo “común”, ya no lo abstracto, en el nivel de las prácticas concretas y reconocer en estas prácticas lo universal, lleno ya de sentido ya. En otras palabras, Las Casas juega con dos dicotomías inscritas en el proyecto filosófico medieval, tanto de proveniencia platónica, como aristotélica: universal

10 La investigación muy importante de Vidal Abril Castelló y su expresión “la revolución de duodécima réplica” (Abril Castelló, 1984) muestra la revolución en el pensamiento de Las Casas: en su disputa con Sepúlveda, Las Casas llegó a la conclusión, presente en toda su obra posterior, que la autonomía de las comunidades amerindias es una condición fundamental en el contacto europeo-americano. Con la expresión “la revolución de la undécima réplica” quiero, por una parte, reflejar mi deuda intelectual con él y, por otra, subrayar otro aspecto revolucionario de la famosa Controversia.

- particular y abstracto - concreto. A través de la reelaboración de la idea del derecho natural logra repartir lo universal de lo abstracto o, por lo menos, empujar lo abstracto a una esfera de los “significantes flotantes” que se rellenan del sentido sólo al concretizarlos.

En su *Apologética historia sumaria* (en la cual Las Casas desarrolla su intuición principal de la réplica 11), dice:

[...] el fin de las virtudes morales es el bien humano, y este bien humano es vivir el hombre según razón cada uno, según el estado que tiene y según lo que pide y requiere aquel estado. El cual fin no lo ponen de nuevo los hombres, sino que el Hacedor de la naturaleza imprimió en nuestra razón práctica ciertos principios naturalmente claros, y notas que nadie puede ignorarlas por la lumbrera que tiene cada uno en su ánimo, que es el entendimiento que llaman agente, si totalmente no es ligado en el uso de la razón, como en los niños y bobos y mentecatos; y estos principios, así natos y claros, son los fines de las morales virtudes, son también los preceptos de la ley natural, contenidos todos en un hábito que llaman los teólogos sindéresis, impreso en nuestra mente, y aquélla es la centella de la lumbrera del ya dicho entendimiento agente, como si estuviesen en un vaso de cristal o de vidrio muy transparente. (Las Casas, 1992a: 463-464)

Sobre este fundamento teórico Las Casas edificó toda la estructura de la *Apologética*, demostrando tanto la universalidad de los derechos naturales, como la diversidad de sus concretizaciones. El ser humano reconoce natural e intuitivamente los principios de obrar que tienen el carácter, como lo subraya Las Casas, más universal. La primera y básica regla del derecho natural -según la tradición tomista- es “proseguir el bien y huir del mal” (Ibídem: 464), de la cual se derivan otros preceptos. Las Casas toma, pues, toda la estructura de las “inclinaciones naturales” (a conservación de su ser, a comunicación, a conocer las verdades, también sobre

el dios, y a vivir en la comunidad) elaborada por Santo Tomás y la vincula, también de acuerdo con Santo Tomás, con el hábito de la razón natural, la sindéresis como el hábito de conocer los principios de obrar; es decir, del derecho natural. Ahora bien, estamos dentro del tomismo “ortodoxo”, incluso con su tensión entre lo “terrenal” y lo “espiritual” y con la naturalización de la vida política humana. (Santo Tomás, 1861) ¹¹Pero todo cambia al pensar en el objetivo del mismo Las Casas, quien no se dedicó a presentar un análisis frío de la vida política humana, sino a “justificar” el derecho de los otros a vivir a su manera, aunque esto hubiera significado la “justificación” de los sacrificios humanos, de los rituales mágicos o de la idolatría. Por ahora basta con concluir que: 1. cada ser humano dispone de la razón natural, 2. esta razón natural en su función práctica puede reconocer los derechos naturales en su forma más abstracta posible (entendimiento agente), 3. cada ser humano se dirige según las inclinaciones naturales que se vinculan con la naturaleza racional del hombre. Estas consideraciones, sin embargo, necesitan ser complementadas.

En la revolucionaria undécima réplica en su controversia con Sepúlveda, Las Casas relaciona abiertamente la cuestión del derecho natural y de la razón natural con los sacrificios humanos:

Pues como los idólatras estimen y aprendan ser aquellos ídolos el verdadero Dios, o que en ellos se sirve y adora o se debe servir y adorar el verdadero Dios, porque en la verdad, el concepto universal suyo no se endereza ni va a parar sino al verdadero Dios [...] conozcan también por razón natural el primer principio agendorum, que

11 Santo Tomás, en su De regimine principum, reconoció el mismo origen natural del orden político de las comunidades cristianas y gentiles, diferenciando los fines de aquellas comunidades: las paganas se dirigen solamente a los fines terrenales, mientras que los reyes cristianos tienen también la obligación de llevar la comunidad hacia la salvación. Las Casas en esta descripción no hace ninguna referencia a lo “espiritual”, como si quisiera evitar esta cuestión delicada.

pertenece al sindéresis, conviene a saber, que a Dios se ha de obedecer, honrar y servir y lo tengan íntegro los infieles, síguese de estante la falsa estimación y error dicho y ligación de la consciencia, que son obligados a defender su Dios o sus dioses que tienen por verdadero Dios, y su religión, como nosotros los cristianos lo somos a defender el nuestro verdadero Dios y la cristiana religión... (Las Casas, 1992b: 175-176)

El punto de partida para Las Casas fue una experiencia, una conciencia de la multitud de las prácticas religiosas existentes. Lo que hizo fue buscar, describir y coleccionar las diferentes formas humanas de practicar la religión, distintas formas del culto religioso, también de los sacrificios humanos. Tanto en *Controversia*, como en *Apologética*, Las Casas crea una colección de imágenes “raras”, un mosaico de rituales religiosos, en el cual las antiguas costumbres griegas y romanas, las escenas bíblicas, los ritos de los gentiles europeos se reflejan en las prácticas amerindias o, mejor dicho, todas forman parte del mapa desordenado de la religiosidad humana. Este trabajo empírico e histórico de Las Casas no tiene como su objetivo una división del mundo en lo “bueno” y lo “malo”, tampoco le interesa crear una visión “científica” o estrictamente antropológica de las culturas existentes. Su punto de vista es distinto.

Lo característico de la actitud lascasiana es la perspectiva subjetiva; es decir, el enfoque en los motivos subjetivos de los seres humanos y no en los conjuntos de las prácticas culturales como, diríamos hoy, sistemas semióticos o representativos. Las Casas reconoce una “similaridad” superficial de los fenómenos culturales, pero su pregunta principal no es: “¿si este culto es similar al nuestro?”, sino: “¿por qué lo hacen?”, “¿por qué sacrifican sus hijos?”, “¿por qué nosotros todos estamos dispuestos a sacrificar nuestros prójimos?”. Esto cambia todo, porque la pregunta por la decisión subjetiva, por la motivación, por el fin, por la regla de la acción, supone la racionalidad del otro y no la pregunta por esta racionalidad. Suponer la racionalidad del otro significa, en este caso, suponer que su comportamiento, aunque parezca “raro”, “inaceptable” o “contra el

orden natural”, no lo es, sino que refleja un razonamiento práctico válido. En otras palabras, la racionalidad de los amerindios no está bajo cuestión, sino que constituye una premisa de toda investigación lascasiana, una consecuencia del reconocimiento de la universalidad de la razón natural humana.

Esta consecuencia de Las Casas en la más abstracta posible definición del derecho natural es crucial para su proyecto. Su estrategia de “justificar” las prácticas religiosas americanas, de entrar en diálogo con el otro, de sobrepasar los límites del eurocentrismo, como diríamos nosotros hoy, consistía en una eliminación o marginalización del nivel de la llamada “sabiduría”. En la filosofía de Tomás de Aquino la virtud regulativa para la prudencia es sabiduría, es decir, el hábito de la razón teórica. Mientras tanto, en el pensamiento de Las Casas el elemento de la sabiduría está extremadamente marginalizado o incluso excluido¹², de manera que a primer plano pasa la diferencia entre la universalidad de la ley natural y la particularidad de cada acción humana. Las Casas se ubica en el terreno de la razón práctica, eliminando el juicio sapiencial de la elaboración del juicio moral o de libre albedrío, así que el vínculo entre el conocimiento moral y la sabiduría está cortado. La moralidad, la religión, el orden político etc. pertenecen a la esfera de la razón práctica, con su virtud de prudencia y sus juicios “prudentes” o “razonables”: “Luego no se dice la opinión probable por respecto de las reglas de la razón simpliciter, sino porque así parece y así lo usan y aprueban los que son estimados por más sabios y más prudentes en cualquiera nación”. (Ibidem, 178) De esta manera, entre el nivel de lo más universal y abstracto y el nivel de lo particular y concreto hay un abismo, no aparece ningún elemento intermedio que pueda garantizar la posición privilegiada de cualquier sistema normativo.

Las Casas, por una parte, sigue su modo de pensar desde la perspectiva subjetiva y concreta y, por otra, introduce un nivel universal y abstracto. Eliminando, como dije antes, la razón

12 Claro que el tema vuelve al hablar sobre la “cristianización pacífica”. Las Casas cree en el Dios del cristianismo y en la revelación, quiere también cristianizar a los gentiles.

especulativa y la sabiduría. El Dios es una idea del Dios, una idea de la divinidad, así como aparece en la mente humana. Las Casas no pregunta por la referencia externa de esta idea, sino por su función en el proceso decisivo de los sujetos. Por lo tanto, puede omitir la cuestión sutil del “Dios verdadero”; es decir, de la objetividad y enfocarse en las similitudes de las prácticas concretas, en las motivaciones y obligaciones individuales relativizadas al contexto cultural, a la *communis opinio*. Rechazando la pregunta por la referencia externa, objetiva, de la idea del Dios, Las Casas logra el rechazo de la categoría de la “recta razón” y la sustituye con la categoría de la “razón probable”.

Lo que pasa ahora con el derecho natural y sus preceptos más universales (“hacer el bien, evitar el mal”) y con la idea del Dios como tal es su privación del sentido positivo. Sin saberlo, Las Casas demuestra que no son más que “significantes vacíos y flotantes”, cuyo significado cambia según el sistema significativo al que pertenecen. En realidad, en este momento los conceptos más abstractos, como el bien como tal, el dios como tal, la justicia como tal, etc., resultan, primero, inútiles como instrumentos de interpretar la realidad cultural en términos estrictos, de valorizar diferentes fenómenos culturales etc., y segundo, necesarios como un fundamento de la comparación de estos fenómenos, de captar la similitud, la unidad del género humano, pero ya en términos mucho más débiles, de lo “común” posible de conocer y captar intelectualmente solamente a través de contextualizar la idea abstracta-vacía.

4. Conclusión: ¿universalismo intercontextual?

El intento “eurocéntrico” de justificar el derecho del otro a practicar su *modus vivendi* llevó a Las Casas a una reelaboración de la cuestión de la universalidad como tal. Salió de la dicotomía entre lo universal-abstracto y lo particular-concreto, pero lo que encontró fue una esfera de lo “común”, siempre contextualizado, histórica y culturalmente, como un puente del diálogo intercultural, aunque su último fin hubiera sido la “cristianización pacífica”. Es imposible esperar que uno sobrepase completamente su propio punto de vista,

que rechace todo lo que le define y condiciona, de la manera que Las Casas tampoco lo pudo hacer. Pero dentro de su “constelación de saberes” hizo todo lo que pudo. Dice Raúl Fornet-Betancourt: “[...] plantear la búsqueda de la universalidad no desde una teoría sino desde prácticas que, animadas por la inquietud por lo común [...] abren un horizonte de defensa común de lo digno, que es al mismo tiempo un proceso de co-dignificación”. (Fornet-Betancourt, 2009: 108) Este esfuerzo de Las Casas de salir de su propia “esfera de confort” no terminó con éxito total: todos tenemos en cuenta su proyecto de llevar a los esclavos negros a América, todos sabemos que “cristianizar pacíficamente” no es una tarea neutral y conlleva todo el imaginario de la “misión civilizadora” desarrollada en los siglos XVIII y XIX. Pero su reformulación del universalismo hace imposible ponerle junto con de Vitoria como uno de los representantes de la epistemología del punto cero. La novedad de su proyecto es visible sobre todo en la recepción de su obra: para algunos de los críticos pertenece a los “universalistas”, para otros - a los “relativistas”. Ni eso ni aquello. Tal vez en su obra podamos dar con uno de los primeros intentos de pensar en la universalidad desde lo práctico.

Bibliografía:

Abril Castelló, Vidal. (1984): *La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica*. La ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Madrid: C.S.I.C.

Abril Castelló, Vidal. (1992): *Los derechos de las naciones según Bartolomé de Las Casas y la Escuela de Salamanca*. Las Casas de, Bartolomé. Obras completas, t. 6, Apologética historia sumaria 1. Ed. V. Abril Castelló et al. Madrid: Alianza.

Carro, P. V. D. (1951): *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Salamanca.

Castro-Gómez, Santiago (2005): *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, Enrique (1994): *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz: Plural.

Fornet-Betancourt, Raúl (2009): *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Aachen: Concordia Monographie.

Fornet-Betancourt, Raúl (2014): *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Aachen: Concordia Monographie.

Hanke, Lewis (1974): *Uno es todo el género humano. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. Chiapas-México: Fondo de Cultura Económica.

Las Casas de, Bartolomé (1990). *De regia potestate*. Las Casas de, Bartolomé. Obras completas, t. 12. Ed. J. González Rodríguez, Madrid: Alianza.

Las Casas de, Bartolomé (1992a): *Obras completas, t. 6, Apologética historia sumaria I*. Ed. V. Abril Castelló et al. Madrid: Alianza.

Las Casas de, Bartolomé (1992b): *Controversia entre Las Casas y Sepúlveda*. Obras completas, t. 3, Tratados de 1552. Ed. R. Hernández y L. Galmés, Madrid: Alianza.

Las Casas de, Bartolomé (1997): *Historia de las Indias I*. Obras completas, t. 3, Madrid: Alianza.

Mignolo, Walter (2011). *The Darker Side of Western Modernity. Global futures, decolonial options*. Duke University Press.

Pagden, Anthony (1997): *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Trad. M. Dolors Gallart Iglesias. Barcelona.

Pereña Vicente, Luciano (1984): *La escuela de Salamanca y la duda indiana*. La ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Madrid: C.S.I.C: 292-344.

Santo Tomás de Aquino (1861): *El gobierno monárquico o sea el libro De Regimine Principum / escrito por Santo Tomás de Aquino*. Texto latino y traducción castellana por D. León Carbonero y Sol. Sevilla: Imprenta y Librería de A. Izquierdo. Acceso electrónico: <https://bit.ly/327pMqL>

Sepúlveda de, J. Ginés (1997): *Demócrates Segundo*. Obras completas. Ed. A. Coroleu Lletget, Pozoblanco.

Todorov, Tvetan (1998): *La conquista de América. El problema del Otro*. México: Siglo XXI.

Tubino, Fidel (2015): *La interculturalidad en cuestión*. Lima: PUCP.

Vitoria de, Francisco (2009): *Doctrina sobre los indios*. Ed. R. Hernández, Salamanca: San Esteban.

Wallerstein, Immanuel. (2006): *European Universalism. The Rhetoric of Power*. New York: New Press.

Wielgus, Stanisław (1996): *Teoria ius gentium w średniowiecznej Polsce*. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy. Człowiek w kulturze 8: 23-58.



Una historia de desconocimientos y reconocimientos: la conformación y los primeros años de una comunidad yagán en la ciudad de Ushuaia.

Noelia Soledad Lobo¹³

Paiakoala es una comunidad Yagán ubicada en la ciudad de Ushuaia, sus miembros comenzaron a organizarse a partir del año 2003, pero no fue

*13 Universidad Nacional de Tierra del Fuego, Ushuaia, Argentina.
Contacto: snlobo@untdf.edu.ar*

hasta fines del 2014 que conformaron oficialmente la comunidad obteniendo personería jurídica.

El trabajo se propone identificar cómo fueron los momentos y las dinámicas de autoreconocimiento por parte de los integrantes de la comunidad; y los momentos y dinámicas de reconocimiento y/o de desconocimiento por parte del estado, la sociedad y -principalmente- de la comunidad científica.

1. Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo realizar un racconto del proceso de conformación de la comunidad originaria Yagán “Paiakoala” y sus primeros años, con el fin de identificar cómo fueron los momentos y las dinámicas de autoreconocimiento por parte de los propios integrantes de la comunidad; y los momentos y dinámicas de reconocimiento y/o de desconocimiento, por parte de la sociedad local, nacional y la comunidad científica.

Las comunidades originarias de Tierra del Fuego han sido objeto de investigación desde disciplinas tales como la arqueología, la antropología y la historia. (Gusinde, 1931; Lothrop, 1928; Gallardo, 1910; Chapman, 2007; Orquera y Piana, 2015; Canclini, 1986; Vidal, 1993; Bascopé, 2008; Mansur, 2012; Casali, 2011)

Desde hace unas décadas los sujetos identificados y autoidentificados como indígenas han entrado en la escena pública demandando reconocimiento. Sin embargo, este resurgimiento se da en el marco de una idea asumida por la población nacional y local, que encuentra sus fundamentos en cierto discurso académico que sostiene que en Tierra del Fuego “ya no hay indios”.

Los debates teóricos actuales giran alrededor de una revisión en la construcción histórica y de teorías académicas arraigadas en el resto de la sociedad y que hoy son puestas en discusión, en tanto ponen en cuestión el presente y la legitimidad de los integrantes de pueblos originarios.

En este sentido es que resultan fundamentales los trabajos que apuntan a identificar y ahondar en los procesos de reconocimiento y

sus dinámicas, así como también sobre los desconocimientos, tanto por parte de la sociedad civil, pero especialmente por parte del estado y de la comunidad científica.

2. El contexto regional y nacional

Tratar de comprender cómo fueron los procesos de reconocimiento y autoreconocimiento de los integrantes de cualquier pueblo originario en Latinoamérica -y particularmente para el caso de Argentina- implica centrarse en el carácter constructo y en las políticas de los estados-nación moderno, en cuanto a sus “otros internos” y cómo -a pesar de todo- se fue gestando un espacio para el resurgimiento de sujetos identificados y autoidentificados como indígenas.

La formación de la Argentina no escapa a la lógica de la construcción de otros estados nacionales modernos; al respecto Ernesto Renan, en su trabajo “¿Qué es una nación?” (Renan, 1947), destaca el rol que juega el olvido y la idea de error histórico al momento de conformar las naciones. Afirma que ambos son factores esenciales en la creación de la nación y que es por esto que los estudios históricos son una amenaza para la nacionalidad, ya que la investigación histórica sacaría a la luz todos los hechos violentos que dieron origen a las naciones modernas.

Al respecto, autores como Anderson y Hobsbawm profundizan en esta cuestión.

Benedict Anderson (Anderson, 2000) en su obra “Comunidades imaginadas” define a la nación, a la nacionalidad y al nacionalismo, como “artefactos culturales” que deben ser estudiados desde una perspectiva histórica que nos muestre cómo aparecieron, cómo han ido cambiando de significado y cómo han adquirido la enorme legitimidad de la cual gozan en la actualidad. El autor trata de mostrar que aunque dichos productos culturales nacieron a finales del siglo XVIII, producto de los acontecimientos históricos, una vez creados se convirtieron en el modelo hegemónico de organización y control social.

Es de subrayar una característica que -para Anderson- la

nación comparte con la religión: la idea de que la nación se imagina con un pasado inmemorial; es decir, que cuando se crea este artefacto cultural llamado nación se crea con una historia, con un pasado.

Al respecto Eric Hobsbawm (Hobsbawm, 2002), aborda el estudio de la nación como una invención. En su trabajo “La invención de las tradiciones”, el autor refleja claramente la idea de que las naciones no son el resultado del mero acontecer histórico, sino que resultan de una clara intencionalidad que influyó directamente en el proceso de construcción de algo que no estaba antes. De este modo el autor enfocará su trabajo en poder definir qué es y qué define a una nación; para ello -por un lado- busca rastrear por dónde pasan los conflictos y las disputas de poder y -por otro- intenta identificar cuáles son los mecanismos que se ponen en funcionamiento durante la invención de las naciones. Es en el Estado Moderno donde encuentra a la invención en un rol central, afirmando que si esto se acepta se debe desentrañar cuáles fueron los procesos y no pensar a las naciones como algo pre-existente o dado. En este sentido, para Hobsbawm, la utilización del “tiempo mítico” es un recurso muy importante en el proceso de invención, ya que se utiliza como medio que crea continuidad, al mismo tiempo que un vínculo con el pasado. Y es a través de la repetición de rituales, del lenguaje simbólico y de los artefactos y símbolos cargados de emoción, que se logran inculcar ciertas normas y valores compartidos, como si estos fueran productos de una historia común; es decir, de la historia de la nación.

Hasta aquí se observa la necesidad de tener cosas en común y que se olviden otras tantas para que exista nación. Dicha necesidad de un pasado común se construye para que la comunidad se imagine como histórica; es decir, para que los individuos de una comunidad compartan el mismo sentimiento de comunión, basado en un pasado que los une y los invita a seguir unidos.

Un ejemplo de proceso de construcción de una nación lo realiza Nicolás Suby (Suby, 1993), quien aplica los presupuestos de Hobsbawm y realiza un trabajo histórico, que enfoca el proceso de invención de la nación y de la elección de sus características. En “La invención de la Argentina. Historia de una idea.”, el autor sostiene que -a diferencia de Europa- tanto la Argentina como el resto de la

América española carecían de ficciones orientadoras para construir una nacionalidad autónoma, es por ello que cuando la independencia ya era un hecho se tuvieron que improvisar dichas ficciones orientadoras de un destino nacional, ya que no existían mitos previos de identidad nacional que unieran a sus habitantes. Aquí aparece la importancia del rol de los intelectuales que se encargan del proceso de creación de mitos de la identidad nacional, mitos siempre coincidentes con los intereses de las clases dirigentes, las cuales administraban el control estatal y -eneralmente- sin tener en consideración los intereses de los caudillos y los sentimientos localistas -y por supuesto- en menor medida, los intereses de los indígenas.

Al respecto, Corrigan y Sayer en “The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution” (Corrigan y Sayer, 1985), consideran pertinente estudiar cómo el estado constituye y regula la identidad social de los individuos a través de la visualización del proceso de transformación de las relaciones sociales de individualización. En su trabajo se preguntan de qué manera los individuos sociales son el resultado de relaciones históricamente construidas; por ello es que problematizan la relación entre Estado, Nación y Cultura. Y postulan que las relaciones sociales son el resultado de una lucha contra otras formas de ver, otras moralidades que expresan las experiencias históricas de la clase dominante y es justamente a través del accionar del Estado, entendido como una revolución cultural, que se puede estudiar la relación entre conocimiento y poder, decodificar el mensaje de la dominación y pensar de qué manera tiene consecuencias directas en la formación de grupos alterizados. Además entienden a la Nación como parte de un proyecto totalizador que representa a las personas como parte de una comunidad particular a quienes se les reclama lealtad e identidad, produciendo tensión entre las diferentes temporalidades e instancias que existen en su interior. Los autores afirman que las diferentes formas en las que se administra a las personas van a dar como resultado diferentes formas de identificación y que es en este mismo proceso que también se definen las categorías de “otros”, al mismo tiempo que se intenta borrar las diferencias a través de la “ilusión de la comunidad”.

Mónica Quijada en “Indígenas, violencia, tierras y

ciudadanía.” (Quijada, 2000), se pregunta sobre las alternativas frente a la pregunta: ¿qué hacer con el indio? Y sostiene que puede desprenderse del análisis de documentos y periódicos de la época, que se compartieron tres premisas fundamentales que nadie puso en discusión. Primero, hacer la guerra al indio con el objetivo de eliminar las fronteras al interior; segundo, construir una nación homogénea y moderna y, tercero, hacer desaparecer los elementos incompatibles con las premisas de la civilización. La autora sostiene que en esta empresa de construir una nación homogéneamente blanca, la opinión fundamental era que se debía integrar a los indígenas en la sociedad y que para ello se los debía forzar a asumir las reglas y los valores de la “vida civilizada”. Esto se expresaba a partir de la ciudadanización del indígena; así se reemplazó la palabra tribu por familias, se impuso el cumplimiento de la educación escolar y del servicio militar obligatorio, dos de los aparatos ideológicos del estado más exitosos para construir ciudadanos nacionales.

En un trabajo en el que analiza los discursos parlamentarios, Diana Lenton (Lenton, 1999) identifica los elementos que definen al ideal de ciudadano argentino, el cual -a grandes rasgos- es un individuo adulto de raza blanca, masculino, católico, propietario, alfabetizado, sano e ideológicamente liberal.

Por su parte, Étienne Balibar (Balibar, 1991) considera que la formación del Estado-Nación surge en el mismo momento histórico que la estructura global de la economía mundo; en este sentido afirma que dicha formación es el resultado de la lucha de clases, ya que es a través de la necesidad de emplear la fuerza armada del estado para dominar en las luchas de clases y establecer un orden, que se produce la forma nación. El autor considera que la institución de un estado nacional social; es decir, de un estado que interviene, es lo que explica cómo se superó el desarrollo desigual que se fue generando dentro del estado-nación. En este punto es que introduce la idea de “etnicidad¹⁴ ficticia”, ya que afirma que ninguna nación moderna posee una

14 afirmando que la etnicidad se produce a través de dos vías diferentes: la lengua y la raza.

etnicidad dada, sino que se trata de un proceso de fabricación, a través del cual las poblaciones quedan etnificadas. En este sentido el nacionalismo es entendido como ideología y es el estado quien fabrica esta conciencia popular, ya que el pueblo no existe naturalmente, sino que es el resultado del sometimiento de diversas poblaciones a una ley común, de imprimir una diferencia simbólica entre nosotros y los otros; es decir, a partir de la creación de fronteras imaginarias que proyecten la personalidad colectiva interior.

En este punto es pertinente introducir el texto “La alteridad del cuarto mundo”, de Claudia Briones (Briones, 1998), quien presenta un análisis sobre los distintos enfoques desde los cuales se aborda la problemática de la etnicidad y se propone establecer el cómo se conciben los lazos entre etnicidad y nación. La autora propone tomar la idea de Brackette Williams, quien afirma que la etnicidad del sector culturalmente hegemónico dentro de la nación es una etnicidad invisibilizada. Mientras más invisible sea ésta más se visibiliza la otredad de “otros internos” bajo la categoría de etnicidades; es decir, que la formación estatal de la nación mediante proyectos totalizadores y homogeneizadores solo lo fue en parte, ya que al mismo tiempo se establecieron proyectos particularizantes que produjeron formas jerarquizadas de estima social a distintos colectivos imaginarios y son estas categorías de otredad las que se visibilizan para establecer una identidad nacional, la cual tiende a permanecer invisible.

Briones sostiene que en contextos basados en el modelo de estado-nación, aboriginalidad, extranjería y nación, operan como comunidades imaginadas que se definen relacionamente, pero que son los procesos de marcación de aboriginalidad y extranjería lo que se va a considerar como etnicidad. Además, considera que la etnicidad entendida como categoría de análisis debe tener como objetivo no solamente trabajar a partir de los procesos de formación de la historia, la cultura y la lengua de los grupos alterizados, sino tener en cuenta que esos procesos de formación están relacionados al proceso de formación del moderno estado-nación.

Por otro lado, la autora en su trabajo: “Cartografías Argentinas” (Briones, 2005) retoma la temática de la construcción de alteridades, pero no desde la lógica de un estado de bienestar, sino

desde el momento de la retirada del estado que le deja el camino libre a la lógica del capital. Analiza las formaciones nacionales y provinciales de alteridad en nuestro país, tomando plena conciencia que dichas formaciones no son mero producto de prácticas estatales, sino que en el contexto actual también son efecto del proceso de globalización. Sin embargo, considera que por ser los estados-nación puntos de condensación de un conjunto de tecnologías e instituciones con poder de autoridad basado en la ley, entonces no es una cuestión menor tratar de entender la lógica espacial a través de la cual los estados actualizan formaciones de alteridad; es por ello que su trabajo apunta a visualizar la transformación de las geografías estatales de inclusión y exclusión.

La autora retoma un esquema de Grossberg, que consiste en analizar los modos por los cuales los sistemas de identificación y pertenencia son producidos, articulados y utilizados a través de maquinarias estratificadoras, diferenciadoras y territorializadoras. Las estratificadoras son aquellas que otorgan acceso a cierto tipo de experiencia y de conocimiento; las diferenciadoras son las que producen diferencia social y de identidad, y las territorializadoras responden a jurisdicciones y son las que delimitan los lugares de circulación o los puntos de pertenencia. En este sentido, el estado-nación es el escenario sobre el cual las geografías estatales de inclusión son a la vez geografías de exclusión, ya que responden al mapa hegemónico que fija los espacios diferenciales de instalación, distribución y circulación. En cuanto al caso particular de Argentina, estas maquinarias dieron lugar a un conjunto de desplazamientos que la autora agrupa en torno a tres diferentes lógicas: primero, la incorporación del progreso por el puerto y el desecho de los estorbos por la puerta trasera; segundo, la lógica de argentinización y extranjerización selectiva de alteridades y, por último, la interiorización de las líneas de color.

El espacio en la Argentina -al menos desde 1837- se caracteriza por contar con un centro, pequeño y poderoso: el puerto de Buenos Aires, y una periferia grande y débil: el interior del país, concebido como “desierto”, que necesariamente debe ser poblado; entonces se implementaron las políticas de atraer a inmigrantes europeos blancos para poblar el país y mientras se abrían las puertas a “todos los hombres

del mundo que quieran habitar el suelo argentino”¹⁵ -por otro lado- se devolvían a elementos europeos indeseables a su lugar de origen, ya que las restricciones de ingreso respondían a consideraciones raciales, político-ideológicas y de clase. En este contexto la Argentina se postula como blanca y europea, diferenciándose así del resto de Latinoamérica; es así que para 1870 en la Argentina ya no había negros, así lo consideraban desde las teorías sociales de la raza que operaron bajo ideas sui generis, que postulaban un blanqueamiento de la población, convirtiendo a la Argentina en un país en el que fue posible el blanqueamiento de indígenas y afro-descendientes. De este modo, del primer crisol de razas surgen “cabecitas negras”, “pobres en recursos y culturas” y -del otro- surgen “argentinos tipo”, blancos de aspecto europeo y pertenecientes a una “ascendente clase media”.

En este contexto se podría afirmar que -por un lado- en Argentina a la categoría indígena se la puede traducir -sobre todo en espacios urbanos- a la categoría de negros, cabecitas negras, negros cabeza y cabeza. Y, por otro lado, que éste país ha sido tan negador de la presencia de poblaciones originarias, que en este contexto la lucha pasa por la visibilización y por borrar los estereotipos inculcados a la población en general; que trajo aparejado, no solo la negación o el ocultamiento de sus orígenes, sino la sospecha de la autenticidad de -por ejemplo- intelectuales pertenecientes a pueblos originarios, que los aleja de la imagen del “verdadero indio”. Es decir, que la lucha es por el reconocimiento y un ejemplo -entre tantos otros- es el de los yaganes de la región más austral del continente, quienes fueron -y aún son- considerados un pueblo extinto por gran parte de la población local y nacional; pero que desde el año 2003 ha emergido en una pequeña militancia urbana reclamando un reconocimiento a su identidad étnica y a sus derechos, generando debates en el ámbito académico y regional.

15 *Preámbulo de la constitución nacional.*

3. Comunidad Indígena Yagán Paiakoala

Paiakoala es una comunidad Indígena Yagán que se encuentra en la ciudad de Ushuaia, en Tierra del Fuego Argentina. Como se ha indicado antes, los miembros de la comunidad se empezaron a organizar en el año 2003, pero no es sino hasta fines del 2014 que conforman oficialmente la comunidad, obteniendo personería jurídica.

La provincia de Tierra del Fuego presenta ciertas características particulares, no sólo por ser la provincia más austral, sino también por tratarse de una isla; características que dificultan el acceso al resto del país, tanto para el caso argentino como para el chileno. Esto la configura con una historia particular y con características socioculturales -por ende- también particulares.

Desde la pura institucionalidad se trata de una provincia joven, obteniendo esa categoría en el año 1991; anteriormente organizada como territorio nacional, para el caso argentino. Diezmada la población originaria, el territorio se fue ocupando en un principio por el sector eclesástico y militar. En la década de los 70, con la ley de promoción industrial N° 19.640, la población comienza a crecer exponencialmente durante los últimos 40 años.

Es el resultado de estas trayectorias lo que caracteriza a la población fueguina como una población cosmopolita y con un alto movimiento migratorio. Muchos son los que arriban a la isla atraídos por la oferta laboral y muchos son los que la abandonan desalentados por las grandes distancias que separan a Tierra del Fuego de los grandes centros urbanos del país y por su característico clima frío casi constante.

Las investigaciones arqueológicas han demostrado que este territorio estuvo habitado desde hace al menos diez mil años. Por lo general, se afirma que fueron las enfermedades traídas por los colonos que se asentaron en estas tierras desde fines del siglo XIX lo que terminó con gran parte de la población local, pero tal afirmación no resiste una investigación histórica. (Gerrard, 2015)

Es bien sabido que los colonos, “afectados” por la fiebre del oro y por la “fiebre expansionista territorial”, perpetuaron un

genocidio ampliamente documentado. Sin embargo, reconocer el genocidio no implica necesariamente hablar de exterminio total de los pueblos. Este tipo de argumentos han sentado las bases para que algunos investigadores confirmen la “extinción” de las poblaciones originarias fueguinas; sin embargo, esto nunca fue completamente demostrado.

Es en este marco que el discurso de la “extinción total” de la población originaria local empieza a generar “tensión” frente a la nueva situación. El único destino de los pobladores originarios de ésta parte de la tierra no ha sido la muerte, sino que otro destino claro fue el “traslado forzado” a las misiones y su incorporación a las estancias como trabajadores rurales.

En Tierra del Fuego los sobrevivientes al genocidio fueron empleados en las estancias e incorporados a la población regional; muchos fueron forzados a emigrar al continente para hacer el servicio militar obligatorio. Las mujeres, por su parte, pasaban su infancia y adolescencia en el ámbito de las misiones y las estancias. Para el caso de los peones de estancia, sobre todo los que lograron criar su propio ganado, es común en los archivos encontrar alusiones a su clasificación de “paisanos”, que no estaba planteada exclusivamente en términos de “raza” sino -antes bien- del “grado de civilidad” que presentaban algunos individuos ante los ojos de quienes se refieren a ellos. El paisano ya no era considerado como “indígena” por los historiadores, por los antropólogos, ni por los censistas. Sin embargo, a pesar de la hegemonización temprana del discurso de la “extinción”, en la interacción cotidiana la identificación como originario permanecía. De este modo, las poblaciones originarias fueguinas pasaron a ser invisibles dentro de la población regional y su presencia fue negada a través de la historia de múltiples maneras. (Gerrard, 2015)

Desde gran parte de la literatura académica se ubica a las poblaciones originarias como parte de un pasado; desde la población local actual también las referencias a las poblaciones originarias casi siempre son en pretérito, se los reconoce, se los admira, se los identifica con este territorio, pero siempre como parte de un pasado. Ignorando su presencia actual o deslegitimándolos bajo la “acusación” de la “no pureza”, negándoles reconocimiento.

Sin embargo, durante los últimos años en el contexto de las “reemergencias indígenas” en todo el mundo, pero principalmente en toda Latinoamérica, personas adscriptas y autoadscriptas a poblaciones originarias se han organizado y han conformado comunidades, luego reconocidas por los estados nacionales, provinciales y locales, así como por instituciones académicas y el resto de la sociedad. (Briones, 1998, Escolar, 2005) Y el territorio más austral de América no es una excepción.

En este contexto, los miembros de la comunidad Paiakoala manifiestan que si bien comenzaron a trabajar en pos de la conformación de la comunidad en 2003, ellos siempre supieron que eran descendientes de yaganes. Una particularidad de esta comunidad es que sus miembros además son familia y por ello les es imposible separar la familia de la comunidad, sumada a esta situación es que además son familia de la Comunidad Yagán Bahía Mejillones Jecinikin Usi de Puerto Williams, Tierra del Fuego, Chile. La relación familiar viene dada por vía materna; en sus testimonios, algunos integrantes de la comunidad relatan que fueron criados por su madre, quien siempre les contó que eran yaganes y que incluso les daba indicaciones en lengua nativa.

En las entrevistas y los encuentros se reitera el trabajo muy pensado, con mucho tiempo, con investigación y estudio. Sostienen que además de los requisitos del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas), al momento del reconocimiento oficial como Comunidad Indígena con personería jurídica, sienten mucha responsabilidad en demostrar su descendencia Yagán ante la sociedad, ante el CADIC (Centro Austral de Investigaciones Científicas, CONICET), ante autoridades gubernamentales, ante sus vecinos, sus amigos, etc: “toda la vida fuimos vecinos y ahora es yagán?... no queremos que desconfíen de nosotros y por eso realizamos un trabajo serio, paso a paso, seguro”¹⁶. Y por eso “no erran”, no se equivocan, pero además insisten en que “no erran” porque sus ancestros los guían.

¹⁶ Testimonio de un integrante de la comunidad.

Estos testimonios dan cuenta de cómo se fue dando el proceso de conformación de la comunidad y cuál es el peso de la necesidad de reconocimiento, tanto por parte de las instituciones gubernamentales, así como de la comunidad científica y la población local.

Demostrar la descendencia requirió de un trabajo de investigación exhaustivo, porque las memorias de los mayores y la transmisión oral de esas memorias no fueron consideradas suficientes, necesitaban documentación probatoria, eso llevó tiempo de investigación. Pero además implicó una relación tensa con los referentes científicos locales sobre el tema; sin embargo, actualmente “nos han reconocido lo errados que han estado al no reconocernos”.

En este punto, es fundamental aclarar que luego del arduo trabajo, del reconocimiento oficial y del reconocimiento por parte del ámbito académico local especializado, aún gran parte de la comunidad local y nacional desconoce la existencia de la comunidad y de los sujetos identificados y autoidentificados como yaganes.

Consecuentemente, resulta ser el desconocimiento uno de los motivos que motorizan el continuo trabajo desde la comunidad en pos de lograr visibilización. Trabajos que van desde la edición de un libro escrito por un integrante de la comunidad, pasando por charlas en las escuelas locales hasta diálogo con la National Geographic. Claro que estos trabajos no solamente vienen motorizados con el objetivo de visibilización, sino que en sus testimonios dejan en claro que las ganas y la necesidad de seguir aprendiendo sobre su identidad yagán también motorizan los desafíos de un trabajo sin descanso.

4. Hacía una concepción de reconocimiento ampliado

Ante la demanda de reconocimiento por parte de estas comunidades originarias, es que consideramos partir del aporte de Raúl Fornet-Betancourt, quién postula -desde la filosofía intercultural- que: “(...) el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles”. (Fornet-Betancourt, 2011: 5)

El reconocimiento no es, entonces, solamente un proceso que se tiene que dar a un nivel teórico, sino que principalmente se tiene

que dar en un proceso de las prácticas cotidianas. En este sentido sostiene el filósofo cubano que las prácticas del reconocimiento abarcan múltiples dimensiones: la social, la política, la personal, etc. Es por esto que propone entender esta práctica de reconocimiento como una dinámica que se desarrolla en un contexto de conflicto. En palabras del autor: “hablar de reconocimiento significa, ayer como hoy, hablar del escándalo de la división social, política, religiosa, ¡humana!, etc., que hace desiguales a los que son iguales al hacer que unos seres humanos valgan y cuenten más que otros”. (ibídem: 6)

En este sentido, la dinámica del reconocimiento es una respuesta humana a la inhumanidad de la historia, atravesada por el racismo y el colonialismo, justificada por filósofos y científicos. El autor sostiene que, a partir de la puesta en práctica de estas nuevas dinámicas, se busca desnaturalizar la negación de humanidad y derechos del otro, puesto que durante el desarrollo de la historia se ha normalizado en teorías y prácticas la negación y opresión del otro.

Pero además estas nuevas dinámicas de reconocimiento dejan en evidencia que las concepciones occidentales de reconocimiento son insuficientes, tanto para garantizar una reparación histórica como para comprender que el otro no necesita representantes que hablen en su nombre, sino un cambio en las reglas del juego.

El reconocimiento genuino implica reconocer que en la historia la negación del otro funcionó como pretexto para invadir el mundo del otro, negando su humanidad y bajo la figura del “desierto” se los ha cargado de una “humanidad civilizada”. En este sentido, la dinámica del reconocimiento implica la lucha por el derecho a tener mundo propio, por la liberación de la diversidad.

Desde la perspectiva intercultural, el reconocimiento implica una disposición al renacimiento al mundo y a la humanidad del otro. Ya no se trata de tolerancia sino de un proceso de aceptación recíproca, de interacción y de participación real en los asuntos del otro, que pasan a ser asuntos compartidos.

5. Conclusiones

A modo de cierre, resulta necesario mencionar que el

caso particular de la comunidad Paiakoala en los procesos de reconocimiento, al igual que muchos otros casos, debe enmarcarse en el rol que históricamente ha ocupado la ciencia. Es decir, desde el lugar del único conocimiento legítimo y verdadero que surge y se establece en la modernidad.

En este caso se observa que “la ciencia”, además de otorgar legitimidad, impone “el método”, esto se observa claramente cuando las palabras y las memorias de transmisión oral no resultan suficientes para obtener el reconocimiento simbólico y legal por parte del estado y cuando los miembros de la comunidad se vieron en la necesidad de la búsqueda de “pruebas” y “datos”; es decir, documentación de archivo que valide las memorias.

Si bien es importante poner en cuestión el rol de la ciencia en los procesos de construcción de los estados, así como en los procesos de invisibilización de “otros internos” y en los procesos de reemergencias y reconocimiento; sin embargo, éstas son cuestiones que han sido objeto de investigación y de crítica y existe bastante literatura al respecto. En este sentido, tiene igual o mayor importancia cuestionarse sobre el actual rol de la ciencia y del trabajo académico con respecto a la construcción del conocimiento y preguntarse en qué medida sigue produciendo bajo las normas del paradigma dominante y cuáles son las alternativas al respecto.

Existen propuestas y proyectos de investigación en curso que buscan romper con lo establecido y plantean epistemologías alternativas, por ejemplo: el trabajo de investigación junto a los sujetos protagonistas, que pone en valor saberes ancestrales y modos diversos de acceso a esos conocimientos. Pero este trabajo aún está dando sus primeros pasos y presentan dificultades en los procesos por la misma formación de los académicos y -sobre todo- por la enorme dificultad que plantea adaptar estas prácticas científicas alternativas en las rígidas instituciones académicas.

Actualmente, los “propios actores” comienzan a estudiarse a sí mismos de un modo académico y no académico, de modo tal que las fronteras de lo que conocemos como conocimiento científico pudieran cuestionarse.

En este contexto, la propuesta de diálogo intercultural y de las

dinámicas de reconocimiento propuestas por la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt resultan fundamentales para enmarcar nuestras prácticas de investigación en conjunto con el otro, porque -como sostiene el filósofo cubano- los asuntos del otro pasan a ser asuntos compartidos.

En pos de continuar con el trabajo continuo de reflexión de nuestras prácticas de investigación resulta pertinente finalizar con las siguientes palabras de nuestro autor: “Haciendo surgir nuevas condiciones históricas y teóricas para la coexistencia humana, estos movimientos generan una expectativa de reconocimiento en un sentido nuevo: reconocer es reparar. Hacer justicia”. (Ibídem: 5)

Bibliografía

Anderson, Benedict (2000): *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de cultura económica.

Balibar, Etienne (1991): *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities. The nation form: history and ideology*. New York.

Bascopé, J. (2008): “*Pasajeros del poder propietario. La sociedad Explotadora de Tierra del Fuego y la biopolítica estanciera (1890-1920)*”, *Magallania*. 36 (2), Punta Arenas: 19-44.

Briones, C. (2005): *Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Cartografías argentinas. Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

Briones, C. (2005): *Cartografías argentinas. políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia. 2005.

Canclini, A. (1986): *Tierra del Fuego, su historia en historias*. Buenos Aires, Galerna.

Chapman, A. (2007): *Los Selk'nam, la vida de los onas en Tierra del Fuego*. Buenos Aires, Emece.

Corrigan, P. and Sayer, D. (1985): *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford, GB.

Escolar, D. (2005): “El estado de malestar”. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe” en *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia: 45-78.

Fornet-Betancourt, Raúl (2011): *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

Gallardo, C. (1910): *Los onas*, Buenos Aires: Ed. Chubut y Cia.

Gerrard, C. (2015): *Ya no saben cómo extinguirnos. Los Selk'nam de Tierra del Fuego: historia, territorio e identidad*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social.

DAS- FHyCS- UnaM.

Gusinde, Martín. (1982): *Los indios de Tierra del Fuego*, Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

Hobsbawm, E. (2002): *La invención de las tradiciones*. Crítica.

Lenton, D. (1990): *Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos. 1880-1950*. En *Antropología y Ciencias sociales VIII*: 7-30.

Lothrop, S. (1928): *The indians of Tierra del Fuego*. *Museum of the American Indian*, New York, Heye Foundation.

Mansur, E. y Pique Huerta, R. (2012): *Arqueología de Hain*. *Investigaciones etnoarqueológicas en un sitio ceremonial de la sociedad Selknam de Tierra del Fuego*, Treballs d'Etnoarqueología, 9. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Orquera L. y Piana, E. (2015): *La vida material y social de los Yámana*. Ushuaia: Ediciones Monte Olivia.

Quijada, M. (2000): *Indígenas, violencia, tierras y ciudadanía*. En Monica Quijada, Carmen Bernard y Arnd Schneider. *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid, consejo superior de investigaciones científicas: 57-92.

Rappaport, J. y Abelardo Ramos P. (2005), *Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena académico*, Historia Crítica, n. 29: 39-62.

Renán E. (1947): *¿Qué es una nación?* Editorial Elevación.

Shumway, N. (1993): *La invención de la Argentina*, Emece.

Vidal Espinoza, H. (1993): *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina)* Tesis de Maestría. FLACSO. Sede Ecuador. Quito.

Wade, P. (2000): *Raza y etnicidad en Latinoamérica*.

<https://bit.ly/2ZIUGti>



Una lectura diatópica de Bourdieu. Crítica y conocimiento¹⁷

Torben Albertsen¹⁸

El propósito de este artículo es hacer una lectura diatópica de algunos aspectos centrales de la teoría de la acción de Bourdieu. Por “lectura diatópica” o intercultural, entendemos la relación conflictual o de alteridad provocada por el disfuncionamiento entre disposiciones y condiciones y, a propósito de ella, la posibilidad de la emergencia de

17 Este trabajo está basado en parte de mi tesis doctoral, realizada en el Doctorado de Estudios Americanos de la Universidad de Santiago de Chile.

*18 Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, Chile.
Contacto: torbenalbertsen@hotmail.com*

algo nuevo. Para contextualizar el análisis, presentamos una defensa de Bourdieu frente a las críticas que le hacen desde otra teoría sociológica.

Una breve explicación

El propósito específico de este artículo se sitúa dentro de un proyecto más general de investigación. Este intenta buscar, en teorías contemporáneas, los aspectos que permiten ilustrar diferentes formas de operar lo diatópico o intercultural. Cada marco teórico tiene una forma de pensar dichos aspectos y, en la medida que expandimos nuestro vocabulario teórico, nos permite captar y entender cada vez más formas diatópicas o, alternativamente, entender las formas de maneras más diversas. Con diatópico entendemos situaciones y eventos interculturales donde prima la relación entre diferentes topoi (lugares de comprensión). En este artículo, el centro de atención analítico-diatópico está en la dialéctica entre acción/agente y estructura en la teoría de la acción de Bourdieu. Se le ha criticado a Bourdieu por ser demasiado ‘estructuralista’ explicitando que su noción de habitus no deja mucho poder a lo reflexivo y a la acción innovativa. (Jeménez, 2018; Pöllmann, 2016) Un análisis diatópico puede iluminar estos asuntos precisamente porque en la dialéctica del habitus la posibilidad de la innovación asociada en parte a la reflexividad surge en el desencuentro/ruptura diatópico entre habitus diferentes, lo que llamamos aquí de modo hermenéutico la grieta o agrietar. (Albetsen, 2017) Instalamos en este análisis, además, una crítica de un marco teórico sociológico que no solamente hace una crítica de Bourdieu sino que, además, intenta situar a los hábitos como ‘lo malo’ mientras que la reflexión o lo que se reduce a un nivel teórico o científico se sitúa como ‘lo bueno’.

Dividimos este artículo en tres partes. En el primero, respondemos a qué nos referimos con ‘lectura diatópica’; mientras que en el segundo procedemos a hacer dicha lectura en la teoría de la acción de Bourdieu. En la tercera parte, retomamos la crítica del habitus de Bourdieu y hacemos esta a través de la presentación de una posición teórica diferente con base en la sociología de Margaret

Archer, pero presentada a través de un artículo de Antonio Miguel Camargo. (Camargo, 2018) El marco teórico que sustenta esta posición de Camargo y que resulta en lo que Pöllmann llama un “mal habitus” y una “buena reflexividad” (Pöllmann, 2016), choca -además- con el marco teórico de Bourdieu en varios asuntos que nos parecen relevantes. Nos parece -a la vez- problemática la crítica de Bourdieu tanto como la alternativa planteada.

Análisis diatópico

Para introducir un análisis diatópico con fines de entender a Bourdieu podemos incluir de modo breve a dos autores adicionales: el hermenéutico Raimundo Panikkar y el sociólogo Boaventura de Sousa Santos. Panikkar es el primer teórico que propone la palabra ‘diatopico’ para explicar una situación donde dos topoi (lugares de comprensión y auto-comprensión) entran en una relación hermenéutica. (Panikkar, 1979) Panikkar propone distinguir entre una hermenéutica diacrónica y una hermenéutica diatópica. En la hermenéutica diacrónica se trata fundamentalmente de comprender el pasado, que es fuente y tradición misma del sujeto que intenta comprender, por ejemplo, el chileno que aprende la historia de Chile en la escuela. En la diatópica se trata de entender una tradición diferente y diferente justamente porque su historia y tradición diacrónica se ha desarrollado de modo independiente del sujeto que intenta comprenderlo, por ejemplo, el chileno que intenta comprender al budismo.

Esta separación, aunque parece relativamente fácil de entender, se complica especialmente en cuando llegamos a América Latina. La razón de esta es por la vivencia a la vez conflictiva y común entre culturas muy diferenciadas. Aquí, -paradójicamente- las situaciones diatópicas están ya diacrónicamente instaladas de modo conflictual, al mismo tiempo que se pueden distinguir también tradiciones muy diferenciadas. Un ejemplo de esto puede ser el chileno que intenta comprender la historia y tradición mapuche, una tradición e historia que es y está -a la vez- aparte de y parte de la historia chilena. Estos espacios de conocimiento -a la vez- diatópicos-diacrónicos pueden aproximarse a lo que Gruzinski llama los espacios

‘entre medio’ (Gruzinski, 2002) o alternativamente a lo que Salas llama ‘ambigüedad simbólica’. (Salas, 2009) En estos espacios opera el ‘desencuentro’ más que un ‘encuentro’ intercultural. (Santos-Herceg, 2013) Nos parece importante la distinción de Panikkar, pero para poder entenderlo en el contexto latinoamericano es necesario buscar una forma que se adecúe al asunto central del poder y el conflicto, un aspecto que Panikkar no trabaja de modo muy directo en su hermenéutica.

Desde este hecho se podría argumentar que la separación teórica de Panikkar ya no tiene mucho sentido en América Latina. Aquí, al contrario, argumentaría precisamente que tiene más sentido que nunca. Esto tiene que ver con los eventos de compenetración diatópica en la diacronía; por ejemplo, en relación a las relaciones chilenos-mapuches (el rol de los jesuitas, la traducción, los parlamentos, etc.), permite no solamente entender las situaciones coloniales sino que además permite entender los roles de la normalización y como estos fueron interpelados desde historias alternativas. La construcción de una historia común tiene que hacer un énfasis importante en las relaciones existentes entre las diversidades de vida que existen aquí. Buscar en la historia lo que se ha considerado ‘propriadamente mapuche’ (o nativo, separado de una existencia chilena u occidental) no contradice una historia social de Chile (o latinoamericana), sino que -al contrario- lo complementa.

El otro autor, Boaventura De Sousa Santos, introduce una distinción entre lo que llama un conocimiento-de-regulación y un conocimiento-de-emancipación. (2003, 2009) El primero instala un conocimiento como superior con el fin de poder regular a otros, mientras que el de emancipación intenta aprender y mantener una apertura hacia otras formas de conocimiento y -con esto- aprender de ellos.

Vamos a tomar en cuenta estas cuatro categorías: lo diacrónico y lo diatópico durante el análisis de Bourdieu; y la regulación y la emancipación durante la crítica en la última parte.

Con ‘lectura diatópica’ entendemos la búsqueda de tres cosas fundamentales. Primero, la búsqueda de la relación mismidad-otredad o, alternativamente, la relación fenomenológica-hermenéutica que se

establece con una alteridad. Segundo, y en prolongación, buscamos en esta relación lo que permita detectar ‘la tensión’ o ‘ruptura’ entre ambas. En vez de las palabras ‘tensión’ o ‘ruptura’, en este caso hemos preferido agrietar o grietas. (Albertsen, 2017) Esto se debe a que una ‘ruptura’ es demasiado fuerte, mientras que la palabra ‘tensión’ puede dar una connotación neutral o de equilibrio (entre magnetos) y con esto olvidar que todo efecto tiene un sujeto fenomenológico, tal como en Bourdieu la ‘estructura’ está encarnada en el habitus. Finalmente, y en relación a estas grietas, estamos buscando lo que se pueda describir como una innovación o emergencia de algo nuevo.

Una lectura diatópica de Bourdieu

Esta lectura se limita a la traducción al inglés de dos de los libros principales de Bourdieu: *Esquisse d'une théorie de la pratique*, escrito en 1972 (1977), y *Le Sens pratique* escrito en 1980 (1990). Estas son sus primeras obras sobre su teoría de la acción. Sea o no que se consideren sus modificaciones posteriores como más relevantes, se basan en gran parte en estos primeros avances en relación a su teoría de la acción. En ellas presenta una explicación del habitus, una conceptualización fundamental para su idea de acción humana.

La palabra habitus se refiere a lo habitual del actuar o a la fuerza de la repetición del actuar. La teoría del habitus es la respuesta de Bourdieu a una interrogante inicial: la pregunta por un actuar que se regula y auto-regula sin que sea el resultado de una obediencia a las reglas. (Grenfell, 2012: 49) La intención de esta pregunta es trascender la dicotomía entre estructura y agencia. La estructura está vinculada -según la sociología tradicional- a la dominación colectiva, mientras que la agencia está vinculada con el libre albedrío.

Esta teoría está acompañada por una fuerte crítica a las formas teóricas de explicación, en cuando intentan explicar una práctica. En esta crítica, Bourdieu desarrolla una distinción fuerte entre el nivel de la práctica y el nivel teórico-científico y -a su vez- desarrolla una crítica de la forma en que opera lo teórico en relación al nivel práctico. No se pueden caracterizar sus conceptualizaciones como anti-teóricas, sino que solamente son críticas a lo que en el nivel teórico-científico se

puede lograr en cuando ‘modelos de explicación’ de la práctica y el actuar humano, debido principalmente a su complejidad.

Una pregunta fundamental para Bourdieu es cómo el mundo o las acciones en él se reproducen y su respuesta a esto es el habitus. A primera vista, la teoría del habitus no parece tener una distinción diatópica o una búsqueda de alteridad especialmente marcada. No obstante, esta respuesta, que busca la distancia (o alteridad con respecto a otro), se encuentra en la relación con la condición o lo que también (posteriormente a los textos) se suele llamar el campo (field) del habitus.

Intentaremos ahora ver algunos aspectos importantes de la teoría de Bourdieu. Primero, veremos el proceso de la naturalización del habitus que apunta especialmente al proceso de reproducción y, segundo, veremos la limitación o incapacidad del nivel teórico con sus formulaciones y modelos para entender y con ello captar la práctica y el nivel habitual. Nos concentraremos primero en el proceso de la naturalización.

El proceso de la naturalización es la descripción del proceso del habitus o el de cómo algo se hace habitual en primera instancia; es decir, cuál es el proceso de reproducción. Lo habitual es la repetición de formas de actuar, pero qué pasa en este proceso o cómo fue iniciado el ‘primer actuar’ (hipotéticamente) que con el tiempo se volvió natural y habitual. Este se caracteriza en Bourdieu con el olvido de algo que en el pasado o en algún momento fue aceptado como verdadero, objetivo o una buena forma de actuar ante una situación o condición. Por lo tanto, el habitus o las formas de actuar del habitus se fundamentan en un pasado ya olvidado o hecho natural (naturalización) y anónimo, que -simultáneamente- es la razón por la cual es más fuerte. La fuerza aquí está relacionada precisamente con el olvido de su naturalización ‘original’, es decir, la aceptación en el pasado de algo correcto, bueno o verdadero –simultáneamente- con su ejercicio en la práctica. Bourdieu (1990: 54) lo explica como la presencia activa de las experiencias del pasado depositado en las formas esquemáticas de percepción, pensamiento y acción y lo llama un sistema presente del pasado. En éste explica también que lo inconsciente no es nada diferente a la historia olvidada y que se

produce en la realización de las estructuras objetivas, lo que también llama historia encarnada o una diacronía personal. Es en relación a este proceso, por lo tanto, donde se encuentra la hermenéutica diacrónica de Panikkar.

Lo que es habitual es lo que es natural, precisamente porque no es visto como tal o es tomado por descontado en las cosas que hacemos. Esta naturalización incorpora -por lo tanto- un elemento importante de anonimidad, lo más natural que algo es, lo más anónimo y olvidado, justamente porque es una forma habitual que lleva más tiempo repitiéndose, que simultáneamente fija las estructuras como objetividad. Este olvido es por lo tanto una ausencia de la conciencia (lenguaje, reflexiones, razones inteligibles) de las situaciones originales de aceptación, valoración y ‘haciendo objetivo’ de las formas de actuar propio en el presente, una ausencia que aumenta con la distancia diacrónica o hacia el pasado de la ‘aceptación original’. Aquí se puede leer lo que parece ser un cierto determinismo, en la medida que somos principalmente guiados por acciones y reacciones a eventos y situaciones del pasado que no podemos penetrar y darnos cuenta o llevar a un ámbito reflexivo. La crítica del estructuralismo o determinismo en Bourdieu parece estar ubicada en una lectura de esta parte de su teoría. Esto porque es aquí que la ‘estructura’, como bien explica Jiménez, esta ‘en’ el actor; es decir, es una ‘estructura-en-actor’. (Jiménez, 2018)

En este movimiento el poder del habitus se vuelve algo muy sutil en Bourdieu, en la medida que su componente ideológico no es explicitado como tal sino más bien como algo natural y obvio; es decir, algo que no es ideología. Por ejemplo, una razón instrumental y colonial no es necesariamente una razón arrogante por ser una decisión consciente, sino que puede ser una razón arrogante precisamente por no considerarse como una ‘decisión’ y por no considerarse como arrogante. La arrogancia colonial puede estar escondida en su origen (historia) o en sus fundamentos y estructuras habituales que no están presente (consciente) a la hora de tomar una decisión. O dicho de otra forma, no es arrogante porque no quiere justificar sus conceptualizaciones o formas de actuar, sino más bien porque los ha olvidado.

El segundo punto de importancia es la limitación o incapacidad del nivel teórico, con sus formulaciones formales, de captar la práctica y el nivel habitual. Esta limitación teórica se debe principalmente a la complejidad de la práctica, especialmente por el factor temporal implícito en ella. No solo por el lapso de tiempo existente entre los niveles (teórico y práctico), sino también porque la acción es algo que -en general- depende de un conocer más bien implícito, difuso o tácito que no se deja captar de modo completo o exhaustivo por una lógica lineal o un modelo teórico. Un modelo teórico simplemente no puede captar la cantidad de variación existente en el nivel de la práctica. Por ejemplo, en la práctica el lapso de tiempo que ocurre entre el dar un regalo y su acción recíproca puede ser un factor muy determinante y simplemente imposible de captar exhaustivamente con un modelo. Es un conocimiento que construye su variación (de acción) dependiente en alto grado del momento y la condición específica, más que a una estructura reglamentada o formal. Bourdieu lo explica de forma radical cuando dice que “argumentar que debe haber ‘reglas’ en el lenguaje natural es como argumentar que los caminos deben ser rojos porque corresponden a las líneas rojas del mapa”. (Bourdieu, 1990: 40) Esta distancia entre la teoría y la práctica no es solamente inevitable, sino que es necesario tenerla en cuenta para poder aclarar las limitaciones que la teoría enfrenta en cualquier descripción de la realidad.

Esta distancia fuerte hace énfasis -por lo tanto- en lo irreducible del nivel de la práctica frente al nivel teórico. Este además se vuelve sumamente difícil porque el nivel teórico también responde a su propio nivel práctico, que en gran parte es lo que le guía sin ser en absoluto transparente para ella por su condición de olvido. Bourdieu aquí se acerca a la problemática sutil de la ontología en cuando su intento por descubrir su propio nivel óntico, como es descrito por Heidegger en su *Ser y Tiempo* (2007). La generalización teórica puede entender la práctica solo de forma aproximada, y Bourdieu propone la palabra ‘generativo’ o ‘modelo generativo’ para entender y aproximarse (teóricamente/metodológicamente) a esta limitación. (Bourdieu, 1990: 92) Con ‘modelo generativo’ Bourdieu se refiere a un modelo que de forma aproximada permite generar las opciones o

posibilidades de actuar relacionadas con una condición de actuar y que manifiesta una sistematicidad objetiva de la práctica, es decir, lo habitual. Ello se refiere a una ausencia inevitable en la reconstrucción teórica del nivel práctico, es decir, una ausencia inevitable ya que siempre va a haber más variación en la práctica que lo que el nivel teórico logra explicar.

Aquí Bourdieu parece muy pesimista. No solo nos ha quitado la posibilidad de que podamos darnos cuenta de nuestras propias formas de actuar -y en última instancia nuestras propias ideologías- sino que además instala en la academia (los que normalmente construyen las teorías) una fuerte limitación a la hora de ‘descubrir’ el mundo de la acción humana y aclarar porque actuamos como actuamos. Estamos destinados al olvido y enterrados en la práctica difusa. No obstante, ambos asuntos, el determinismo fundado en el olvido y el pesimismo de las formas del conocimiento teórico, tienen que verse en relación con toda su teoría para no sobreestimar su relevancia. Intentamos aclarar el resto de su teoría (de modo muy breve) en los próximos dos asuntos e, incidentalmente, es ahí donde los aspectos que hemos llamado diatópicos se inscriben y, en consecuencia, donde su teoría se pone más amplia y menos determinista y pesimista.

Para detectar el asunto diatópico (fenomenológico-sociológico), hacemos ahora la pregunta por la distancia, ¿dónde aparece la distancia? (al otro) y en relación a ésta hacemos la pregunta por la emergencia, ¿dónde y cómo aparece la posibilidad de la innovación? Estas preguntas están -al mismo tiempo- relacionadas en Bourdieu con la posibilidad de la reflexión, o donde la teoría (como una extensión especializada de la reflexión) puede entrar a jugar un rol. Existen dos temáticas en Bourdieu que hay que tomar en cuenta en relación a estas preguntas. En sus textos, la pregunta por el otro o la alteridad, no es una pregunta que se hace directamente o en este lenguaje. Por lo tanto, para hacer la lectura diatópica tenemos que encontrar dónde -en Bourdieu- podemos encontrar estas respuestas. Al contrario, la pregunta por la innovación es un aspecto que se responde directamente. Ambos asuntos, no obstante, están relacionados y en contacto íntimo en sus conceptualizaciones. Nos concentraremos primero en la condición, a través de la cual el otro

emerge para hacer posible la innovación, la que veremos después.

En Bourdieu hay que entender la distancia diatópica en relación a lo que él llama condiciones y disposiciones. Las condiciones son una especie de contexto dentro del cual -o en relación al cual- los actores actúan. Siempre una acción es condicionada por -o se adapta (o no)- a algún contexto o situación específica. El hecho de que lo llama una ‘condición’, en vez -por ejemplo- de ‘contexto’, es porque una condición es algo que te condiciona o que ‘quiere’ (fenomenológicamente) que tu actúes de una forma específica, mientras que la palabra contexto no tiene una connotación que incluya una intención proviniendo “de ella” sino que “es” una situación neutral, externa y -en este sentido- un poco ingenua en relación al asunto del poder. Por lo tanto, la distancia está -en Bourdieu- relacionada en primera instancia con las condiciones. La condición corresponde a lo que ha desarrollado también posterior con la palabra ‘campo’ (field).

Los dispositivos son lo que tienen los actores para actuar y con estos también actúan adaptándose, modificándose y cambiándose, de acuerdo a las condiciones dentro de las cuales actúan y se encuentran viviendo. Son a la vez estructuras y estructuración; es decir, el comportamiento (del habitus) está fijado de acuerdo a ciertas estructuras a la vez que es flexible de acuerdo a la posibilidad de estructuración; es decir, transformación de las estructuras ya presentes. Implícito en la noción de habitus de Bourdieu está la posibilidad de la transformación y la innovación y -por lo tanto- la emergencia de un nuevo actuar y -con este- un habitus con disposiciones nuevas.

Aquí la distancia se encuentra en la relación entre un actor con las disposiciones de su habitus y otra condición, nueva o diferente a lo que las disposiciones del habitus están acostumbradas. Una condición puede ser habitual, donde las estructuras del habitus ya operan satisfactoriamente; es decir, donde no se opera con distancia o, alternativamente, una condición nueva o diferente donde opera la distancia. Estas dos opciones son -por supuesto- dos posibilidades hipotéticas que en realidad esconden una multiplicidad de posibilidades reales y mezcladas, entre medio.

En la condición ajena u otra, las estructuras que operan no son suficientes y se requiere de una nueva formación para adaptarse;

es decir, formar nuevas estructuras (reestructuración). La distancia se encuentra -por lo tanto- en relación a condiciones que son diferentes a lo que las estructuras del habitus permiten operar fluidamente. Ello requiere que el habitus, para poder adaptarse a otra condición, haga una nueva organización para cambiar las estructuras presentes, pero no adecuadas, una especie de emergencia e innovación habitual.

Es importante tomar en cuenta que la reestructuración no es opuesta o dicotómicamente relacionada con las estructuras habituales en los dispositivos. No es que las nuevas estructuras necesariamente anulen las habituales. La nueva estructuración podría incluir cierta destrucción o transformación de las anteriores, pero también podría utilizarlas -por ejemplo- en nuevas condiciones o con otros fines. Cualquiera sea el proceso que esto involucre, aquí puede emerger algo nuevo, un habitus nuevo, tal vez fusionando y transformando la estructura con la reestructuración; es decir, dispositivos habituales ya conocidos y nuevos a la vez.

Por lo tanto, en Bourdieu la emergencia es posible a través de la distancia (alteridad) presente en otra condición. El habitus -por lo tanto- en su actuar cotidiano y habitual, es un habitus innovativo que -en la medida que se enfrenta con condiciones nuevas y diferentes- hace constantes transformaciones. Paradójicamente, la ‘repetición’ habitual es vista también como una constante fuerza transformativa y cambiante en la práctica. La repetición asociada al olvido del habitus no es una forma opuesta o dicotómicamente situada frente al cambio y la transformación y -por lo tanto- no es un determinismo social o habitual. Una ‘imitación’ o ‘repetición’ en Bourdieu, no corresponde a una copia igual, sino que corresponde a un proceso práctico que va haciendo metamorfosis diatópicamente en relación a las prácticas habituales diacrónicas. En el fondo, Bourdieu describe aquí un proceso práctico de aprendizaje. No hay que ser especialmente reflexivo (o teórico-racional) para que tales cambios ocurran, la práctica hace sus propias modificaciones sin necesariamente referirse a un pensar reflexivo o teórico. No es -por ejemplo- necesario reflexionar acerca de ‘cómo se hace’ en cuando se aprende a andar en bicicleta; incluso para este proceso particular de aprendizaje podría ser bastante contraproducente tratar de pensar activamente durante

su práctica. Este ejemplo práctico muestra precisamente que el que mejor anda (en bicicleta) no corresponde necesariamente con quien mejor reflexiona sobre ella.

El segundo elemento de relevancia es lo que podemos llamar la reducción natural. Bourdieu explica que las acciones siempre presuponen reacciones de alguien con el mismo habitus. (Bourdieu, 1990: 61) Este tiende siempre -en primera instancia- a hacer operar sus estructuras, porque presupone que la reacción de los otros en relación a una condición es similar a lo que está acostumbrado. La reducción natural reduce -en primera instancia- la distancia hacia la otra condición a través de la implementación de sus estructuras habituales. Es en este momento y una vez que se da cuenta que las estructuras no son adecuadas a la condición diferente, que se abre una vía para varias cosas interesantes. Primero para la reflexión y segundo para la innovación y aprendizaje; ambas están relacionadas con la consciencia de ruptura, tensión o el plena disfuncionamiento entre las estructuras del habitus y la condición diferente.

Bourdieu explica que la atención reflexiva casi exclusivamente ocurre cuando los automatismos o estructuras diacrónicas de los dispositivos del habitus se rompen; es decir, cuando el actuar fracasa frente a una condición distante y diatópica. (Bourdieu, 1990: 91) Por lo tanto, la mejor forma de encontrar la atención reflexiva, que pudiera iniciar un elemento reflexivo importante -por ejemplo- en el nivel teórico, es en las grietas (desencuentros) de la naturalización; es decir, en el encuentro problemático o las grietas que se producen enfrentado con una condición ajena. Es decir, y a pesar de su fuerte crítica de las posibilidades teóricas (reflexivas) acerca de cómo entender a la práctica, las grietas que se producen entre prácticas aquí abren paso para que la reflexión (junto con el nivel teórico) florezca. En el fondo, lo que impide la práctica puede aquí impulsar la reflexión.

En segunda instancia, y en el caso que el habitus hace una nueva estructuración (adaptación), se produce una emergencia o innovación habitual basada en la experiencia de cómo la reducción natural (de acuerdo a la estructura) no era adecuada para la otra condición. La nueva estructuración (innovación habitual) se encuentra construida en base a la experiencia de la distancia y similitud entre la

estructura de su habitus y la condición ajena. Otro modo de decir esto es que se hace la estructuración nueva en base de la experiencia de la reducción de la condición ajena, ¿era posible o no?, y ¿qué resultados produjeron en la dialéctica disposición-condición? Esto podemos llamarlo un aprendizaje o adaptación innovativa, siempre y cuando tengamos en cuenta que la palabra ‘adaptación’ no significa una copia ingenua de la condición ajena. Por ejemplo, uno puede adaptarse a situaciones de opresión inventando formas de resistencia novedosas y efectivas, sin necesariamente aceptar el condicionamiento opresivo. Es decir, un aprendizaje o adaptación no se entiende unívocamente como una aceptación de la condición ajena. Algunas condiciones pueden ser más difíciles de cambiar, la bicicleta tal vez, mientras que otras ofrecen más posibilidades.

Lo importante aquí para una lectura diatópica, es darse cuenta del disfuncionamiento entre un habitus (agente/acción) y una condición ajena (estructura). Para poder entender una innovación habitual e incluso para poder detectar lo que un habitus ha olvidado o tomado por descontado en su funcionamiento habitual y -por extensión- su ideología, hay que prestar atención a las grietas y precisamente el disfuncionamiento entre un habitus y las condiciones dentro de las cuales intenta operar su estructura. Los aspectos optimistas de su teoría, que complementan los aspectos pesimistas, tienen su centro en la dialéctica disposición-condición (ajena) y esto simultáneamente es lo que permite la lectura diatópica. En el desencuentro intercultural que es conflictivo y problemático es donde mejor se puede iniciar una reflexión diatópica.

Crítica

En el artículo de Camargo “Hábitos, reflexión y estados mentales intencionales” se presenta una síntesis y perspectiva extrapolada a partir de las teorías sociológicas de Margaret Archer. (Camargo, 2018) Siguiendo a Archer, este artículo distingue dos niveles sociológicos: la morfogénesis y la morfostasis. En la morfogénesis prima la reflexión, mientras que en la morfostasis se reemplaza la reflexión por la predominancia y continuación de los hábitos.

La relación aquí se presenta como una dicotomía en la medida que el uno predomina mientras que el otro se desvanece. La morfogénesis es la forma de operar de las sociedades ‘modernas’ y ‘complejas’. Dentro de ellas existe más reflexión porque existe menos ‘validación’ y ‘condiciones de satisfacción’ respecto de las creencias y hábitos, resultando estar recíprocamente relacionado con una situación dentro de cual existe más pluralidad. Este tipo de sociedad es ‘moderna’ y ‘abierta’ y aquí, debido a que las creencias (o mitos) habituales no se satisfacen continuamente, se abre paso a la creatividad y la innovación a través de más reflexión. El trabajo de la validación (o no) de los hábitos y las creencias es la de la ciencia y el método científico. Es decir, los métodos científicos (qua reflexión) son los reguladores de los hábitos; es decir, una especie de conocimiento-de-regulación en el sentido de Santos. Al contrario, las sociedades dentro de las cuales prima la morfostasis son las sociedades ‘tradicionales’, ‘cerradas’ y ‘simples’. En estas sociedades las creencias que refuerzan a los hábitos son expuestas a validación rutinaria que lleva a condiciones de satisfacción constante y continuada. Esto produce una situación donde hay menos reflexión, menos innovación y creatividad y menos pluralidad de perspectivas y formas de vivir.

En esta teoría los hábitos tienen un rol medio paradójal. Operan en una situación histórico-social lineal como categoría generalizable hacia un progreso objetivo, al mismo tiempo que parecen operar en un nivel cotidiano donde suponen ser necesarios (hay que lavarse los dientes). Pero el artículo casi exclusivamente trata el primer asunto, mientras que el segundo es solamente mencionado en asuntos breves. Describe, por ejemplo: “resulta que los hábitos actúan en momentos aparentemente irrelevantes (saludar, despedirse, dar las gracias, bañarse, lavarse los dientes, etc.), mientras que la reflexión entra en juego en momentos más importantes”. (Camargo 2018: 9) Con este se generaliza la ‘interrupción reflexiva’ (de los hábitos, tal cual pone énfasis Bourdieu) como una justificación para argumentar que los momentos más importantes (de los hábitos) son donde se interrumpen dichos hábitos (se anulan) y entra la reflexión. Es decir, la reflexión (qua ciencia) es objetivamente buena y los hábitos solamente necesarios, pero irrelevantes en cuando no llevan a

una reflexión o algo importante.

La ‘interrupción reflexiva’, que en Bourdieu es una interrupción fenomenológica-sociológica de la utilidad o la acción que ‘fluye’¹⁹, solamente se usa aquí para argumentar la superioridad (los momentos más importantes) de la reflexión, que -en segunda instancia- se vuelve la justificación y generalización (en relación a los hábitos) de los criterios de validación científico. Estos criterios se instalan sin una relación dialéctica (como en Bourdieu) o recíproca a la interrupción reflexiva, sino más bien como un modo superior (regulativo) que puede volver a rectificar y juzgar (y por eso superior) a los hábitos. Es decir, el momento de la ‘interrupción reflexiva’ no se usa para un modo recíproco hermenéutico entre hábitos y reflexión, sino al contrario para instalar una forma de reflexión (la científica) como un nivel superior a los hábitos. En oposición a la dialéctica entre práctica y teoría en Bourdieu, el nivel teórico (la ciencia) vuelve aquí el nivel que puede ‘descubrir’, ‘rectificar’, ‘controlar’, etc. a los hábitos; lo que De Sousa Santos describe muy bien como un conocimiento-de-regulación. Es decir, la ciencia vuelve el desvanecimiento e instancia de control de los hábitos, y la reflexión es concebida única y reductivamente en términos de la ciencia o los métodos científicos. Por lo tanto, toda la crítica y auto-crítica de la ciencia y el nivel teórico (de Bourdieu) está reemplazado por un positivismo pleno donde la ciencia es la única vía o fin (por no decir ‘de la historia’) hacia una mejor forma de vida (moderno, plural, abierta, etc.). Con este tipo de teorías es claro que la academia vuelve a ocupar la torre de Babel como la forma que regula a lo demás.

Se podría preguntar paradójicamente si acaso ¿no existen buenos hábitos científicos? O hábitos que podrían aumentar el pensamiento científico. Supone también que un sistema ‘abierto’ debe agradecer la introducción de nuevos hábitos e ideas, especialmente si ya poseen un alto grado de reflexión ‘moderno’, algo que no parece

19 Esta irrupción reflexiva (de algo fluida) tiene -por ejemplo- cierta similitud con la irrupción del modo existencial de “zuhanden” (estar a la mano) por el modo existencial del “vorhanden” (estar-ahí) en Heidegger. (Heidegger, 2007)

ser el caso en relación a las inmigraciones contemporáneas en los países ‘modernos’. Camargo busca su razonamiento situado a través de hábitos que considera extremadamente hostiles o radicalmente conservadores, principalmente situado en el Medio Oriente (ISIS/ mutilación femenina, etc.). No buscamos aquí estar en desacuerdo con su actitud agresiva frente a los hábitos brutales que menciona, sino más bien reflexionar acerca de lo que tal marco teórico nos podría provocar como preocupación en su aplicación más general y -en particular- desde América Latina. No nos parece plausible instalar un marco teórico a partir de hábitos tan específicos. El problema es que, una vez aceptado un marco teórico como tal, la historia nos enseña que no basta aplicarlo con respecto a una situación específica, sino que se lo aplica a otras situaciones también. En esta generalización nos preocupa -especialmente- la forma dicotómica de ver la realidad entre hábitos y reflexión o, alternativamente, entre la práctica y lo teórico. No nos parece que la reflexión sea dicotómicamente opuesta (por no decir un reemplazo) a lo habitual, sea o no que el uno (la reflexión) puede provocarse en el momento que el otro (los hábitos) no opera satisfactoriamente. Esta perspectiva sociológica y logocéntrica es demasiado simple y, más aún, permite que la ciencia se vuelva la única forma reguladora del pensar y el actuar correcto de las amplísimas formas de reflexión y acción humana posibles.

Bourdieu no hace una separación definitiva entre lo epistemológico y lo normativo. Explica -por ejemplo- que lo que es ‘formalmente correcto’ (por ejemplo, en una lengua) además proclama lo que se ‘debe ser’. (Bourdieu, 1991) Las palabras no son inocentes o neutrales y, en consecuencia, las normas que dictan algo en vez de otro, tampoco es una medida inocente y neutral. Esto es importantísimo de tomar en cuenta cuando se elige un marco teórico y una teoría sociológica con que trabajar. Tal como en una lengua, no hay nada inocente o neutral en un marco teórico. Para Bourdieu esta es -al mismo tiempo- la búsqueda por la condición del poder encarnada en y demostrada sutilmente como una ‘condición normal’, una condición que es muy difícil detectar sin algún tipo de ‘interrupción reflexiva”, una irrupción que nos parece más plausible de detectar cuando se crean relaciones y grietas diatópicas. En la hermenéutica

de Panikkar este equivale a que una forma de detectar su propio mito (naturalización) es a través del encuentro con un mito diferente. (Panikkar, 1979) En Santos es explicitado como un conocimiento-de-emancipación, un conocimiento que mantiene una apertura hacia otras formas de conocimientos. El evento del disfuncionamiento diatópico, que se provoca cuando se produce una grieta, nos permite detectar las naturalizaciones, lo que se toma por descontado en los discursos y prácticas. La pregunta que los aspectos diatópicos de la teoría de Bourdieu nos hace, los aspectos que puede llevar a una emancipación en vez de una regulación, vuelve a preguntar por la incomodidad que podemos sentir frente a tales grietas; es decir, lo que se provoca fenomenológicamente con la interpelación de un mundo a otro dentro de un espacio y condición natural; es decir, en estructuras (conocimientos) ya normadas, normales y -en fin- naturalizadas. De este modo logramos no solamente conocer a los otros, sino que en ese mismo instante es posible también ser crítico y reconocer los límites del trabajo académico y científico. Conceptualizando el modo de reflexión científico como el superior de los hábitos no permite un nivel muy crítico de conocimiento, no lleva a un conocimiento-de-emancipación debido a que su marco teórico no permite un nivel muy profundo de auto-crítica. Bourdieu tiene esto muy presente cuando escribe: “Pero no habría superado el último obstáculo que me impedía reconocer las formas del pensar más características de la lógica pre-lógica en la lógica de la práctica, si no hubiera encontrado -por accidente- esa misma lógica ‘primitiva’ en el corazón mismo del mundo familiar”. (traducción mía) (Bourdieu, 1990: 20)

Bourdieu explica que el agente no está en un mejor lugar que el observador como para poder percibir lo que realmente gobierna sus acciones o como dice: “la naturaleza de la práctica excluye la pregunta por la naturaleza de la práctica”. (traducción mía) (Bourdieu, 1990: 90-91) Es decir, básicamente ni el agente ni el observador, como el constructor (y agente de) la teoría, tienen una posición privilegiada. Ambos están capturados por sus propias posiciones y solamente si los pensamos de modo recíproco pueden llegar a construir una apertura teórica y -ojalá también- un conocimiento que busca una nueva emancipación. Nuestra pregunta diatópica se desplaza en

torno a la posibilidad de la grieta de las naturalizaciones y justamente para poder detectar dichas naturalizaciones en primera instancia. ¿Cuáles son las dialécticas del dispositivo-condición donde lo ajeno hace interpelación?, y a través de ellos ¿cómo nos permiten detectar la normalidad y las posiciones del poder? La respuesta de Bourdieu a esta interrogante, que es lo que intentamos mostrar con nuestra lectura, es precisamente una situación diatópica, una situación donde un habitus sea enfrentado por otro habitus, en la forma sociológica de disposición-condición o agente-estructura. Lo relevante es encontrar la naturalización, que es algo que se logra en la dialéctica o interrelación recíproca entre disposiciones y condiciones; es decir, no se puede encontrar como opera el otro (su naturalización) sin que este entre en relación o esté comparado con cómo operamos nosotros. Esta posición se vuelve muy diferente si la reflexión, en la forma de la ciencia y las teorías, se vuelve un correctivo para los hábitos. En este sistema es el observador (la academia) el que tiene el rol superior, porque puede (y debe) corregir y normar al actor o a los que estima 'sumergidos en sus hábitos'. Este último corresponde a lo que Santos llama un conocimiento-de-regulación, que es un conocimiento que implícitamente tiene una forma de control o regulación como su función dominante; en este caso, una regulación del nivel habitual desde el nivel científico. (Santos, 2003) En contraposición, Santos ofrece el conocimiento-de-emancipación y plantea que este tipo tiene que ver con una dignificación de las formas de conocimiento que se consideran diferentes, y propone para la sociología un nombre similar a lo que Fernet-Betancourt -situado desde la filosofía intercultural- llama una dignificación cognitiva. (Fernet-Betancourt, 2007) Es claro que la forma en que interpretamos y relacionamos los hábitos humanos con la reflexión y la ciencia -de modo general- tiene una relación directa con nuestros potenciales y limitaciones a la hora de interpretar al mundo y los otros.

Bibliografía

Albertsen, Torben (2017): *El Otro del Mapuche y El Mapuche como Otro*. Tesis Doctoral no publicada. Santiago: IDEA, USACH.

Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1990): *The Logic of Practice*. California: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre (1991): *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.

Camargo, Antonio Miguel (2018): *Hábitos, reflexión y estados mentales intencionales*. Revista Internacional de Sociología 76(1)

Fornet-Betancourt, Raúl (2007): *La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana*. Solar, nr. 3 año 3, pp. 23-40.

Grenfell, Michael (ed.) (2012): *Pierre Bourdieu, Key Concepts*. Durham: Acumen.

Gruzinski, Serge. (2002): *The Mestizo Mind. The intellectual dynamics of colonization and globalization*. New York: Routledge.

Heidegger, Martin (2007): *Væren og Tid*, Århus: Klim.

Jiménez, Albornoz, Juan Ignacio (2018): *Aproximaciones sobre la contraposición. Acción y Estructura en Teoría Social*. Revista Mexicana de Sociología 80, num. 2 (abril-junio): 293-321.

Panikkar, Raimundo (1979): *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York: Paulist Press.

Pöllmann, Andreas (2016): *Habitus, Reflexividad y la realización de capital intercultural: El potencial (no aprovechado) de la educación intercultural*. Cogent Social Sciences, 2(1): 1-12.

Santos-Herceg, José (2013): *Encuentros interculturales improbables. El milagro de la interculturalidad*. Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía n. 22, pp. 19-40.

Santos, Boaventura de Sousa (2003): *Crítica de la Razón Indolente, Contra el desperdicio de la experiencia*, (volumen I) *Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Santos, Boaventura de Sousa. (2009): *Una Epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Salas, Ricardo Astrain (2009): *De la liberación soñada a la globalización imaginada: Crítica intercultural de la simbólica latinoamericana En Integración e Interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*, compilado por José Santos-Herceg, 93-108. Santiago: Universidad Santiago de Chile.



El reconocimiento en Taylor, Fraser y Honneth; crítica desde Fonet-Betancourt

José Manuel Fajardo Salinas²⁰

Se presenta la categoría del reconocimiento siguiendo a tres autores que -desde perspectivas diferentes- abordan dicho constructo para la promoción de la justicia contemporánea; se aprecia la posibilidad brindada por la “eticidad democrática” como un sólido recurso para esta finalidad; gracias a la mirada proveniente de la filosofía intercultural en uno de sus máximos representantes, se hacen observaciones que afinan los requisitos de fondo que la categoría estudiada necesitaría considerar y resolver, para poder cumplimentar con suficiencia su sentido final.

*20 Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tegucigalpa, Honduras.
Contacto: jose.fajardo@unah.edu.hn*

1. Introducción

El presente artículo nació en el contexto de una asignatura doctoral dedicada al estudio de la relación ético-política a lo interno de la Teoría Crítica. Se nos solicitó como ensayo final el desarrollo de una secuencia que incluyera la explicación, comparación y juicio de una pareja de autores que ayudaran a aclarar y fundamentar alguna problemática de interés en el ámbito temático de la asignatura. Se me ocurrió trabajar el tema del reconocimiento, siguiendo a dos autores: Charles Taylor y Axel Honneth y -posteriormente- incluí a la feminista socialista Nancy Fraser, interlocutora interesante por su posición epistémica respecto a cómo entender la categoría en cuestión. En el presente escrito ofrezco los resultados de esta investigación.

Fue benéfico para mis intereses de investigación explorar esta perspectiva, pues a nivel de la teoría social y política expresa uno de los planteamientos más novedosos y atractivos para concebir una teoría de la justicia que sepa eludir las tentaciones del procedimentalismo y -a la vez- no venderse tan simplemente a concepciones esencialistas. Ahora bien, la discusión de la que se dará testimonio en este escrito, indica que no todo está absolutamente aclarado, ya que hay discusiones fuertes sobre cómo entender y aplicar la categoría del reconocimiento, tanto desde los autores que la proponen, como desde otras perspectivas teóricas que tienen reservas ante la posibilidad de ciertos tipos de reconocimiento como categoría articuladora base. Dar cuenta de ello con suficiencia es el propósito de este recorrido.

Así, la exposición se divide en cinco momentos, partiendo de la descripción de la categoría central desde cada uno de los tres autores mencionados; luego se establece un segundo momento, en el cual se hacen comparaciones entre las posturas de cada uno; sigue el tercer momento, para establecer un juicio valorativo sobre cuál autor parece ser el más idóneo para provocar problematizaciones fecundas en cuanto a la relación de lo ético y lo político dentro de la Teoría Crítica; trazado así un primer mapeo del reconocimiento, se pasa a un cuarto momento, para concebir una crítica a sus planteamientos en la voz de Raúl Fornet-Betancourt, autor representativo del movimiento

filosófico intercultural; y para terminar, en un quinto momento de cierre, se hace una evaluación final de la categoría, señalando cuáles son sus condiciones de posibilidad para fomentar una discusión seria y abarcante en relación al fomento de la justicia, que es su finalidad última.

2. Primer momento: análisis particular de autores

2.1. La política del reconocimiento en Charles Taylor

El autor canadiense, en su famoso ensayo de 1992 titulado *La política del reconocimiento*, asevera la importancia del tema del reconocimiento a nivel político. Lo testimonian así los grupos minoritarios o “sub-alternos” representados en los movimientos feministas y multiculturalistas. Ahora bien, el reconocimiento es importante por su nexo con la identidad, que depende del mismo; esto destaca especialmente en su versión negativa, así:

Dentro de esta perspectiva, el falso reconocimiento no sólo muestra una falta de respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital. (Gutman, 1993: 44-45)

Ya que el reconocimiento es una “necesidad humana vital”, en el ensayo Taylor esboza una mirada histórica respecto al mismo en su relación con la identidad. Oteando hacia el período del desplome de las jerarquías sociales, que solían basarse en el “honor” como clave del *ancien régime*, la lógica moderna entiende este “honor” como “dignidad”, pero en un sentido universalista e igualitario. Esta dignidad es “reconocimiento igualitario”, o sea, exigencia de igualdad de estatus. Pero, a partir del siglo XVIII la importancia del reconocimiento se intensificó por la vía de la identidad individual o individualizada, basada en el ideal de “autenticidad”. Estas ideas fueron articuladas por pensadores como Rosseau (le sentiment de

l'existence) y Herder (la "originalidad"). (Taylor, 1994: 61-65)

¿Qué se sigue de aquí para el sujeto moderno? Cada uno debe descubrir su original modo de ser o dicho de un modo más operativo: "generar-lo desde su interior". Ahora bien, como lo recalca Taylor, esta generación no es monológica, sino dialógica, y opera en las relaciones humanas con los "otros significantes" (concepto de George Herbert Mead) por la mediación del lenguaje, comprendido este en la amplitud de modos de expresión con los cuales nos comunicamos desde el arte, el cariño, los detalles gestuales, etc.: "Nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos". (Gutman, 1993: 52) Nunca está de más recordar el contraste epocal generado por el marco moderno: anteriormente no se hablaba en términos de "reconocimiento", prácticamente la identidad estaba forjada anticipadamente por el nicho familiar y social donde se nacía... hoy, la identidad auténtica, original, no tiene un reconocimiento a priori, debe ganarse... y en esa lucha se puede triunfar o fracasar.

Ahora bien, Taylor es consciente de la particularidad de las sociedades modernas democráticas, que al conllevar en su seno tanto la idea de igualdad, como de autenticidad de la propia identidad, sufren de conflictos recurrentes para hacer convivir ambos ideales. Su propia experiencia del caso "Quebec" testimonia esta dificultad, donde una mayoría anglófona no mira con buenos ojos las particularidades de trato jurídico que exige la minoría francófona. Ante el conflicto, Taylor vota por un liberalismo no homogenizador y propone la tesis de que "todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período considerable, tienen algo importante que decir a todos los seres humanos". (Ibídem: 98)²¹ Taylor maneja esta

21 Se recurre a la idea de "fusión de horizontes" de Gadamer para ubicar el modo de acercamiento inter-cultural; para ampliar argumento ver Lazo, Interpretación y acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor: 86-96, que corresponde al subtítulo "Los antecedentes gadamerianos", ahí se detalla este mecanismo de comprensión intercultural.

hipótesis como una “suposición” que admite acercarse a las culturas en un plan de estudio auténtico, como algo que se debe a todas. Así, el multiculturalismo puede asumir a la vez, tanto la política del “respeto igualitario”, como la política de la “dignidad”, haciendo una valoración en principio positiva de las culturas diferentes. Pasando al plano de diseño político, en el contexto de sociedades liberales, Taylor postula un “federalismo asimétrico”, donde haya un juego de cintura que vire hacia un “relativismo moderado” o hacia una “identidad diferencial”, según convenga.

2.2. ¿Cómo combinar reconocimiento y distribución? Nancy Fraser

De acuerdo con la autora norteamericana Nancy Fraser, poner como antitéticas las políticas del reconocimiento y la redistribución resulta falso y quita vigor a la lucha social dentro del contexto de “democracia radical”. (1997: 232) La justicia contemporánea requiere apoyar la redistribución y el reconocimiento a la vez; usar solamente una categoría y demanda es insuficiente. ¿Cómo lograr la combinación? Fraser propone un marco de comprensión renovado que abarque ambas instancias; para ello sugiere una expandida noción del concepto de justicia que acuerpe ambos reclamos. (2001: 21-42)

¿Moralidad o ética? Esta pregunta responde a la distinción filosófica entre la tradición kantiana (alineada a la moralidad, *Moralität*) y la tradición hegeliana (inclinada a la eticidad, *Sittlichkeit*); los partidarios de la justicia distributiva se identifican con la primera, los seguidores del reconocimiento con la segunda. Esta diferencia implica un doble estándar normativo, que abarca la mayor parte de las discusiones de la filosofía moral contemporánea. Fraser afirma que es posible combinar ambas sin caer en la esquizofrenia. Su estrategia es construir una política del reconocimiento por una vía inusual, evitando en lo posible derivar hacia la vertiente ética; de esta manera, entenderá los reclamos de reconocimiento desde un sentido ampliado de justicia y recuperará la política del reconocimiento para el campo de la *Moralität*, evitando el giro a la eticidad; sin embargo, aclarará

que en determinados casos sí será necesario llevar la discusión al campo de la eticidad.

Fraser afirma que el modelo identitario de reconocimiento (que se traduce en una política de este tipo) es problemático, en el sentido de posicionar como lo principal la “identidad grupal” para el reconocimiento. Este modelo reifica la cultura, lo que conduce fácilmente a formas represivas de comunitarismo. Por lo anterior, Fraser propone el “modelo de estatus de reconocimiento”, que busca participantes íntegros en la interacción social, de tal manera que su lucha es prevenir formas de subordinación que impidan participar en paridad dentro de la vida social. (Fraser; Honneth, 2006: 36ss) Lo anterior, anima a examinar los patrones de evaluación moral por sus efectos en el posicionamiento social de los actores sociales. A continuación, una serie de preguntas ayudan a comprender el modelo propuesto.

Iniciando, ¿es el reconocimiento un asunto de justicia y, por tanto, un tema de moralidad o de eticidad? Tanto Charles Taylor y Axel Honneth, responden de acuerdo a la segunda opción, según Fraser; entonces ella sugiere pensar en el reconocimiento más bien como un asunto de justicia, donde la falta de reconocimiento es manifestación de una subordinación institucionalizada y, por tanto, una violación de la justicia.

Suponiendo que el reconocimiento es un tema de justicia, ¿qué relación guarda entonces con la distribución de los bienes sociales? ¿Son dos temáticas sui generis o puede una subsumir a la otra? Los teóricos de la distribución y del reconocimiento no han sido exitosos en esto último, de acuerdo a Fraser, por ello propone ver la distribución y el reconocimiento como perspectivas distintivas o dimensiones particulares de la justicia. Considerando que el núcleo de su postura es la paridad de participación, Fraser aboga por una doble condición: la objetiva y la intersubjetiva; la primera indica que la distribución de los bienes sociales debe asegurar a los participantes independencia y voz; la segunda, pide que los patrones institucionalizados de valoración cultural ofrezcan igual respeto a todos los participantes y que tengan igualdad de oportunidades para alcanzar la estima social.

¿Requiere la justicia el reconocimiento de las distinciones individuales o grupales, por encima y por sobre el reconocimiento de la común humanidad? La pregunta no puede ser contestada desde un registro a priori de los tipos de reconocimiento que cada quien necesita. El reconocimiento es un remedio para la injusticia social, no la satisfacción de una necesidad humana genérica; esto visto desde el espíritu del pragmatismo y la teoría social. En base a esto y viendo cada caso y contexto, hay que revisar si el no reconocimiento se refiere a la denigración de la común humanidad de algunos; en este caso, la solución es el reconocimiento universal; al contrario, cuando el no reconocimiento hace referencia a características distintivas de los participantes, la solución podría ser el reconocimiento de la diversidad. Así pues, todo depende de cómo el no reconocimiento afecta la paridad de participación social. Esto mismo sirve para juzgar sobre reclamos justificados o no sobre reconocimiento.

2.3. El reconocimiento como vía para la “eticidad democrática”, Axel Honneth

Revisar la biografía académica de Honneth es una buena forma de entender su valoración por la categoría del reconocimiento. (Hernández; Herzog, 2011: 27-31) En su trabajo de habilitación de 1992, este alumno de Habermas, indaga el instrumento teórico de la “lucha por el reconocimiento” que apunta Hegel en escritos redactados durante el período de Jena (1801-1807); percibe como sumamente fértil el concepto de reconocimiento, por lo que reconstruye los objetos y modos del reconocimiento del Sistema de la eticidad y los escritos hegelianos de la época.

Además de esto, trabaja una consideración empírica de los estadios del reconocimiento hegelianos, que los emplace empíricamente, sirviéndose de la psicología social de G. H. Mead; por esa misma vía, establece las consiguientes experiencias de desprecio que se coordinan con las formas de reconocimiento recíproco. Honneth reconstruye fenomenológicamente la tipología de Hegel de los tres modos de reconocimiento (amor, derecho, solidaridad), de modo que sean controlables en estados de hecho empíricamente

comprobados. Aquí llega Honneth a un punto crucial –tanto para ese momento como para su obra posterior– al llegar a analizar las formas de desprecio, descubre en ellas los motivantes para que un sujeto entre en una lucha práctica o en un conflicto. El fundamento del reconocimiento social da la clave de comprensión.²² Así Honneth llega a una «gramática moral» de los conflictos sociales.

Vale destacar su trabajo de 1999, que tituló *Sufrimiento de Indeterminación. Una reactualización de la Filosofía del Derecho hegeliana*. En esta obra, Honneth mira que la «filosofía del derecho hegeliana» podría ser concebida «como un proyecto de una teoría normativa» de aquellas esferas de reconocimiento recíproco cuyo mantenimiento es constitutivo para la «identidad moral de las sociedades modernas».

Honneth desarrolla el cometido de reactualización de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, en tres pasos: presenta su obra como una teoría de la justicia, donde busca encontrar aquellas esferas sociales, sean instituciones o sistemas de prácticas, que resulten insustituibles para posibilitar socialmente la autodeterminación individual (ellas son las auténticas portadoras de valores para Honneth), estamos entonces ante una teoría normativa de la justicia social; en el segundo paso, hace una relación entre la teoría de la justicia y un diagnóstico de la época; y para concluir, en un tercer momento, presenta la teoría de la «eticidad» como una teoría normativa de la modernidad, estableciendo como sus condiciones la autorrealización y el reconocimiento. De ahí que el último proyecto de Honneth se encamina a establecer una «eticidad democrática».²³

Además del trabajo anterior, conviene resaltar en Honneth otra discusión que apuntaló algunas de sus ideas de la relación entre el reconocimiento y una teoría de la justicia. Me refiero a la obra ya citada: ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico, donde se maneja un diálogo argumental con Nancy Fraser,

22 *La sintonía con la valoración del reconocimiento en Charles Taylor es evidente, como la referencia a los estudios de George Herbert Mead.*

23 *Dicha tentativa alcanzó llegar a puerto hace unos años, ver Honneth, El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática: 9.*

en el que Honneth trata de formular el concepto de reconocimiento como una categoría que incluiría también los conflictos que tradicionalmente se atribuyen a cuestiones de la justicia asociadas a problemas distributivos, o sea, propone un “monismo normativo”; la postura de Fraser es opuesta en el sentido de manejar un “dualismo” que supone en una misma plataforma a la redistribución y al reconocimiento. (Fraser; Honneth, 2006:141-48)

Honneth responde no solamente a lo que entiende por reconocimiento, sino que explica porque este es el concepto central en una teoría de la justicia, volviendo a tratar su concepción de lucha por el reconocimiento. Respondiendo a Fraser, que destaca fuertemente las luchas por la identidad femenina y el reclamo social por los bienes, Honneth problematiza en base a la pregunta: ¿Cuáles son los medios conceptuales con los que una teoría social puede encontrar lo que en una realidad social se experimenta desde el punto de vista de los sujetos como injusticia social? Para responder a esto, Honneth retoma el punto desde el cual su teoría tiene incidencia en la realidad social:

[...] se trata de partir de “la dimensión cotidiana de los sentimientos morales de justicia”, que son justamente los que permiten entender la injusticia como la expresión en la teoría, de lo que los afectados sienten como violación social de sus pretensiones justificadas de reconocimiento, accesibles a la crítica teórica a través de una “fenomenología” de experiencias sociales de injusticia. Y es aquí donde se evidencia el sentido de la una teoría de la justicia basada en el reconocimiento... (Honneth, 2009a: 35)

Por tanto, si se parte de los sentimientos de injusticia (que abarca a todos los reclamos sostenidos por Fraser, y otros que puedan surgir en la dinámica social), se pueden comprender las distintas situaciones como conflictos asociados al no-reconocimiento.

3. Segundo momento: comparaciones entre autores

3.1. Charles Taylor y Nancy Fraser

En cuanto a cercanía, tanto Charles Taylor como Nancy Fraser comparten el estar comprometidos con luchas de reivindicación, ella en el área del feminismo y socialismo, él dentro del multiculturalismo. Ambos, a la vez, consideran el reconocimiento como una clave hermenéutica no despreciable para articular sus planteamientos teóricos. Por tanto, lo tematizan; Taylor respaldándose en el reconocimiento para valorar cada cultura, dando un voto de confianza a la diferencia cultural y planteando un estudio serio que permita auscultar las vetas de riqueza que cada configuración cultural ha aportado al camino civilizatorio humano; Fraser aprovecha la categoría del reconocimiento para dar peso como derecho a uno de los dos ángulos de su interés, la distribución, por un lado, y el estatus social por otro –que corresponde al reconocimiento--, insistiendo que en esta perspectiva bi-fronte se logra una complementariedad feliz tanto para la teoría moral, la teoría social y la teoría política, y en último término al apuntalamiento de una Teoría Crítica que acompañe con suficiencia a las tentativas de justicia social contemporáneas.

A nivel de diferencia, es sumamente evidente que en Taylor existe una vena hegeliana que Fraser trata de evitar a toda costa, ya que el pensador canadiense se aproxima a una óptica de reconocimiento cuasi-sustancialista, que vota por sostener los valores heredados desde la herencia cultural; en cambio, como se estableció en la descripción de la postura de Fraser, ella se mantiene en el ala de la *Moralität* y elude llegar al terreno de la *Sittlichkeit*. Como lo asevera, apuesta por un liberalismo deontológico fuerte (Fraser; Honneth, 2006: 173) que evite ideas de bien que contaminen el discurso y la propuesta que lanza.

3.2. Charles Taylor y Axel Honneth

La primera semejanza que asoma al revisar a ambos autores, es su referencia a la tradición hegeliana, pero con distintos registros de sintonía. En el caso de Taylor, opuesto a una visión atomista de la sociedad, apoya una tesis social del derecho, que va en contra de

la extrema preponderancia del derecho individual, el cual con sus orígenes en el paradigma lockeano del siglo XVII y aupado por el utilitarismo contemporáneo, postula una primacía “natural” que se respalda con un “contrato”. A esta idea, Taylor opone la convicción argumentada de que la lógica del deseo emancipatorio pleno que late detrás del liberalismo a ultranza, solamente puede llevar a los resultados de autonomía y libertad humanas en ligazón con su humus social. La capacidad humana de libertad va imbricada con una obligación de pertenencia. Esta se hace presente en un escenario de cultura política donde participando en instituciones forjadas para tal fin, se garantiza -a la vez- la independencia personal, que es el corazón de la Sittlichkeit hegeliana, dando arraigo a una corriente de valores concretizados en las culturas como espacios de realización humana.

Para Honneth, la referencia hegeliana tiene una raíz diferente, ya que no parte de la presuposición de valor en cada cultura como base para el reconocimiento, sino en el estudio científico de las formas de desprecio social, para encontrar en ellas la raíz motivadora de la lucha por el reconocimiento. Como fue referido, la intuición del Hegel del período de Jena, es retomada por Honneth y elevada a metodología de “reconstrucción normativa” para una teoría de la justicia.

Así pues, si bien la referencialidad histórica es compartida en Hegel, las vías de origen y desarrollo de la categoría de reconocimiento difieren claramente. Además de lo anterior, hay una señalización explícita de Honneth en relación a Taylor y Fraser, donde denuncia que el primero parte de una “cronología extraordinariamente engañosa” (Honneth, 2010: 37-40), que en su tesis principal afirma una suerte de sustitución en la historia de las sociedades liberales, de las luchas por la igualdad jurídica, por las luchas del reconocimiento de la diferencia cultural; de tal manera que ha habido una especie de partición de los movimientos sociales, desde un interés pasado en lo jurídico, para derivar en la actualidad hacia lo cultural. Honneth se opone tajantemente a tal división y acusa a Taylor de unilateralidad histórica, luego de lo cual refuta con evidencias históricas este desacierto, recalcando que considerar la política de la identidad como

un fenómeno nuevo es algo totalmente erróneo. En pocas palabras, hay un “no-reconocimiento” de la historia del reconocimiento, ya que con un periodización equivocada de los objetivos de los movimientos sociales, pareciera que el reconocimiento no ha tenido vigencia moral hasta hoy.

3.3. Nancy Fraser y Axel Honneth

En la introducción al texto *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*, Axel Honneth establece dos puntos de acuerdo con Nancy Fraser: que una comprensión suficiente de la justicia debe englobar dos conjuntos de cuestiones, las luchas por la distribución y las luchas por el reconocimiento; también coinciden ambos en rechazar la visión economicista de considerar el reconocimiento como un simple epifenómeno de la distribución. (Fraser; Honneth, 2006:14)

Luego de estos entendimientos base parece que todo es diferencia, ya que a lo largo de sus discusiones no se ven puntos de encuentro significativos en el modo de entender ni el reconocimiento, ni la distribución para ambos.

Iniciando con Fraser, su modo de entender la categoría de *reconocimiento* se demarca dentro de lo que denomina “modelo de estatus de reconocimiento”, con la “paridad participativa” como principio rector de crítica y solución al conflicto social, todo ello inspirado en las luchas de los movimientos sociales emergentes; en cambio Honneth concibe el reconocimiento como principio para elaborar una teoría normativa inspirada en la propuesta hegeliana contenida en *La Filosofía del Derecho*, que logra llegar a una teoría de la justicia inspirada en los máximos de logro social moral alcanzados hasta el momento.

Por lo anterior Honneth considera que los reclamos de *distribución* están ya contenidos en la “igualdad jurídica” y la idea normativa de que cada miembro de la comunidad democrática debe tener la oportunidad de ser socialmente valorado por sus aportes individuales; Fraser no está de acuerdo con esta configuración, que subsume la *distribución* en dos aspectos del *reconocimiento* y acusa a

Honneth de caer en reduccionismos inapropiados, que consideraré argumentativamente en el siguiente apartado.

3.4. Tercer momento: evaluación preliminar del reconocimiento

El tema abordado es relevante porque amerita una clarificación filosófica que ubique los parámetros en juego, tanto para la propia Teoría Crítica como para las luchas de emancipación humana que se libran a través de los movimientos sociales y, también como recalca Honneth, entre aquellos seres humanos que sufren injusticia y que quedan marginados en su dolor, pues sus causas aún no han logrado la relevancia o foco mediático necesario para ser considerados movimientos sociales.

También es importante, pues una comprensión inadecuada—sesgada, desubicada, o reduccionista—de la categoría del *reconocimiento*, puede llevar a perder su potencial tematizador y transformador, tanto desde la propia zona teórica, como en el particular debate que gira en torno a los movimientos sociales y/o luchas por la justicia.

Sobre la base de esta importancia, juzgo que hasta el momento los argumentos de mayor peso se decantan al lado de Axel Honneth. Los destaco usando la dinámica pregunta-respuesta en relación a tres dimensiones de actualidad, y a la vez, los justifico en cuanto a su relevancia para el tema ético político y la Teoría Crítica.²⁴

¿Es la propuesta del *reconocimiento* una reducción de la sociología política a psicología moral? La respuesta a este cuestionamiento aborda el terreno de la teoría moral, pues de acuerdo a Nancy Fraser, Honneth peca de una deformación que hace imposible el *reconocimiento*, ya que utiliza datos de psicología moral para dar fundamento a su propuesta. Honneth responde que -en el marco de la tradición de

24 Las tres preguntas formuladas corresponden a los tres reduccionismos que señala Nancy Fraser en su respuesta a los contra-argumentos de Axel Honneth en el capítulo III de la citada obra, ver Fraser y Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*: 149-175.

la Teoría Crítica- se establece una tensión entre las potencialidades trascendentales de mejora humana y las condiciones inmanentes de lo social. Encontrar mediaciones de lo trascendental en la inmanencia parece ser el cometido siempre renovado de la Teoría Crítica. En este sentido, el recurrir a la inmanencia de la vivencia de injusticia en los individuos, no traiciona el ideal planteado, sino que le otorga propiedad trascendente desde la sensibilidad humana. (Ibídem: 177-84)

En el contexto del giro cultural de la teoría social, ¿se reducen las sociedades capitalistas al *reconocimiento* de acuerdo a la propuesta de Honneth? Esta pregunta responde a la inquietud de Nancy Fraser, en cuanto asevera que Honneth cree en un cambio económico-social desde el terreno cultural. Honneth se muestra perplejo ante tal interpretación y responde nunca haber llegado a tal juicio; aprovecha -a la vez- para aclarar que su modo de entender el *reconocimiento* no es exclusivamente cultural, sino “moral” y que su pretensión es aclarar las normatividades que corren dentro de los procesos de comunicación social. Este límite teórico ayuda a entender las limitaciones normativas incluidas en los procesos evolutivos del capitalismo, pues los sujetos que participan en estas dinámicas tienen expectativas de reconocimiento. (Ibídem: 184-90)

En el marco de la igualdad liberal ¿se reduce la justicia a una identidad intacta cuando se apuesta por la normatividad que brinda el *reconocimiento*? En esta última cuestión, se hace referencia a la idea de un esencialismo tácito (identidad “intacta”) dentro de la propuesta de reconocimiento de Honneth. Si bien la pregunta podría estar mejor dirigida a Taylor, en el debate con Honneth, Fraser interroga sobre lo que considera una falencia, ya que mira un indicativo de teleologismo normativo en las tesis del autor alemán, aspecto que a su juicio desbarata las potencialidades de una teoría de la justicia con aspiración a la universalidad. Es fácil imaginar a Honneth suspirando profundamente y no concebir cómo una autora de la altura de Fraser no sea capaz de comprender los alcances de su propuesta. Muy básicamente su respuesta remite a la fuente de la normatividad que propone: no es una teoría substancialista, ni procedimentalista; es recurrir al “exceso” constitutivo de significación normativa que

poseen ya mismo algunas instituciones de las sociedades modernas... así pues, no se “impone” lo justo desde los criterios exquisitos de un “rey-filósofo” o de un “intelectual-burócrata”, sino desde los espacios humanos que han sabido reconocer lo justo en su evolución social y lo han institucionalizado en prácticas e instancias donde se sienten reconocidos. Esa es la fuente y la finalidad. (Ibídem: 190-96)

En base a las respuestas razonadas de las tres preguntas lanzadas en línea con las objeciones y las propuestas de Fraser, confirmo mi parecer en cuanto a valorar como de mayor calidad, tanto en diseño y contenidos, los lineamientos ideados por Honneth que se articulan en su propuesta de reconocimiento. Como él mismo lo afirma, defender estas convicciones, es solamente el inicio del camino, pues si hay un consenso teórico fundamentado para extraer la normatividad social desde los mayores avances éticos de las sociedades modernas contemporáneas, toca ahora la labor de afinar los ejes axiológicos sobre los cuales se asienta la propuesta y, a través de un método histórico-sociológico, determinar la “reconstrucción normativa” requerida hacia extraer desde las institucionalidades modernas, los principios de justicia que conformarán una teoría formalmente asentada y materialmente justificada. El intento realizado por él en la obra *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, merece una emulación consecuente por parte de la Teoría Crítica latinoamericana, a fin de corroborar desde otros registros históricos cómo una “eticidad democrática” puede especificarse en contextos culturales diversos al europeo. Ahí está el reto y es donde la “razón social” de la Teoría Crítica podría tener un lugar para nuestros contextos. (Honneth, 2009b: 29-37)

3.5. Cuarto momento: crítica desde la filosofía intercultural

De acuerdo a lo planificado, paso a exponer una postura crítica ante la categoría recién tratada. Me apoyo para ello en el autor Raúl Fornet-Betancourt que -desde la filosofía intercultural- desarrolla dos perspectivas: de un lado, cuestiona el posicionamiento teórico y vital que puede hacer peligrar el manejo metodológico y aplicativo del

reconocimiento en vistas a un camino de real humanización; de otro lado, propone una serie de medidas que afinen la concepción y la dinámica interna del reconocimiento, para validar su uso como una auténtica herramienta conceptual en favor de la justicia intercultural.

Antes de desarrollar la crítica al concepto de “reconocimiento”, vale decir que existen puntos de vista alternativos, siempre desde la filosofía intercultural que encuentran favorables simbiosis entre ambas propuestas. Así, Salas (2013) traza un paralelo entre los desarrollos del sociólogo brasileño Antonio Sidekum y los de Raúl Fonet-Betancourt y, tratando los temas de ética, reconocimiento y discurso intercultural, cita y analiza las ideas de Axel Honneth para afirmar que las mismas ya se encuentran en el pensamiento latinoamericano de filósofos como Roig y Fonet-Betancourt. Refiriéndose explícitamente al último establece:

Aunque Fonet-Betancourt no hace casi referencias explícitas a Honneth, aparece en sus textos la mención a la lucha por el reconocimiento en una sociedad multicultural, y considera que con ella se acierta en cuanto responde al hecho de la pluralidad humana y la exigencia de buscar mejores formas de convivencia humana, pero cuestiona si su política del reconocimiento puede separarse del marco jurídico de la democracia formal liberal. Nos dice acerca de la filosofía intercultural: “Como toma de conciencia de los límites y de la medida de lo que culturalmente podemos expresar, el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles”. (48)

Como puede verse, desde el punto de vista de Salas hay una sintonía en lo básico, pero un recelo respecto a los trasfondos que puede resguardar en lo profundo la propuesta específicamente honnethiana, ya que al nacer desde un contexto centro europeo fuertemente afincado en un tipo de modernidad dominante -democracia formal liberal-puede guardar en su interior una fijación monocultural que

difícilmente cederá espacio a las lógicas de otras racionalidades.

En el libro titulado *Justicia, restitución, convivencia, desafíos de la Filosofía Intercultural en América Latina*, Fornet-Betancourt (2014) dedica el capítulo tercero a la inquietante pregunta: ¿Basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión? Al inicio del capítulo suelta una frase que marca fuertemente el decurso de sus ideas posteriores: “...Y creo además que debiera ser visto como vergonzoso tener que ocuparse del reconocimiento como demanda de justicia a estas alturas de la historia de la humanidad”. (47)

Como objetivo de su crítica el autor cubano-alemán define que:

... me permito insistir en que esta posibilidad de ver este debate contemporáneo, por decirlo así, desde “otra orilla” que nos sitúe fuera de lo que llamé su marco referencial fundamental, es para mis reflexiones de hoy de importancia decisiva porque de ella depende precisamente que podamos preguntar por lo que falta en ese debate, averiguar sus límites y deficiencias; y para que podamos además hacer visibles las ausencias o los silenciamientos que han hecho posible que el debate actual esté precisamente donde está y que presente las alternativas que ofrece, y no otras. (Ibídem: 49-50)

De este modo, Fornet-Betancourt inicia su discurso crítico, desde “otra orilla”, imagen que dice mucho de la *perspectiva* que caracteriza el discurso crítico de la filosofía intercultural. Luego de clarificar que no se busca entrar propiamente al debate sobre las teorías del reconocimiento, sino tratar de abordar el tema desde otro eje de comprensión, el autor recurre al uso de una pregunta para interrelacionar tres conceptos claves que permitan valorar en su justa medida el lugar jerárquico que ocupa el reconocimiento entre ellos, a fin de tratar no tanto la cuestión de la necesidad del reconocimiento, sino la *suficiencia* de tal categoría para la situación contemporánea; Fornet-Betancourt elabora así tal interrogante:

¿Basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusión? (...) Lo que cuestiona mi pregunta no es si necesitamos o no el reconocimiento sino que, entendiendo que su valor es relativo a un fin último que no es él, pone en primer plano el para qué lo necesitamos y desde ahí pregunta si es suficiente para la realización de ese plan de realidad mejorada para lo que lo necesitamos, que representaría el fin último al que se ordena. (Ibídem: 50-51)

Inmediatamente después del planteamiento de la pregunta, el autor se interroga a sí mismo sobre la pertinencia de la misma, pues si la categoría del reconocimiento tiene gran prestigio en el debate contemporáneo, además parece ser una de las mejores respuestas que ha elaborado la tercera generación de la Teoría Crítica a los problemas de convivencia que aquejan a las sociedades contemporáneas. Estas razones hacen parecer desenfocada la pregunta planteada, sin embargo Fornet-Betancourt aclara su intención de “inquietar y desconcertar” a propósito, para luego dar razones que justifican su aparente impertinencia.

Siguiendo el texto ya citado, el autor recurre nuevamente a la figura alegórica de la “otra orilla”, pero aclarando ahora a qué se refiere exactamente: básicamente dice que hay una antropología y epistemología dominante, marcada por la pauta de la modernidad europea, donde el sujeto vive en una especie de aislamiento que lo condena a distintos tipos de soledad, haciendo que el acto connatural del “conocer” y “reconocer” a la vez, haya quedado divorciado en la lógica del saber comandada por la dinámica “sujeto-objeto”. La dominación impuesta por esta normativa dominante ha logrado difuminar la “otra orilla”, donde destaca otro modo de entender tanto el conocer, como el sentido de ser humanos; estos entendimientos están presentes en las culturas africanas, asiáticas, amerindias, que desde sus propias identidades y tradiciones mantienen una posibilidad de alteridad al modelo dominante.

Cabalmente desde esta otra mirada, la capacidad de establecer una crítica fundamentada a la categoría del reconocimiento es

redimensionada, y permite a Fornet-Betancourt calificarla como un “loable intento” de corrección de la modernidad.²⁵ ¿Qué razones, contando con este trasfondo de juicio, establece Fornet-Betancourt para considerar la categoría del reconocimiento como insuficiente para nuestro caminar histórico? Antes de establecer estos argumentos, el autor hace una afirmación general que cualifica lo que propone posteriormente, y es que desde su modo de ver, las teorías del reconocimiento se “quedan cortas” en cuanto al ideal de humanidad que nos viene lanzado desde esa “otra orilla” en la cual afianza su discurso.²⁶ Fornet-Betancourt habla de una sociedad justa y sin exclusión, pero tomando como parámetro ideal algo diferente del “progreso moderno”:

(...) una realidad social tan radicalmente mejorada por la voluntad de hacer el bien de una humanidad reconciliada consigo misma que el curso de su historia no sigue ya el tacto del capital ni del poder sino el ritmo ético de la humanización recíproca del “con todos y para el bien de todos”, del que nos hablará José Martí desde la perspectiva de “su humanismo de la dignidad humana”. (Ibídem, 54-55)

Con esta aspiración de “ritmo ético”, es posible entonces, manejar unas razones críticas en el formato de “tareas”, para apelar al “reconocimiento” como un recurso plausible, siempre y cuando

25 *Es decir, sin negar su necesidad y su importancia, las teorías del reconocimiento conllevan en sí mismas el error de perspectiva que les impide ir más allá de su propio decurso madre, el cual es, una modernidad insolidaria que contagia de su propia insuficiencia a las razones teóricas que son paridas en su seno, ya que padecen del daño común de una subjetividad autocentrada y atenzada a su propia soledad.*

26 *Ello es perfectamente lógico, pues como se estableció anteriormente, estas teorías no pueden dar lo que no tienen, ya que incluso con la influencia de las corrientes filosóficas personalistas europeas, hay una especie de coto imposible de franquear, límite en el que fallan las mejores intenciones, ya que el subsuelo epistémico y antropológico de referencia no da para más.*

se comprometa con la *transformación antropológica* que desborde el marco de la subjetividad moderna anteriormente criticado. Sintetizo estas “tareas” enunciando y explicando brevemente los cinco puntos propuestos por el autor en tal sentido, y destaco una cita textual que me parece clave para ubicar los alcances de su tentativa crítica a la categoría del “reconocimiento”.

Se apuesta inicialmente por una reconstrucción de la subjetividad humana... pero *radicalizada*, en el sentido de reparar el daño antropológico y ontológico que ha causado el yo moderno. Es decir, si ha habido un “desconocimiento”, quiere decir que ha habido una “destitución” del otro. Ello invita a una “restitución” del otro en su alteridad, especialmente en su espacio-mundo. De lo contrario se está en un engaño, ya que se parte de una situación de por sí injusta, y solamente cambiarían las reglas de juego, manteniendo invariables las condiciones iniciales de relación (marcadas por el sometimiento y la sujeción). Por esta vía, se incluye un segundo punto de acción: esta restitución implica por lógica, algo más que una “reubicación” hermenéutica de la propia conciencia y las nuevas relaciones con el otro, sino ante todo proceder a una reorganización contextual del espacio de los sujetos, lo cual significa una *inversión* en las relaciones del mundo moderno... o sea, no “colocar” al otro en el espacio que he diseñado para él, sino dejarlo ser en su propio espacio.

Derivado de las dos “tareas” anteriores, está la forma profunda de esta restitución, que es algo más que otorgar una ciudadanía intercultural o potenciar el cosmopolitismo... que son restituciones jurídicas y/o legales (necesarias, pero no suficientes). Lo que se requiere es devolverle al otro su *asentamiento en el mundo*, liberarlo de la obligación del sistema capitalista que invade todo el espacio-tiempo. Y aquí una cita que aclara la temporalidad que impele por abrirse desde la filosofía intercultural, a saber:

Me permito indicar, por si puede ayudar a comprender mejor esta demanda, que el trasfondo de historia social de esta tarea es, evidentemente, el colonialismo, tanto en sus formas pasadas como presentes. Pero no me refiero a él sólo como un hecho político sino también como una

visión del hombre y del mundo en la que se destituye al otro de su autoría de generador de tiempo y espacio en el mundo. Y en este contexto se me permitirá insistir en la importancia que tiene para una convivencia humana verdaderamente intercultural restituir al otro la *soberanía espacio-temporal*, porque sin ésta la “anchura del mundo” quedará reducida a una superficie de expansión de los dominadores y se hablará de ella sobre todo en términos del “mundo global” donde aparentemente las fronteras se eliminan o pasan a un segundo plano. (Ibídem, 57)²⁷

Se busca por tanto, un mundo no tanto global, sino *contextual*... con espacio y tiempo para las formas de vida en propiedad, imbuidas de plenitud soberana, lo cual lleva como cuarta tarea: “descentrar” el punto de partida del reconocimiento... no colocarlo en la conciencia personal, sino en la amplitud del espacio-tiempo en el que sin elegirlo propiamente, nos ha correspondido coexistir; y donde se entienda que las alteridades *pueden y deben vivir* en convivencia justa.²⁸ Y así se llega a la quinta y última tarea para un auténtico “reconocimiento”, la cual es una misión teórico/práctica: examinar las relaciones entre antropología y epistemología, para ver si la visión del ser humano heredada de la modernidad burguesa no ha contaminado el propio modo de conocer, volviéndolo objetivante, y eliminando del conocer el afecto y la emoción; esto es, quedar reducido al oficio de *kenner* (experto), por lo que se separa el “conocer” del “reconocer”, ya que no es la convivencialidad lo que ordena la propia vida.

Al buscar una relación entre la crítica y las tareas sugeridas por el autor examinado, aparece una línea de continuidad que habla de un cambio epocal, ya que se aboga por una “revolución antropológica”

27 *La cursiva es mía.*

28 *De ahí que el “reconocimiento”, así entendido, es imperativo de tipo ético que incita a una convivencia en justicia, donde las diferentes alteridades se interrelacionen el espesor cómodo de bien común compartido, para consolidar “un mundo en el que quepan todos”, en el decir del zapatismo mexicano.*

que marque un “antes” y un “después” para el modo de habitar el espacio-mundo que sigue marcado por la colonialidad. Considero que esa transformación epocal, que abarca al ser humano y su contexto de vida y acción, es la que trata de estimular la perspectiva provista por la filosofía intercultural, por ello no es extraño que el autor cite a Kant al final de su disertación, y concibiendo la situación abordada desde una óptica mayor, trate de recuperar la clásica pregunta: “¿qué podemos esperar?”. La respuesta dependerá, como puede adivinarse, de la capacidad de recomponer la fractura que el saber moderno provocó en su relación con la sabiduría, separación gemela a la que se ha ilustrado en cuanto a “conocer” y “reconocer”... Es desde esta anhelada re-composición de saberes y de modos de ser en lo humano, que se podrá dar una respuesta tanto más o menos esperanzadora.

Con este recorrido de ideas espero haber logrado dos alcances: posibilitar una apreciación crítica de la categoría estudiada previamente, y además, vislumbrar la práctica que subyace en la teoría propuesta por la filosofía intercultural, la cual consiste en aprender a contemplar desde dónde no se está acostumbrado a ver; es decir; desde enfoques filosóficos distintos al paradigma cultural europeo —en expresión coloquial de autor citado— desde la “otra orilla”. Esto ayuda a obtener en un “golpe de vista” —o quizá mejor dicho en un “golpe de sentido”— cuál es la originalidad de la perspectiva intercultural.

3.6. Quinto momento: evaluación final del reconocimiento

Entonces, se ha hecho este rico recorrido por la categoría del reconocimiento en tres autores connotados, explorando sus cercanías y divergencias y, gracias a esta comparación, se ha presentado una de las tres posiciones revisadas como peculiarmente valiosa, debido en especial a la “reconstrucción normativa” para una “eticidad democrática” a la que invita; sin embargo, y gracias a la crítica expresada por uno de los representantes contemporáneos más prestigiosos de la filosofía intercultural, es posible contemplar que aún con toda su valencia y significatividad actual, el reconocimiento como categoría teórico-práctica, es sensible a una visualización alternativa que la haga más acorde a los deseos y expectativas de justicia en

nuestro mundo.

Habiendo tomado conciencia de esta re-visión necesaria de la categoría que ha sido el eje de estas reflexiones, es importante tomar en serio esta tarea de auto-colocarse “en la otra orilla” y aprender a explorar las posibilidades alentadoras que transmiten otras configuraciones culturales fuera del ámbito occidental liberal contemporáneo. Gracias a ello, seguramente la categoría en cuestión podrá tomar otro cariz, y por esta vía, favorecer de mejor modo su posibilidad de auxiliar el desarrollo humano de los pueblos y las culturas necesitados de un auténtico reconocimiento.

Pienso que particularmente para el ámbito latinoamericano, la “reconstrucción normativa” propuesta desde la Teoría Crítica en vistas a la construcción de justicia contemporánea, tiene en las culturas originarias un lugar importante por explorar y descubrir elementos claves de edificación, ya que en esa región de nuestras identidades se guardan los espacios tiempos de los que las poblaciones latinoamericanas aún mantienen referencia en lo cotidiano. Fue cabalmente esta idea la que animó al autor del presente artículo a indagar el perfil ético-mítico de la cultura mesoamericana, encontrando en el mismo, una serie de rasgos ontológicos de suma riqueza, que ayudaron a comprender de mejor modo, el humus cultural de la región centroamericana y, por la misma vía, captar cómo la manera de ver y entender la justicia para sus poblaciones tiene una espacio-temporalidad peculiar que no debe desecharse, sino aprovecharse para elaborar rutas viables de promoción humana y realización social.²⁹

Fue esta ejecución, una forma de dar consistencia concreta a la serie de tareas propuestas por Fernet-Betancourt en cuanto a colocarse en “la otra orilla”, ya que capturar para el momento actual las raíces de la configuración de los espacios-mundos de lo

29 Ver Fajardo, José Manuel. *Relación filosófica entre justicia e interculturalidad en Mesoamérica: el paradigma del proyecto ‘Escuela Para Todos’ de Centroamérica (Tesis doctoral)*. Universidad Iberoamericana de San Ignacio de Loyola, Ciudad México, México, 2017; específicamente el capítulo IV, titulado: MESOAMÉRICA, ESPACIO ONTOLÓGICO PARA LA JUSTICIA INTERCULTURAL.

latinoamericano, es una labor insigne para quienes se animen a colaborar con el reconocimiento de lo que nos hace originales en el decurso histórico de la humanidad.

Bibliografía

Fornet-Betancourt, Raúl, ed. *Justicia, restitución, convivencia, desafíos de la Filosofía Intercultural en América Latina*. Aachen: Mainz, 2014.

Fraser, Nancy y Axel Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*. Madrid: Ediciones Morata, 2006.

Fraser, Nancy. *Multiculturalismo, antiesencialismo y democracia radical. Una genealogía del impasse actual en la teoría feminista*. Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición post-socialista. Santafé de Bogotá: Universidad de los Andes, Siglo del Hombre Editores, 1997. 229-50.

Fraser, Nancy. "Recognition without Ethics?" *Theory, Culture & Society* 18. 2-3 (2001): 21-42.

Gutman, Amy, ed. *El multiculturalismo y La política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Hernández, Francesc J. y Benno Herzog, eds. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011.

Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Honneth, Axel. *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.

Honneth, Axel. *Patologías de la razón. Historia y crítica de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009.

Honneth, Axel. *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

Lazo, Pablo. *Interpretación y acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*. México: Ediciones Coyoacán, 2007.

Salas, Ricardo. *Antonio Sidekum y Raúl Fornet-Betancourt: Ética, reconocimiento y discurso intercultural*. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 18. 60 (enero-marzo, 2013): 41-55.

Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1994.



Interculturalidad y DESC. Integración de la población migrante en el acceso a derechos sociales.³⁰

Fernanda Torres Villarrubia³¹

Los flujos migratorios generan transformaciones en las estructuras sociales receptoras. El Estado de destino, muchas veces desconociendo la titularidad de derechos fundamentales de esta población, en especial los derechos económicos culturales y socia-

30 Este trabajo forma parte del Proyecto N° 1180197 de Fondecyt, titulado “Reconocimiento y protección de los derechos de las personas migrantes en Chile: desafíos y perspectivas para el Derecho Migratorio”, del cual Fernanda Torres es una de sus co-investigadoras.

*31 Universidad de Valparaíso, Valparaíso, Chile
Contacto: fernandatorresvill@gmail.com*

les, hace que los propios migrantes establezcan redes de apoyo, trabajo y mantención de sus culturas de origen al interior de estas.

Este trabajo pretende abordar los procesos de integración e interculturalidad de la población migrante, especialmente latinoamericana, en Chile.

1. Introducción

El mundo está en constante evolución. Las sociedades se han formado a lo largo de la historia de la humanidad gracias a las uniones de familias y etnias. En este proceso evolutivo, la movilidad humana es un factor determinante en la construcción de las comunidades que conforman una sociedad. Dentro de este proceso de construcción de identidad de un pueblo, de una nación, participan los pueblos originarios, las diferentes etnias, creencias religiosas y, por supuesto, los migrantes.

En los procesos de globalización actuales y de cooperación interregional, sumado a las crisis económicas de los países alrededor del mundo, el creciente desempleo y la brecha de desigualdades sociales existente en cada Estado han forzado a que las personas busquen mejores expectativas de vida, tanto para ellos como para su familia, en otros países distintos al de su origen o residencia; Chile no ha estado ajeno al proceso de las migraciones. (Bassa; Torres, 2015: 104)

El movimiento de los flujos migratorios contiene etapas de transición demográfica a través de la conformación de redes (Aja, 2012: 29), donde los ya inmigrados residentes reciben a los nuevos connacionales, otorgándoles una estabilidad social y laboral. La expectativa de ser recibidos en una comunidad de estas características facilita su inserción en el estado receptor. (Micolta, 2005: 72) Esta sucesión de etapas configura la estructura de las sociedades de acogidas. Las nuevas estructuras de relaciones sociales, así como el surgimiento de nuevos agentes suposicios migrantes, modificarán irremediamente los criterios normativos en virtud de los cuales se regularán dichas relaciones. (Bassa; Torres, 2015: 105)

Ante la eventual transformación de las estructuras sociales como consecuencia de la consolidación de redes de inmigrantes, en particular, cobran vital importancia las comunidades locales, donde los y las migrantes encuentran sus redes de apoyo, trabajo y mantención de su cultura de origen al interior de éstas. (Morales, 2016: 89)

¿Pero cómo vinculamos los procesos migratorios y la configuración de las comunidades de migrantes respecto a la protección de sus derechos fundamentales? ¿Existen derechos sociales de los migrantes que deben ser reconocidos? ¿Este reconocimiento permitiría en las comunidades de migrantes la vinculación con el Estado receptor dentro de un proceso intercultural?

Debemos entender que los derechos sociales forman parte de una cierta evolución histórica del estado de derecho, una forma de organización del poder político que surge luego de consolidadas las relaciones burguesas, especialmente con el surgimiento de nuevas clases sociales en el marco del proceso de industrialización. (Bassa; Viera, 2018: 9) Es decir, instituciones creadas a partir de una epistemología individualista e idealista que se suponen destinadas a satisfacer un grupo de sujetos que han sido postergados por esa misma forma de comprender el mundo. (Ibídem: 10)

Las prácticas que atacan directamente a la población migrante son el racismo y la cisión utilitarista y populista de la fuerza social. Estas implicancias son directas, ya que condicionan y limitan el acceso a oportunidades en igualdad de condiciones. (Morales, 2018: 99)

Para un efectivo reconocimiento de los derechos sociales de la población migrante, los países de destino que los reciben deben realizar procesos de integración, partiendo con el reconocimiento de su derecho a la identidad cultural como un derecho humano incorporado en los derechos económicos sociales y culturales, y el reconocimiento de una interculturalidad en el ejercicio, desarrollo

y protección de estos³². A su vez, la Convención sobre Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de la UNESCO, establece como principio rector el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales en la promoción y protección de la diversidad cultural y el respeto de la igual dignidad y respeto de todas las culturas.³³

2. El derecho a la identidad cultural.

Los procesos migratorios han estado presente a lo largo de toda la historia colonial y republicana de nuestro país, como también en el desarrollo de la construcción de identidades nacionales a finales del siglo XVIII, asumiendo una compleja posición respecto a las diversas comunidades de inmigrantes tanto desde las sociedades de origen como su incorporación en la estructura local. (Palominos, 2016: 188)

En la construcción de la identidad de un pueblo debe reconocerse el derecho a la identidad cultural como un derecho fundamental de toda sociedad, grupo de personas, etc., pues el derecho a la identidad cultural pertenece al grupo de los derechos culturales, y estos gozan de un reconocimiento claro y explícito en el sistema universal de derechos humanos (Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948), así como también en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966). Sin embargo, el significado y contenido de los derechos culturales como derechos universales adolecen hoy en día de una gran indeterminación y esto afecta el reconocimiento y configuración de uno de los principales derechos de la persona que es su derecho a la identidad cultural.

32 Artículo 1.1 Pacto de Derechos Económicos Sociales y Culturales de 16 de diciembre de 1966: “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.”

33 Artículo 3 La Convención sobre Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de la UNESCO: “Esta Convención se aplicará a las políticas y medidas que adopten las Partes en relación con la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales.”

(Del Real Alcalá, 2013: 184) La diversidad cultural que singulariza a nuestras sociedades contemporáneas ha supuesto tener que replantear algunas nociones respecto al Estado de Derecho y a la Teoría de los Derechos, dando cabida a las cuestiones de identidad. En opinión del profesor Ruiz Vieytez, la tarea principal en el ámbito de los derechos se centra en cómo proceder a una relectura eficaz de los derechos humanos como discurso universal, en un contexto caracterizado por el pluralismo cultural. Estando claro que combatir la diversidad cultural o identitaria u obviarla resulta política y socialmente inviable, se añade que lo es también jurídicamente, dado que los conflictos que puedan surgir en este sentido han de ser resueltos necesariamente por el derecho objetivo como ordenamiento jurídico y con la intervención frecuente de los derechos subjetivos. (Del Real Alcalá, 2013: 185-186)

El derecho a la identidad cultural se traduce en gran medida en un derecho a la libertad cultural de la persona, de toda persona, y no únicamente de las de una determinada cultura, particular nacionalidad o etnia. (Del Real Alcalá, 2013: 187)

3. Interculturalidad

La asimetría y discriminación social hace inviable un diálogo intercultural auténtico. Para que haya diálogo hay que visibilizar las causas del no-diálogo, el que pasa por un discurso de crítica social. De esta manera, se vuelve necesario frenar las eventuales prácticas de supuesta interculturalidad y posibilitar una reflexión teórica. Interculturalidad -en este contexto- es sinónimo de construcción de ciudadanías interculturales y de democracias multiculturales. La interculturalidad se puede entender, pues, como una oferta ética-política de democracia inclusiva de la diversidad alternativa al carácter occidentalizante de la modernización social. (Tubino, 2005: 2)

De acuerdo a la UNESCO, la interculturalidad se refiere a la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas

por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo.³⁴ Desde aquí, la asimilación de una nueva cultura es un proceso complejo, donde muchas veces debe realizarse en contextos xenofóbicos. La justificación de aquello se suele explicar desde la percepción de que los que vienen ejercen una carga sobre los sistemas de seguridad social y de salud o que vienen a ocupar los puestos de trabajo de los nacionales. (Aharonian, 2017: 83)

Los miembros de un grupo étnico comparten ciertas creencias, valores, hábitos, costumbres y normas debidos a su sustrato. Y en esa interrelación es importante determinar que estamos frente a un fenómeno distinto a la interculturalidad, pues hay relación de dependencia entre proyectos culturales, no hay reconocimiento de integridad desde la cultura dominante hacia las otras. Siguiendo a Tubino, nos encontramos en el tránsito entre el multiculturalismo y la interculturalidad. (Tubino, 2002: 5) Sobre esto, el autor peruano nos habla de interculturalismo funcional, donde se busca promover el diálogo y la tolerancia sin tocar las causas de la asimetría social y cultural hoy vigentes. A contraposición, presenta al interculturalismo crítico, que busca suprimir las causas de la asimetría social y cultural por métodos políticos que hoy no se reconocen en las estructuras políticas y sociales de nuestro país. Esto lo vemos reflejado en las escasas políticas públicas pro migrantes y en el difícil acceso de los derechos sociales por parte de esta comunidad.³⁵

4. Reconocimiento de la interculturalidad y procesos de integración en Chile

Desde el retorno a la democracia en nuestro país, se han tratado de implementar medidas que tiendan a la construcción de políticas públicas en pos del resguardo y del respeto de los derechos

34 Artículo 4.8 de la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, 20 de octubre de 2005.

35 A mayor abundamiento “Guía para Migrantes. ¿Cómo acceder a derechos sociales en Chile”

fundamentales de los y las migrantes que eligen nuestro país como su nuevo hogar. Sin embargo, esto es complejo desde el punto de vista legal dado que la anacrónica legislación migratoria de nuestro país, que data del año 1975, inserta en un Decreto Ley (resabios aun de la dictadura cívico militar) y la excesiva discrecionalidad administrativa con la que cuenta el ejecutivo en estas materias, hace que el desarrollo de las políticas públicas en Chile en esta materia, sea múltiple, descoordinada e insuficiente. (Bassa; Torres, 2015: 106) A través de la noción de política cultural, hacemos referencia a las relaciones entre las dimensiones simbólicas y políticas de las sociedades modernas. Este vínculo se manifiesta en instrumentos específicos de desarrollo público y privado del campo cultural, específicamente en la administración pública. (Palominos, 2016: 192)

La necesidad de elaborar estas políticas e instrumentalizarlas a través de la vía administrativa, responde, justamente, a la falta de una ley migratoria con enfoque de derechos humanos que reconozca la realidad de los migrantes que llegan a nuestro país y el reconocimiento y resguardo de su identidad cultural. A modo de ejemplo, se ha elaborado la Guía de Derechos Sociales, texto informativo sobre la oferta pública existente en el sistema de protección social. Los migrantes pueden acceder a ellos a través de la Ficha de Protección Social Vigente (FPS).³⁶ Otra forma que la vía administrativa contempla para este reconocimiento de derechos, son los convenios intersectoriales, que corresponden a protocolos de acuerdo, convenios de colaboración e instrucciones cuyo propósito es promocionar acciones de acogida que incentiven la integración del colectivo migrante.³⁷ Estas son conocidas como “acciones de

³⁶ Consultar en: <https://bit.ly/2ZjjSRr>

³⁷ Consultar en: <http://www.extranjeria.gob.cl/acciones-de-integracion/>

integración”, tanto en materia de salud³⁸, como educación.³⁹

5. Conclusión

El derecho a la identidad cultural solo puede compatibilizarse con un contexto heterogéneo capaz de amparar las diferencias culturales propias de una sociedad civil, la cual es multicultural, pero cuyos procesos sean interculturales.

El Estado- Nación ha sido desde sus orígenes una institución que se ha encargado de uniformar a las culturas subalternas sobre la base del modelo cultural y lingüístico de la nacionalidad hegemónica. (Tubino, 2005: 84)

Según Häberle, tanto en el plano nacional como europeo (y podemos incluir América Latina y el Caribe) la globalización, el mercado mundial sin límites ni barreras y la descentralización interna de los estados constitucionales han dado lugar a una nueva toma de conciencia acerca de la cultura como fuerza forjadora de identidad y -por ende- acerca de la libertad. El autor llega a la conclusión de que la identidad solo es posible a través de la cultura y no -por ejemplo- a través de la economía. La identidad está fundada en la cultura y vinculada a lo concreto, a la vida real de las personas. (Häberle, 2011: 39)

Identidad cultural no puede ser más que un concepto abierto y pluralista que incluya la cultura popular, el multiculturalismo y -por supuesto- el interculturalismo.

El diálogo intercultural es el intercambio equitativo, así como el diálogo entre civilizaciones, culturas y pueblos, basados en la mutua comprensión y respeto en la igual dignidad de las culturas, con la

38 Resolución Exenta. N° 1.914 de marzo de 2008 Departamento de Extranjería y Migración

39 Oficio Circular N° 6.232 de mayo 2003, Departamento de Extranjería y Migración y Oficio ORD N° 07/1008 (1531) de agosto 2005 Ministerio de Educación. Y también: Resolución Exenta N° 6.677 de noviembre 2007 Departamento de Extranjería y Migración.

condición *sine qua non* para la construcción de la cohesión social, de reconciliación entre los pueblos y de la paz entre las naciones. El derecho a la identidad cultural valoriza la cultura en el campo de los derechos, dándoles un trato significativo a las personas en su desarrollo como tal con pleno respeto a su dignidad humana.

Bibliografía:

Aja Fernández, Eliseo. *Inmigración y Democracia*. Madrid, Alianza Editorial. 2012.

Aharonian, Aram. *El progresismo en su laberinto*. Editorial Ciccus, Uruguay. 2017. pp. 83 Disponible en: <https://bit.ly/2MzRt7S>

Bassa, Jaime; Torres Fernanda. *Desafíos para el ordenamiento jurídico chileno ante el crecimiento sostenido de los flujos migratorios*. Estudios Constitucionales, año 13 N° 2, (2015) pp. 103-124. Disponible en <https://bit.ly/2TTVfcU>

Bassa, Jaime; Viera, Christian. *Derechos... Pero así no*. Communes, Viña del Mar. 2018.

Del Real Alcalá, J. Alberto. *El derecho a la identidad cultural: criterios de fundamentación*. Derechos y libertades. Número N° 29, época II (2013) pp. 183-216. Disponible en <https://bit.ly/2Pk6bBM>

Häberle, Peter. *Derechos Humanos y Globalización*. Biblioteca Jurídica Virtual, UNAM, México (2011) pp. 31-40. Disponible en: <https://bit.ly/2ZcUwJN>

Micolta, León. *Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales*. Revista Trabajo Social, Universidad Nacional de Colombia, N° 7, (2005).

Morales, Fabiola. *Inclusión y derechos en disputa. La experiencia del Movimiento de Acción Migrante (MAM)*. Racismos en Chile. La piel como marca de la inmigración. Eds. María Emilia Tijoux. Santiago, Chile pp. 83-102. (2016).

Palominos, Simón. *Racismo, inmigración y políticas culturales. La subordinación racializada de las comunidades de inmigrantes como principio de construcción de la identidad chilena*. Racismos en Chile. La piel como marca de la inmigración. Eds. María Emilia Tijoux. Santiago, Chile pp. 83-102. (2016).

Tubino, Fidel. *La interculturalidad crítica como proyecto ético-político*. Encuentro Continental de Educadores Agustinos. (Discurso inaugural) Lima, pp. 1-4. (2005) Disponible en <https://bit.ly/2KQGcUE>

Tubino, Fidel. *Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva*. Eds. Fuller, Norma, Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales el Perú, Lima, pp. 51-76 (2002) Disponible en <https://bit.ly/31VaVPV>

Tubino, Fidel. *La praxis de la interculturalidad en los Estados Nacionales*

Latinoamericanos. Cuadernos Interculturales, vol. 3 N° 5, Viña del Mar, pp.83-96 (2005) Disponible en <https://bit.ly/2CB3na1>

Normas Internacionales

Pacto de Derechos Económicos Sociales y Culturales de 16 de diciembre de 1966.

Convención sobre Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de la UNESCO 20 de octubre de 2005.

Declaración Universal de la UNESCO sobre Diversidad Cultural de 2 de noviembre de 2001.

Documentos administrativos

Resolución Exenta. N° 1.914 de Marzo de 2008 Departamento de Extranjería y Migración.

Oficio Circular N° 6.232 de Mayo 2003, Departamento de Extranjería y Migración y Oficio.

ORD N° 07/1008 (1531) de Agosto 2005 Ministerio de Educación.

Resolución Exenta N° 6.677 de Noviembre 2007 Departamento de Extranjería y Migración.



Resistencia de mujeres mapuche activistas en contra del patriarcado, capitalismo y colonialismo

*Sophia Boddenberg*⁴⁰

Cuando se habla del movimiento de resistencia del pueblo mapuche, muchas veces son roles masculinos como el weichafe o el lonko los que predominan en el discurso sobre la actividad política en el espacio de acción pública. Sin embargo, existe una variedad de prácticas de resistencia que ejercen las mujeres mapuche, tanto en la esfera pública como en el espacio privado, porque ellas viven una multidimensionalidad de opresiones debido a las fuertes estructuras de dominación que imponen capitalismo, colonialismo y (hetero) patriarcado.

*40 Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile.
Contacto: boddenbergsophia@gmail.com*

En los últimos años, ha habido varios casos emblemáticos, tales como la persecución política de la Machi Francisca Linconao, el silenciado crimen contra Macarena Valdés en medio de un conflicto medioambiental y el caso de Lorenza Cayuhan, comunera detenida que fue obligada a parir engrillada. Estos casos ponen en evidencia la violación de los derechos de las mujeres mapuche por el Estado chileno y las empresas transnacionales; y nos recuerdan las fuertes estructuras de dominación de clase, raza y género que existen hoy en día en Chile. Como todos los pueblos, el mapuche es un pueblo heterogéneo, compuesto por una diversidad de identidades, opiniones y posiciones políticas. Este ensayo se enfoca en aquel sector del pueblo mapuche que está en resistencia; es decir, que declara la lucha por la autonomía, la recuperación del territorio y la cultura ancestral. Esas exigencias y reivindicaciones las realizan mujeres y hombres del pueblo mapuche. Por largo tiempo ha sido el hombre el encargado de desarrollar la actividad política que domina el espacio de acción pública. Los lonko, por la mayor parte del tiempo, han sido hombres y hay muy pocas mujeres que han logrado asumir ese rol. Actualmente hay dirigentes mujeres, cuyos liderazgos son importantes, pero el carácter del dirigente que tiene mayor visibilidad es el del hombre mapuche. Sin embargo, las prácticas de resistencia de las mujeres mapuche no solamente están presentes en lo que se conoce hoy como esfera pública, sino también existe una variedad de prácticas de resistencia en el así llamado espacio privado que han sido más invisibilizadas aún por el “totalitarismo de la esfera pública” (Segato, 2014) que ha introducido el patriarcado moderno capitalista.

Como base de los sistemas opresores que permean la realidad de las mujeres mapuche en Chile y las mujeres indígenas en América Latina, la herencia colonial es un elemento indisociable de la formación del moderno sistema mundial capitalista y patriarcal. Tal como lo advierte Walter Mignolo: “La idea de América Latina no puede separarse de la colonialidad: el continente en su totalidad surgió como tal, en la conciencia europea, como una gran expansión

de tierra de la que había que apropiarse y un pueblo que había que evangelizar y explotar”. (Mignolo, 2007: 32)

Mignolo enuncia que América no fue “descubierta” sino “inventada” y -por lo tanto- es inseparable de la idea de la modernidad. Modernidad y colonialidad representan proyectos creados por actores europeos que permitieron la expansión imperial y la existencia de un estilo de vida europeo que funcionó como modelo del progreso de la humanidad. (Mignolo, 2007) La modernidad no es un fenómeno exclusivamente europeo, sino que es constituido “en una relación dialéctica con una alteridad no-europea que finalmente es su contenido”. (Dussel, 2001: 57) La relación dialéctica a la que se refiere Dussel, requiere de la construcción de un discurso sobre el “Otro” o la “Otra”. Carolina Huenchullán aborda la “representación del Otro” en relación al pueblo mapuche:

Es un sistema de significación que organiza un sentido, producido dentro de las relaciones de poder, y que opera a través de discursos y dispositivos de transferencia, que se conectan con un sujeto que ejerce la delegación – y supone tener el derecho de representar a Otro –, y la narración, será la forma en que este Otro es retratado. La representación del Gulumapu producida en el período de formación de la identidad nacional, comprendió un conjunto de descripciones, convenciones, símbolos y denominaciones que tuvo importantes consecuencias para el país y otras realidades latinoamericanas. (Huenchullán, 2013: 27)

El discurso de diferenciación del “Otro” o la “Otra” está estrechamente relacionado a la idea de “raza”. Mignolo destaca que la clasificación de los “bárbaros” era una clasificación racial aunque no tuviese en cuenta el color de la piel porque “la categorización racial no consiste simplemente en decir ‘eres negro o indio, por lo tanto, eres inferior’; sino en decir ‘no eres como yo, por lo tanto, eres inferior’”. (Mignolo, 2007: 42) Según Patricia Richards (2013), las ideas de raza y nación permitieron el desarrollo del multiculturalismo neoliberal en

Chile, manejado por las élites locales. A través de la construcción de la imagen del mapuche como “bárbaro” y “flojo” que “no trabaja la tierra”, el Estado-nación chileno justificó la expropiación de las tierras mapuche y su entrega a colonos europeos para una mayor “eficiencia económica”. La construcción de la idea del “mapuche terrorista” y simultáneamente la promoción de políticas multiculturales forman parte del proceso neoliberal que se caracteriza por una estrategia económica de exportación, la eliminación de barreras de comercio y la privatización de servicios sociales. Por lo tanto, se puede sostener que existe un vínculo importante entre colonialismo, nacionalismo, racismo y neoliberalismo, como dimensiones de opresión que permean las mujeres mapuche en Chile y que influyen sus prácticas de resistencia. A través de la colonización y del nacionalismo chileno se transformaron también las relaciones e identidades de género.

Uno de los aportes más importantes en este sentido es el realizado por la feminista argentina María Lugones en lo que define como “sistema de género colonial/moderno”. Al incluir el género en el análisis de la colonialidad del poder, Lugones expande el enfoque de Aníbal Quijano para entender la naturaleza y el alcance de los cambios en la estructura social que fueron impuestos por los procesos constitutivos del capitalismo eurocentrado colonial/moderno y que inferiorizaron a las mujeres colonizadas. Según ella, el sistema de género se tiene que considerar como una imposición colonial. Para entender su importancia en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y del proceso colectivo de toma de decisiones y de las economías, hay que comprender la organización social precolonial desde la cosmología y prácticas precoloniales. La autora afirma: “Es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua.” (Lugones, 2008: 93)

Rita Segato introduce el concepto del “totalitarismo de la esfera pública” que se ha profundizado por el proceso colonizador. En la mayoría de los pueblos, los hombres se han dedicado ancestralmente a las tareas de tomar contacto con otros pueblos, de parlamentar o

guerrear y -por lo tanto- los colonizadores guerrear y negociaron con los hombres. “La posición masculina ancestral, por lo tanto, se ve ahora transformada por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad”. (Segato 2014: 80) Se podría decir entonces, que el patriarcado ancestral se fusionó con el patriarcado colonial moderno. La expansión de la esfera pública y la consecuente privatización del espacio doméstico marginalizó y expropió todo lo que en él era quehacer político: “Los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas se ven dilacerados en el proceso de encapsulamiento de la domesticidad como ‘vida privada’”. (ibídem: 81) Así las mujeres se hicieron más vulnerables a la violencia masculina.

En este contexto es relevante el aporte realizado por la feminista italiana Silvia Federici en *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2010), donde articula el feminismo con el materialismo histórico, incorporando la dimensión de la racialización y colonización. La autora realiza una crítica a la noción de la “acumulación originaria” de Marx:

Si Marx examina la acumulación primitiva desde el punto de vista del proletariado asalariado de sexo masculino y el desarrollo de la producción de mercancías, yo la examino desde el punto de vista de los cambios que introduce en la posición social de las mujeres y en la producción de la fuerza de trabajo. Estas dos realidades están estrechamente conectadas en este análisis, ya que en el capitalismo la reproducción generacional de los trabajadores y la regeneración cotidiana de su capacidad de trabajo se han convertido en un ‘trabajo de mujeres’, si bien mistificado, por su condición no- asalariada, como servicio personal e incluso como recurso natural. (Federici, 2010: 23)

Federici analiza la caza de brujas europea como un ataque a la resistencia que las mujeres opusieron a la difusión de las

relaciones capitalistas y al poder que habían obtenido en función de su sexualidad, su control sobre la reproducción y su capacidad de curar. Así se construyó un “nuevo orden patriarcal” o un “patriarcado del salario” en el que los cuerpos de las mujeres, su trabajo y sus poderes sexuales y reproductivos fueron colocados bajo el control del Estado transformados en recursos económicos. (Federici, 2010) El análisis de Federici resulta de especial interés para la caracterización del capitalismo colonial moderno que fue importado por las clases dominantes a la América colonial. La autora plantea que las mujeres americanas antes de la conquista tenían sus propias organizaciones, sus esferas de actividad reconocidas socialmente y, si bien no eran iguales a los hombres, se las consideraba complementarias en cuanto a su contribución a la familia y la sociedad. Pero “todo cambió con la llegada de los españoles, éstos trajeron consigo su bagaje de creencias misóginas y reestructuraron la economía y el poder político a favor de los hombres”. (Ibídem: 305) El análisis de Federici ayuda a comprender que el capitalismo, en tanto sistema económico-social, está necesariamente vinculado con el racismo y el sexismo.

Existe una multidimensionalidad de opresiones, conformada por colonialismo, patriarcado y capitalismo, que es la causa las prácticas de resistencia de las mujeres mapuche activistas. La siguiente cita de una mujer mapuche que vive cerca de Gorbea y forma parte de un colectivo de mujeres, pone en evidencia ese entramado de violencias que vive:

Es como una malla. Varias mallas sobre la mujer mapuche. Varias rejas. Que se te caen, se van fortaleciendo. Por una parte está la violencia, la opresión, dentro de la misma familia. (...) Hay violencia dentro de las comunidades, dentro de la jerarquía que se ha permeado desde el Estado hacia las comunidades. Hay un presidente, hay un *lonko*, hay un *werkén*, hay un pastor dentro de la comunidad, hay un director del colegio. Entonces todos ejercen su propia moral, sus propias reglas y todos son hombres. Y también está toda la opresión desde el Estado que cada vez se ha agudizado más.

Un actor importante en la formación de la herida colonial es el Estado-nación chileno. Como estructura de dominación que oprime al pueblo mapuche, el Estado-nación chileno se puede interpretar como una representación de la colonialidad del poder, haciendo referencia a Aníbal Quijano (2000). Es importante entender la importancia del Estado en los discursos de las mujeres, dado que el Estado chileno ejerce opresión no solamente como idea o estructura a través del poder simbólico, sino también, como institución a través de políticas que priorizan el desarrollo económico neoliberal; violando los derechos del pueblo mapuche y causando, por ejemplo, la destrucción de la naturaleza y la criminalización de los mapuche como “terroristas”.

Hablar de la violencia que viven las mujeres mapuche al interior de sus familias y comunidades es un proceso difícil. Como señala también Painemal (2016), esa violencia está ligada a la dominación sociocultural por el Estado chileno y también a los problemas económicos causados por situaciones de pobreza y migración. Una causa de que sea poco visible la violencia es que por mucho tiempo la violencia hacia la mujer en Chile se ha visto como un problema privado. Una mujer mapuche activista de Temuco señaló que un elemento importante de su práctica de resistencia es sacar los temas como la violencia y la sexualidad del espacio privado al espacio público: “Hay un discurso en lo público y un discurso en lo íntimo. Es algo que hemos trabajado hartito con las chiquillas mapuche. Que lo mapuche ve eso, esto íntimo es solo íntimo, entonces no sale de la casa. (...) Y esa es una ganancia del feminismo, de cómo lo íntimo también está relacionado con lo personal y lo público.”

La violencia hacia las mujeres mapuche forma parte de la herencia colonial, del patriarcado y también del capitalismo neoliberal. El capitalismo es una dimensión de opresión importante que afecta a las mujeres mapuche, porque está vinculado a la amenaza territorial por el extractivismo, la destrucción de la naturaleza, la privatización de las semillas a través de empresas transnacionales, y también a

prácticas sociales relacionadas al capitalismo como el individualismo, la competencia y el consumismo.

Con la construcción de la imagen de los mapuche como “terroristas”, el Estado chileno legitima el desarrollo económico capitalista neoliberal, criminalizando las demandas territoriales legítimas del pueblo mapuche, que están relacionadas a la preservación de la naturaleza, la biodiversidad y su cosmovisión. La opresión que ejerce el sistema económico hacia las mujeres mapuche, se expresa a nivel transnacional, nacional y local. Una mujer mapuche que trabaja con otras mujeres en la recuperación de las semillas locales en Tirúa, identificó a la empresa forestal como principal actor en la región que ejerce opresión hacia las mujeres: “La forestal, el monocultivo forestal. Ese es el enemigo acá. No cualquier monocultivo, pero acá el pino y el euca. (...) La huerta es donde más resistencia se da. Hay gente que te dice ¿qué tiene que ver la huerta con la forestal? – Mucho. Porque la forestal me seca el agua y sin agua no tengo huerta. Y al desaparecer la huerta, desaparecen los saberes”.

Las empresas forestales se pueden interpretar como una expresión del capitalismo global como dimensión de opresión que actúa en distintos niveles, amenazando la soberanía alimentaria, los saberes medicinales y las prácticas culturales de las mujeres mapuche. A causa de las plantaciones de monocultivo, en muchas regiones se han secado aguas subterráneas, se ha perdido bosque nativo y finalmente se ha perdido la biodiversidad. Eso afecta tanto las prácticas culturales y espirituales como la soberanía alimentaria de las comunidades mapuche alrededor. La naturaleza es un elemento muy importante en la cosmovisión mapuche y si está siendo destruida, eso afecta diferentes dimensiones de su vida.

El aspecto más importante para las mujeres mapuche activistas es el territorio. Es importante señalar que el territorio o la tierra es un elemento indisoluble de la identidad mapuche. *Mapuche* significa en castellano “gente de la tierra”. Como muchos pueblos indígenas de América Latina, el pueblo mapuche conceptualiza la tierra como una madre: *Ñuke Mapu* – Madre Tierra. La *Ñuke Mapu* no representa solamente la tierra geológica o el planeta Tierra, sino que se trata de un concepto más amplio con un sentido más profundo.

En diferencia al racionalismo europeo y al positivismo que han creado una dicotomía entre la naturaleza y la cultura, la *Ñuke Mapu* se entiende como un todo que abarca los seres humanos en su relación de reciprocidad con la naturaleza. Por eso, la *Ñuke Mapu* también es la base de la espiritualidad mapuche. La lucha de las mujeres mapuche está intrínsecamente relacionada a la lucha del pueblo mapuche por el territorio. Una mujer mapuche activista dijo:

Hay que entender que si hay un lugar donde hay una lucha indígena, sobre todo en el pueblo mapuche, se va a ver que en realidad, las mujeres están luchando para que hombres y mujeres seamos libres y podamos habitar un territorio que sea mucho más que donde estamos ahora porque si hablamos de *Wallmapu*, es un territorio que está militarizado y que está constantemente vigilado. (E5)

Lo que representa este discurso es la solidaridad de las mujeres con el propio pueblo, su relación con el territorio que es algo muy importante en las prácticas de resistencia de las mujeres mapuche. Esta experiencia la comparten las mujeres mapuche con otros movimientos de mujeres indígenas en América Latina.

La defensa de la *Ñuke Mapu* también tiene una dimensión cultural; es decir que no se trata solamente de la recuperación del territorio tangible, sino también de la recuperación de la cultura, lo que algunas mujeres mapuche llaman el “territorio invisible”. Por lo tanto, las prácticas culturales de las mujeres mapuche, como el tejido, la medicina tradicional y la cocina, también forman parte de su resistencia. Son prácticas que han sido borradas en el proceso colonizador y en la expansión del modelo neoliberal porque no aportan al desarrollo económico capitalista que está basado en el consumo. La única existencia “legítima” de la cultura mapuche en el multiculturalismo neoliberal es su mercantilización, convertirla en un

producto, una marca. (Richards, 2013) Por eso, la recuperación de las prácticas culturales es una forma de resistencia de las mujeres mapuche al capitalismo neoliberal. Esa resistencia se ejerce en el espacio doméstico. La referencia a la recuperación de saberes representa la resistencia en contra de la “colonialidad del saber”, impuesta por el capitalismo moderno, que corresponde a una estructura lógica del dominio colonial, a una dimensión cognitiva y simbólica y una expropiación epistémica. (Mignolo 2007, Quijano 2000)

Otro aspecto relevante para analizar las prácticas de resistencia de las mujeres mapuche activistas es su identidad como subjetividad política. Tanto el “ser mujer” como el “ser mapuche” tienen que ver con la construcción de identidad a nivel cultural, social y político. Si hablamos de la identidad mapuche como identidad política, podríamos decir que es una decisión querer ser mapuche, tal como lo explicó esta mujer mapuche activista:

Desde mi punto de vista ser mapuche es primero que todo reconocerse como mapuche, querer serlo, de la forma en la que uno esté parado, y un poco quizás puede ser ver que hay una lucha. Ver que igual somos un pueblo, que estamos siendo constantemente tratados con inferioridad, que se nos busca también quizás minimizar, o desaparecer, aunque no físicamente, pero se nos niega. Entonces ser mapuche es ir en contra de eso.

Lo que representa este discurso es la construcción de la identidad mapuche como una resistencia a la negación de esa identidad. Esa negación ha sido ejercida principalmente por el Estado chileno, que ha tratado de homogeneizar la sociedad chilena a través de políticas de “chilenización”. El intento de eliminar la cultura e identidad mapuche fue uno de los elementos que permitieron la usurpación de las tierras y la implementación del neoliberalismo durante la dictadura de Pinochet.

Sin embargo, existen también posturas más esencialistas respecto a la identidad mapuche que la entienden como algo más

“puro”. Para muchas mujeres, la identidad mapuche está relacionada a la tierra, como se representa en la siguiente cita: “Si no tienes tierra, no puedes ser mapuche“. Para muchas mujeres esta postura se relaciona con el significado de “mapuche”, que quiere decir “gente de la tierra”. Existen contradicciones respecto a esa perspectiva porque muchos mapuche han vivido una vida de desarraigo, una negación de la identidad por parte de sus padres y una pérdida del idioma porque tenían que emigrar forzosamente a la ciudad; muchos perdieron el vínculo con sus orígenes.

Existe también una posición más constructivista respecto a la identidad mapuche en los discursos de las mujeres entrevistadas. Esta posición representa el concepto *chamपुरria*. Así se expresó una mujer mapuche que pertenece a un colectivo feminista en Santiago: “Tenemos sangre indígena y tenemos sangre también de obreros y obreras y tenemos sangre de gente trabajadora, tenemos sangre de campesinos y campesinas. Somos *chamपुरria* y eso significa ser *chamपुरria*, significa estar cruzado por diferentes identidades, diferentes cuerpos que han sido oprimidos durante nuestra historia.” El concepto *chamपुरria* está relacionado también al desarraigo y busca visibilizar la experiencia de haber crecido con una negación de la identidad mapuche por el entorno.

Muchas mujeres mapuche activistas sienten un rechazo hacia el feminismo. Una de las razones es el racismo de aquellas mujeres feministas que lo consideran una lucha exclusivamente contra el patriarcado, invisibilizando las diferencias entre las mujeres por clase y raza/etnia. Así lo vivió una mujer mapuche activista que es dirigente política: “He tenido tan malas experiencias con las feministas en los encuentros, ese es el punto. Pésimas experiencias. De diez, nueve han sido racistas.” El racismo consiste en una victimización y subvaloración de las mujeres mapuche como las “Otras” por parte de mujeres chilenas. La misma mujer dijo: “A veces se manifiesta cuando preguntan, ‘¿oh tú estudiaste?’, como si las mujeres mapuche no pudiéramos estudiar, si no pudiéramos aprender otro idioma, te ven en esa categoría de manera subordinada a ella. Y si te pones firme, inmediatamente te dicen, ‘ah, eres la complicada, la conflictiva’”.

Se puede interpretar que el rechazo hacia el feminismo está

relacionado a un esencialismo identitario porque algunas mujeres mapuche consideran que el feminismo no es compatible con su identidad mapuche. Una de las mujeres mapuche que se considera feminista, lo explicó de la siguiente manera:

Dentro de ese despertar, de asumirse como mapuche y asumir ese rol, esa carga, es sumarle otra palabra, que igual tiene una carga. Entonces yo siento que hay cierto rechazo porque muchas mujeres fueron rechazadas por ser mapuche, después por ser mujeres y ahora que se asuman como feministas, piensan, ‘chuta, otra cosa que tengo que explicar. Dentro de mi identidad.’ Entonces es por un tema de comodidad. Más que rechazo es eso, es comodidad. No explicarlo. A querer evadir más críticas. Es comodidad y querer descansar un poco de todo este cuestionamiento del otro. O de las otras.

Aquí se expresa un dilema identitario porque la construcción de la identidad mapuche se basa muchas veces en un rechazo hacia todo lo “no-mapuche”, es decir hacia lo que viene de occidente y de la sociedad chilena dominante porque se considera como una amenaza.

El pueblo mapuche, como todos los pueblos, es un pueblo heterogéneo y las posiciones de las mujeres mapuche activistas también son heterogéneas. Algunas rechazan el feminismo, pero hay otras que sí se consideran feministas y otras que trabajan con mujeres mapuche sin llamarlo feminismo. Su práctica no consiste en “copiar un discurso occidental”, sino en revindicar prácticas solidarias entre mujeres propias de la cultura mapuche para fortalecerse entre ellas.

El concepto *Yáfoluwaiñ inchiñ pu zomo gen* que significa en castellano “Fortalezcámonos entre nosotras” surgió de una entrevista con una mujer que es miembro de un colectivo de mujeres con el mismo nombre y apunta hacia la construcción de un concepto propio de las mujeres mapuche que no tiene que llamarse necesariamente

“feminismo”. Contrario al discurso que destaca la “emergencia de un feminismo indígena”, este concepto apunta hacia el hecho que en la práctica siempre ha existido, pero no se ha hecho visible su larga trayectoria, como explicó la entrevistada:

El feminismo es una contra-respuesta. Es una contra-respuesta a un modelo, a situaciones de dominación. Por eso yo creo en el feminismo mapuche y me siento como tal porque yo lo estoy contra-responiendo. Si tuviéramos una sociedad que fuera respetuosa, no me asumiría como feminista. Si todo estuviera bien, si tuviera poder de participación, de decisión, si tuviera territorio, no sé si me asumiría como tal. Pero como no estoy en esa situación, el feminismo para mi es eso. Es esa contra-respuesta.

En este discurso se demuestra que el feminismo no se tiene que entender como un discurso occidental, sino que se puede entender también como una práctica histórica que ha existido hace mucho tiempo en la cultura mapuche para oponerse a las opresiones patriarcales que han vivido. La misma entrevistada incluso conceptualizó el feminismo como una herencia:

Es heredado. Porque mi madre igual es feminista, aunque no lo diga. Mi abuela fue feminista aunque no lo diga. (...) El papá de ellas, la casó con el hijo de un *lonko*, el *mafún*, que eran acuerdos de matrimonio, uniones territoriales, alianzas a través de un matrimonio. Pero resulta que esta ancestra mía no quiso casarse, la obligaron a casarse. Entonces ella se casó y después huyó. Y llegó a la casa de su padre. Y ese padre la amarró y cuando llegaron a buscarla la entregó amarrada. Entonces esa escena la vio mi ancestra, sería mi tía y mi tatatarabuela. Y esa situación la vio y ellas escaparon de Quemuil. Escaparon y se vinieron caminando hasta que llegaron

a Molco. Y allí se quedaron. Estuvieron y eligieron a sus compañeros de vida. Siento que de ahí nosotras venimos como feministas. Hubo desobediencia, hubo una contra-respuesta, y hubo solidaridad de mujeres. Porque ambas hermanas se fugaron y llegaron acá. Y tomaron el control de su propia cuerpa, de su propia vida, de lo que querían ser a futuro. Entonces siento que ese feminismo mapuche viene desde ahí.

Para esta mujer, feminismo significa entonces oponerse a la opresión patriarcal, lo que es una práctica propia de las mujeres mapuche, no algo impuesto desde afuera. La solidaridad entre mujeres es un elemento importante en las prácticas de resistencia de las mujeres mapuche. Es tanto una resistencia contra el patriarcado, como el capitalismo y el colonialismo, que han fortalecido la competencia entre mujeres, el individualismo y la ruptura del tejido social.

Lo que están haciendo las mujeres mapuche entonces es restituir las prácticas ancestrales que valoraban a la mujer y a la femineidad porque “los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas se ven dilacerados en el proceso de encapsulamiento de la domesticidad como ‘vida privada’”. (Segato, 2014: 81) Podríamos decir que las mujeres mapuche están recuperando sus espacios y poderes que antes de la colonización les correspondían.

Cuando hablamos de las relaciones de género en la cultura mapuche, resulta inevitable tematizar los conceptos de complementariedad, reciprocidad y dualidad. Para algunas mujeres, es una relación armónica entre hombres y mujeres en la cultura mapuche. Sin embargo, si esos conceptos se entienden como estructuras existentes en la realidad, pueden invisibilizar relaciones de opresión y situaciones de violencia que viven actualmente las mujeres mapuche. Para muchas mujeres mapuche, la complementariedad no es solamente algo entre hombre y mujer, sino que es un concepto más amplio, un proceso interno o un ideal a seguir. El siguiente discurso

representa esa percepción:

Está presente en la cosmovisión. Cuando se hacen las ceremonias, siempre está el hombre y la mujer. Los ancianos y los jóvenes. Es una dualidad no solamente entre hombre y mujer, sino es una dualidad mucho más amplia. Dualidad entre hombre y hombre, entre mujeres, entre mujer y naturaleza, entre hombre y naturaleza. No es una dualidad como desde el punto de vista occidental. Sino es más amplia, más fluida. Yo en vez del feminismo, yo evoco por la complementariedad. Que a lo mejor no existe. Pero lo tomo como un ideal a seguir.

La complementariedad, la dualidad y la reciprocidad se pueden entender entonces como ideales de sociedad, siempre pensando en una complementariedad más amplia, por ejemplo entre seres humanos y naturaleza, entre personas y también como un equilibrio espiritual interior.

A modo de conclusión, es importante señalar que este ensayo no pretende presentar resultados representativos, sino que se entiende como un pequeño aporte a la construcción de subjetividades políticas de resistencia de las mujeres mapuche activistas en contra de las múltiples formas de opresión que las permean. Se entiende como un diálogo intercultural o una conversación-en-proceso entre mujeres como sujetas para desarrollar nuevos imaginarios políticos, que puedan enfrentar las múltiples formas de opresión que permean las vidas de las mujeres. Los discursos de las mujeres mapuche activistas y sus representaciones son formas poderosas de resistencia y transformación, nos invitan a repensar las relaciones de poder. Sin embargo, existen varias tensiones en la construcción de su subjetividad política.

Una de esas tensiones consiste en buscar respuestas al (hetero)

patriarcado colonial capitalista, sin idealizar el pasado pre-colonial o legitimizar estructuras de poder basados en la diferenciación del sexo biológico. Una segunda tensión está relacionada al hecho que el discurso que constituye a las mujeres mapuche como defensoras de la tierra y transmisoras de la cultura también puede convertirse en un esencialismo que carga a la mujer con mucha responsabilidad, mientras releva al hombre de aquella.

La identidad mapuche es la base del activismo de las mujeres y abarca una dimensión territorial y también una dimensión espiritual. Es importante señalar que la priorización de la demanda territorial en el movimiento de resistencia del pueblo mapuche muchas veces conlleva un esencialismo de la identidad mapuche, que parte de una concepción de una cultura idílica, homogénea e incuestionable. Este fenómeno está relacionado a lo que Spivak llama “la búsqueda esencialista de los orígenes perdidos” de las mujeres subalternas. Pero en algunos casos, también se puede interpretar como un “esencialismo estratégico”, es decir una politización de la identidad como resistencia a la historia colonial de violencia, discriminación y negación de la identidad mapuche.

La identidad mapuche de las mujeres se construye como una identidad-en-diferencia, poniendo énfasis en la diferencia de los grupos dominantes. La tercera tensión en la construcción de la subjetividad política de resistencia de las mujeres mapuche activistas consiste entonces en construir identidades políticas desde la diversidad y la diferencia, encontrando un equilibrio entre la solidaridad con el propio pueblo, la reivindicación de la cultura, de la cosmovisión y el cuestionamiento de las estructuras de poder existentes.

Algunas mujeres mapuche activistas ocupan el feminismo como herramienta para enfrentar el (hetero) patriarcado moderno, otras prefieren referirse a sus propios conceptos. La construcción de un concepto propio de las mujeres mapuche, que no se llame feminismo, lo que es representado por el concepto *Yafíluwaiñ inchiñ pu zomo gen* - Fortalezcámonos entre mujeres, es un elemento importante en la construcción de las subjetividades de resistencia, porque es la base de una epistemología propia de las mujeres mapuche. *Yafíluwaiñ inchiñ pu zomo gen* se refiere a una práctica ancestral de solidaridad

entre mujeres mapuche, de valorar la femineidad y de oponerse a la opresión patriarcal.

La cuarta tensión que enfrentan las mujeres mapuche activistas consiste en generar propuestas para la liberación de la mujer y a la vez mantener la armonía respecto a las propias comunidades. Por una parte, deben lograr conjugar los objetivos del movimiento mapuche, planteando propuestas que no se basan en la modernidad occidental y que no persigan un progreso identificado con la economía capitalista; la explotación indiscriminada de las personas, los recursos naturales, y al mismo tiempo levantar demandas para mejorar su condición como mujeres sin generar rupturas o tensiones con sus comunidades.

La experiencia de resistencia de las mujeres mapuche activistas que se oponen a múltiples formas de opresión es una oportunidad para reflexionar sobre la forma en la estamos pensando el poder, la dominación, la política y la transformación de la sociedad. Sus discursos significan un gran aporte a la construcción de nuevas estrategias de resistencia e imaginarios políticos, tanto para el movimiento mapuche como para el movimiento feminista, visibilizando las intersecciones entre patriarcado, capitalismo y colonialismo.

Bibliografía

Cumes, Aura. (2014): *Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas*. En: *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz-Popayán. Editorial Universidad del Cauca: 75-90.

Dussel, Enrique (2001): *Eurocentrismo y modernidad*. En: Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Federici, Silvia (2010): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y la acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Huenchullán, Carolina (2015): *Colonialidad, Resistencia e Identidades Indígenas desde la ciudad*. En Boitano, Angela y Ramm, Alejandra (comp.), *Rupturas e Identidades, Cuestionando la Nación y la Academia desde la etnia y el género*. PP. 29-44. Valparaíso: RiL editores.

Lugones, María (2008): *Colonialidad y género*. Revista Tabula Rasa, núm. 9, pp. 73-101. Bogotá.

Mignolo, Walter (2007): *El pensamiento decolonial: desprendimiento y*

apertura. Un manifiesto. En: Castro-Gomez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.

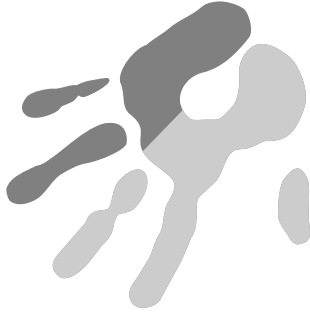
Painemal, Millaray (2016): *Construyendo herramientas descolonizadas: Prevención de violencia con mujeres mapuche.* En: Painemal, Millaray y Álvarez, Andrea (comp). *Mujeres y pueblos originarios. Luchas y resistencias hacia la descolonización.* Santiago de Chile: Pehuén.

Quijano, Aníbal (2000): *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina.* En: Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Richards, Patricia (2013): *Race and the Chilean miracle: neoliberalism, democracy, and indigenous rights.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Segato, Rita Laura (2014): *Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización y la vida de las mujeres.* En: *Téjiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.* Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz-Popayán. Editorial Universidad del Cauca.

Spivak, Gayatri (1987): *In other Worlds: Essays in cultural politics.* Nueva York: Methuen.



Interculturalidad en Chile: desafíos para una filosofía política contemporánea⁴¹

Lorena Zuchel Lovera⁴²

En el presente capítulo se quiere mostrar que la interculturalidad debe ser hoy un desafío para la filosofía, un objeto. Para comprender esto, se mostrará la urgencia de leer los fenómenos actuales, como las migraciones o las resistencias de los pueblo originarios, de manera crítica; lo que nos llevará a plantear una definición de filosofía que no busca sólo conocer la realidad histórica, sino comprometerse con ella.

41 Este escrito se enmarca dentro del proyecto de investigación Fondecyt de iniciación n° 11160332, patrocinado por Conicyt, del Gobierno de Chile.

*42 Universidad Técnica Federico Santa María, Valparaíso, Chile.
Contacto: lorena.zuchel@usm.cl*

Este libro ha querido ir mostrando diversas situaciones en las que la interculturalidad se hace parte. Ya sea para reafirmar su necesidad o para mostrar que, aunque se ocupe el término en variadas ocasiones, estamos aún lejos de acercarnos al reconocimiento de la diversidad, desde una perspectiva que no simplemente integre, sino que valore como a sí misma. Las razones las comienza mostrando Raúl Fornet-Betancourt en su texto: el rechazo al pobre. No a cualquier extranjero, sino al otro que nos atemoriza y al que muchas veces odiamos porque representa aquello a lo que no nos queremos aproximar, al que no nos queremos parecer, lo que no queremos ser. Como escriben Emilia Tijoux y María Gabriela Córdoba: “la inmigración deviene pura palabra no sujeta a su propio sentido, pues no contiene a todos los inmigrantes y señala únicamente a quienes ha armado para odiar, criticar y evaluar constantemente en razón de una ‘raza’, clase, color y sexo, que deja ver una ‘otredad’ negada”. (2015: 8)

Desde aquí, creemos que no cualquier diálogo ni cualquier sufijo es adecuado para confrontar los problemas, aunque sí para “resolverlos”, en el sentido de hacerlos desaparecer o más bien homogenizar los espacios -si esto se quisiera-. Una forma de confrontarlos ofrecida desde lugares periféricos, principalmente desde movimientos indígenas y afroamericanos, en las últimas décadas, ha sido desde propuestas interculturales. Estas propuestas se han caracterizado por ser teorías que promueven el reconocimiento no totalizador de las diversidades existentes, una lucha por una justa convivencia entre los pueblos; mas hoy, sus términos y categorías han sido apropiados por el discurso-que-resuelve y apremia que caracteriza nuestros tiempos; y entonces, los escuchamos y leemos, pero vaciados de significado.

En un texto escrito por Charles Hale y Rosamel Millamán: “Agencia Cultural y Lucha Política en la Era del Indio Permitido” (2005), estos ocupan un término que rescatan de Silvia Rivera

Cusicanqui para referirse precisamente a la permisión de cierto tipo de diversidad; nos referimos al concepto de “indio permitido”. Este término, cómo Hale comenta, fue expresado con “frustración y desesperación” en un taller sobre derechos culturales y democratización en América Latina, en el que la activista boliviana exponía: “Tenemos que encontrar, dijo Rivera, un método para describir cómo los gobiernos utilizan los derechos culturales para dividir y neutralizar a los movimientos indígenas”. (Hale, 2004: 4) No es novedad que la palabra indio tenga una serie de connotaciones despectivas, varios trabajos sobre estereotipos resaltan frases como “hacer el indio” (Nikleva, 2012: 997) o “no seas indio” (Cojtí, 2007: 35), y Hale tampoco niega esa dificultad; sin embargo, precisamente por eso es que retoma las palabras airadas de Rivera Cusicanqui para levantar una categoría incómoda. Pues claro, si decir indio parece ser la mayor de las veces un adjetivo negativo, ¿cómo se permite lo negativo? Esta aporía representa de buena manera lo que pasa; y lo que pasa -insisten- es que al fin de cuentas sólo se permite la adhesión de algunos “indios”, y de un cierto modo, de manera que no se llegue a modificar, a hacer daño, el escenario beneficioso de los pocos de siempre:

El riesgo para los movimientos indígenas que se ubican dentro de los parámetros preestablecidos de estas políticas, es que los beneficios se dirigen a un grupo minoritario de actores indígenas y provoca la exclusión de los demás; es más: esas políticas transmiten un mensaje implícito de que está bien que los indígenas gocen de ciertos derechos, siempre y cuando dejen de exigir los demás. (Hale, 2004: 5)

En este mismo texto, Hale rescata que el lenguaje juega un papel central en las reglas del reconocimiento de la racionalidad contemporánea que caracteriza nuestros gobiernos (neoliberales, tecnocientíficos); pues, hay una serie de categorías que el “indio permitido” asume; porque de otra manera... no cabe, no juega, se excluye, no se permite. Hay un otro, entonces, que no participa,

y que es efectivamente un “otro”, abandonado en la pobreza y en la exclusión social. Dice: “Los que ocupan la categoría del ‘indio permitido’ tienen que demostrar constantemente que están por encima de estas características culturales ‘racializadas’ de los ‘otros’, y al insistir de esta manera, apoyan y refuerzan la división”. (Íbidem)

Los hospitales y las escuelas interculturales en Chile -la mejor de las noticias sobre interculturalidad en mi país- son buenos ejemplos de lo que se dice; pues sólo las encontramos en esas zonas periféricas donde conviven los “otros” y no molestan; solo se programan con quienes son capaces de gobernar estos microespacios con las reglas que convienen a los mismos de siempre y no molestan. Más en nada cambian los programas de estudios de profesores y médicos en Chile.

Con esto, es preciso decir que así como hay una insistencia hoy en diversas políticas de inclusión, mal llamadas interculturales, también hay voces críticas que insisten en esa posición como falsas voluntades. Pues más que reconocimiento por el “otro”, delatan que ha habido una intensificación de la promoción de una identidad esencializada que no corresponde a la complejidad de realidad que identifica a cualquier comunidad; y aún más, que esta ha traído división y sometimiento.

En el libro de Silvia Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, la autora muestra la posibilidad de un método intercultural que quiera poner énfasis en el movimiento. Quizá movimiento sea una palabra que le describe bien. A ella y a su trabajo. Pero sobre todo a la posición que desenmascara identidades estereotipadas sobre lo que serían y no serían los indios. Pues, en efecto, no sólo intenta visibilizar la vulnerable posición de la región, como muestra de una idea de desarrollo que ella prefiere llamar miserabilismo; sino también los presenta como identidades abiertas en una praxis en permanente proceso de dislocación-posición. Para esto utiliza imágenes -siendo incluso en otros momentos más proclive a los trabajos audiovisuales- con tal de exponer tanto “caminar” sobre contradicciones, revolcando el tiempo con las armas de lo paradójico,

y también de lo olvidado (Rivera Cusicanqui, 2015: 30). Silvia, con la exposición de pequeños relatos y fragmentos de la historia boliviana, revela los procesos de nacionalización de lo boliviano y de su historia, incluyendo narraciones de la construcción de un ciudadano homogéneo que “ha sido ‘liberado’ por la revolución, y el Álbum lo transforma en ornamento de una nueva cultura hegemónica que lo somete a los supuestos conductores de este gran hecho colectivo”. (Ibídem: 128)

Se refiere entonces a lo que antes ya habíamos esbozado como “indio permitido”, personaje creado por y para un sistema de dominación. Un indio certificado –agrega en otro momento–, entonces, neutralizado. (Rivera Cusicanqui, 2015: 58) Este indio ahora es refrendado en otras latitudes del planeta a través de lo que el neoliberalismo haya aprehendido de la interculturalidad; de sus conceptos y sus efectos. A esta nueva localización de la interculturalidad otros pensadores han preferido llamar “interculturalidad funcional”; esto es: un uso de ciertas ideas para la propia conveniencia discursiva y totalizadora; con tal de asumir discursos, imágenes y conceptos de un lado y de otro, sin importar de quién y de dónde, con tal de cumplir sus objetivos, a esto llama, Rivera Cusicanqui, travestismo de las élites.

Interculturalidad funcional es para el filósofo peruano Fidel Tubino una actitud “neo-liberal” que intenta destacar ciertas cualidades de los “otros”, con tal de garantizar la estabilidad de la praxis vigente. (Tubino (a): 5) Se trataría de una asimilación de ciertos rasgos culturales en beneficio de la cultura dominante, que él llama “cultura diurna”. (Tubino (b): 15) Diurna, porque funciona a plena luz del día, a través de las funciones públicas, administración de justicia, de la salud y de la educación, entre otras; en contraposición de las “culturas nocturnas” (en plural), que no se ven, que parecen no existir, porque en el fondo están rechazadas y no son oficializadas. Esta dinámica que es relatada por Tubino como un aspecto oscuro o invisible de ciertas culturas muestran también lo que la interculturalidad funcional tiende a esconder: la pobreza estructural que los mantiene en la subalternidad. Para Tubino, como para la ecuatoriana Catherine Walsh, este es el principal problema de

la interculturalidad funcional, pues básicamente se ha esbozado para no cambiar las estructuras post coloniales vigentes (Tubino a: 6); y sin redistribución no hay reconocimiento.

Desde aquí es que parece urgente recuperar una interculturalidad que se teje desde una praxis inmanente, que en la cotidianidad pueda avanzar en la denuncia de aquellos procesos de sometimiento que formulan realidades históricas.

El propio Ellacuría destacó en un artículo de 1985 que las funciones de la filosofía debieran ser la crítica y la creación, para que la liberación (como una tercera función) se dé por añadidura; y esa creación a la que se refería, bien la explica González con el término mayéutica, como una labor no de quien saca a la luz (uso muy común, sobre todo pensando en la labor docente tradicional), sino como aquella tarea de quien ayuda a dar-a-luz a otras personas. No se trata entonces de cualquier acto creativo, tampoco de uno inútil, sino precisamente de aquel que va, con atención, acompañando, la difícil tarea de vivir. Por otro lado, y muy de la mano con lo anterior, con crítica se refería a aquella capacidad que se enfrenta a las ideologizaciones. Esto es, que se dedica a desvelar a aquellas ideologías que expresan visiones de la realidad no manifiestas, sino escondidas y deformadas, pero “con apariencia de verdad, en razón de intereses que resultan de la conformación de clases o grupos sociales y/o étnicos, políticos, religiosos, etc.” (Ellacuría et. al., 1994: 84) La cuestión es que estas ideologizaciones sobrepasan a las ideologías; pues, se trata de sistemas injustos o anticuados que requieren mantenerse y por tanto mantener la inercia que los posibilita, de ahí que se naturalizan de modo que no resulte evidente tener que prescindir de ellos. La crítica como función filosófica que Ellacuría deseaba era precisamente hacia aquellas ideologías que presentan, como bien dice González –cito: “el dominio de la opresión violenta y de la muerte [...] como un sistema de libertad y de democracia”. (González, 1990)

“A diferencia de otros modos de saber, la filosofía, en particular, se caracteriza por tener una inicial indefinición” (Ellacuría, 1990 17) -partía diciendo Ignacio Ellacuría en un texto titulado ‘El objeto de la filosofía’, del año 1981-. Por cierto, la filosofía –nos decía- a diferencia de la ciencia, no quiere identificar un objeto para poseerlo, pues en el acto se vuelve objeto “latente y fugitivo” –efímero, rescataba de un texto de Zubiri del año 33-. (Ellacuría, 2007, 379) “Una pasión inútil”. Pero no, pues aunque al fin de un recorrido nos diéramos cuenta de que aún no hemos acabado, y que esto es pues un imposible, eso –cito-: “su propio fracaso, diría de la realidad mucho más de lo que otros éxitos pretenden decir”. La cuestión es que se deje abierta la posibilidad a “teorías y prácticas distintas”. Pero, entonces ¿qué hacemos? ¿Cómo se puede hablar de liberación o de transformación desde una definición semejante? ¿Cómo se puede hablar de migraciones o interculturalidad como desafíos para una filosofía política contemporánea?

La aceptación de lo fugitivo, nos invita a una apasionante labor que no tan sólo pone en contraste conceptos y teorías, sino también experiencias y biografías, llamadas también a la creación y a la criticidad; criticidad ya no solo académica, sino involucradas en la realidad. Desde aquí, se puede proponer a la disposición como momento central de la interculturalidad. Esto es, tomar una posición ética “a favor de la convivencia con las diferencias”. (González de Prada, 2017: 93)

Como propone Victoria González de Prada, hay que cultivar esa disposición a aprender a pensar de nuevo; es decir, empezar por reconocer nuestro analfabetismo intercultural y volver a la escuela, por decirlo así, para aprender a leer el mundo y nuestra propia historia desde los distintos alfabetos que nos ofrecen la diversidad de las culturas.

Se trata entonces de una filosofía política que no se dedique a hacer carrera de la comprensión y memorización de los mecanismos de la polis, sino, cuan mayéutica ellacuriana, a una tarea de desideologización y de disposición a acoger la prácticas cotidianas

de todos y todas quienes vitalizamos la realidad histórica. Para esto, la filosofía tiene que empezar a pensar no en los problemas que ella tiene en su historia, sino en los problemas que atañan a la gente, sólo así, como ansiaba el filósofo Ignacio Ellacuría, podremos comprender la verdad, desde el lugar que da verdad.

Situar la labor filosófica en uno u otro lugar determinará por cierto la filosofía que haremos, y entonces, situarla en un acontecer histórico como el que padecen los inmigrantes, los refugiados, los desplazados, las culturas invisibilizadas, hará de la filosofía –como decía Ellacuría– una que haga hincapié en la aparición de la dialéctica en el plano teórico y de la praxis revolucionaria en el plano de la acción. No obstante, parafraseando al mismo filósofo de un texto que escribiera sobre la universidad, podríamos decir que “si la revolución no pasa por la filosofía, la filosofía debe pasar por la revolución” (Ellacuría, 1980). Quizá solo así podríamos encontrar redundante hablar de filosofía de la liberación; quizá solo así podríamos buscar sin el afán de alcanzar apresuradamente las metas, que hoy nos llevan más que al fondo de los problemas, a las metodologías que nos permitan ganar concursos de investigación y ascender en las carreras académicas.

Bibliografía

Di Castro, Elisabetta (2012): *Migración internacional y derechos fundamentales*. En Arbor, Vol. 188, n° 755, pp. 503-511.

Ellacuría, Ignacio (1972): *Filosofía y política*, ECA, n°. 284, p. 377.

Ellacuría, Ignacio (1981) *El objeto de la filosofía*, Archivo Ellacuría, p.22.
D <https://bit.ly/2zhWNE8>

Ellacuría, Ignacio (1990): *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid: Trotta y Fundación Zubiri.

Ellacuría, Sobrino, Cardenal (1994): *Ignacio Ellacuría, el hombre, el pensador y el cristiano*. Bilbao: EGA.

González de Prada (2017): Garros, María Cristina y Martínez, María Celeste. Disponible en: <https://bit.ly/2KRrQ05>

González, Antonio (1990): *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría*. Disponible en: <https://bit.ly/2ZbMfWB>

Hale, C. (2004): *El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del ‘indio permitido’ I Ponencia para la conferencia. En Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*. Minugua: Misión de Verificación de

las Naciones Unidas en Guatemala.

Hale, C. y Millaman, R. (2005): *Cultural Agency and Political Struggle in the Era of Indio Permitido*. En Sommer, D (ed.). *Cultural Agency in the Americas*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 281-3014.

Nikleva, Dimitrinka, (2012): *Educación para la convivencia intercultural*. En Arbor, Vol. 188, n° 757, pp. 991-999.

Rivera Cusicanqui, S. (2015): *Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad de la Bolivia de hoy*. En Telar, n° 15, San Miguel de Tucumán.

Rivera Cusicanqui, S. (2015): *Sociología de la imagen, Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Argentina: Tinta limón.

Salas, R. (2013): *Antonio Sidekum y Raúl Fonet-Betancourt: Ética, reconocimiento y discurso intercultural Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. 18, n° 60, pp. 41-55.

Tijoux, María Emilia y Córdoba, María Gabriela (2015): *Prólogo. Racismo en Chile: Colonialismo, nacionalismo, capitalismo*. Polis, Revista Latinoamericana, Vol. 14, n° 42, pp. 7-13.

Tubino, Fidel (2017): *Del interculturalismo funcional*. Disponible en: <https://bit.ly/2MyL5O9>

Tubino, Fidel (2018): *La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural*. [25 de enero de 2018]. Disponible en: <https://bit.ly/2HmjLhX>

Walsh, C. (2002): *(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador*. En Fuller (Ed.), N., *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 115-139.

Walsh, C. (2009): *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. [26 de enero de 2018]. Disponible en: <https://bit.ly/2ZnRWzV>



Retos de la filosofía intercultural en la contemporaneidad

Entrevista a Raúl Fornet-Betancourt⁴³

Por Alexander Cerón Samboni⁴⁴ y
Gustavo Chamorro Hernández⁴⁵

La siguiente entrevista ha sido motivada por el impacto y la repercusión de la propuesta del filósofo cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt,

43 Nació en 1946 en Holguín (Cuba). Reside en Alemania desde 1972. Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca, y doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Aachen en la especialidad de Lingüística y Teología. “Doctorado de habilitación” en la Universidad de Bremen. Profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Profesor invitado en universidades latinoamericanas, miembro activo de la Sociedad Europea de la Cultura, la Sociedad Filosófica de Lovaina, la Sociedad Suramericana de Filosofía y Teología Interculturales, la Asociación de Filosofía y Liberación de México, la Sociedad de Hispanismo Filosófico de Madrid, de la Arbeitsgemeinschaft, Deutsche Lateinamerikaforschung, editor fundador 1982 de Concordia. Revista Internacional de Filosofía. Director del Programa de Diálogo Norte-Sur, desde 1989, y Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural, desde 1995. En 1994 inició la publicación de la Serie Dentraktionen im Dialogo.

en el ámbito académico, tanto en nuestro continente latinoamericano y a nivel mundial. El objetivo es servir de apoyo a quienes incursionan en la academia como estudiantes y también para aquellos que están fuera de ella, pero que desean emprender una lectura fructuosa de nuestro maestro en términos de un pensamiento intercultural que intenta dar claves para entender mejor las culturas, los conflictos, la cuestión de género, etc., en el contexto de nuestra época. Este ejercicio se dirige además a quienes -de manera autodidacta y con plena mayoría de edad- han aprendido que la filosofía y el pensamiento no solamente tiene sus orígenes en Europa, sino en los mismos contextos y prácticas cotidianas latinoamericanas, así como a quienes en medio de este mundo globalizado, donde todo se desvanece rápidamente, son capaces de rumiar a partir de su ejercicio lector.

Empezamos el diálogo, un diálogo suelto, a modo de pregunta y respuesta, pues se ha pensado en quienes, como nosotros, algún día partimos en el filosofar intercultural, con dudas respecto a su propuesta.

ACS: Con respecto a su biografía, podría comentarnos cuál es el nombre de sus padres, su país y la fecha en que salió de Cuba y si acaso esas características de la biografía tienen incidencia con su

44 *Filósofo y estudios de derecho Universidad del Cauca, Colombia (2008); Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador (2011); docente Universidad del Cauca. Autor de los libros Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt (2011), editorial Nova Harmonia. Brasil. Interculturalidad, género y derecho desde Latinoamérica (2017), Universidad del Cauca, Ética y justicia en la contemporaneidad (2018). Contacto: alexceron@unicauca.edu.*

45 *Filósofo Universidad del Cauca. Especialista en Docencia sobre Problemas Latinoamericanos, Magíster en Análisis de Problemas Políticos Latinoamericanos, Universidad del Cauca, Master en Investigación UAB Barcelona España, DEA (2008) Universidad Autónoma Barcelona España. Contacto: gchamorro@unicauca.edu.co*

propuesta y qué textos recomendaría para hacer una aproximación biográfica

RFB: Aunque me resulta difícil hablar de mí mismo o recomendar textos sobre mi persona, quiero empezar agradeciendo el interés que han mostrado siempre por la propuesta de la filosofía intercultural, y -concretamente- por la línea que estoy elaborando. Además quiero agradecer y reconocer de manera expresa la labor que estás haciendo como filósofo, como pensador, con una bibliografía que se está reconociendo. Te felicito por acompañar el proceso de la filosofía intercultural y te insto para que sigas en este camino y continúes creando grupos de trabajo que se acompañen en este andar.

La filosofía intercultural es una con espíritu de comunidad, quiere decir que impulsa no a transitar solos los caminos del mundo, sino al contrario: creando comunidad de espíritu y de acción y comunión. Pero para responder a la pregunta concreta sobre mi biografía, comenzaría recordando un libro de Diana de Vallescar: *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad: hacia una racionalidad intercultural*, Madrid 2000; de Manuel de Jesús Heredia Noriega: *José Martí sobre la filosofía intercultural: un diálogo necesario para nuestro tiempo*, Aachen 2012; o de Michelle Becka: *Interculturalidade no pensamento de Raúl Fornet-Betancourt*, Editora Nova Harmonía, Sao Leopoldo 2010. Y -por supuesto- habría que mencionar tu propio libro: *Estudios de una filosofía intercultural*, editado en Brasil por la editorial Nova Harmonía. En esos libros se trazan pistas de mi biografía y se destaca mi origen cubano, que has mencionado. En efecto, nací y me crié en Cuba, donde viví hasta los 15 años, esto es hasta que salí en el año 1961. Los dos primeros años de la revolución los viví en Cuba.

Mis padres, Rafael Ángel y Melba Rosa, son cubanos y mis abuelos también; pero mis bisabuelos son inmigrantes de Cataluña e Islas Canarias, de modo que hay una historia de migración como trasfondo en mi biografía. Sin entrar en detalles personales, quiero destacar un aspecto que es importante para mí. Es lo siguiente: la peregrinación por el mundo, por llamarlo así, empieza muy pronto, primero en Puerto Rico, luego Estados Unidos, más tarde una larga estancia en España donde hice mis primeros estudios de filosofía y, finalmente, París donde estuve meses, pero que me marcó mucho

porque pude conocer grandes figuras de la filosofía europea en el momento del diálogo entre marxismo, existencialismo y filosofía cristiana; algo más tarde tuve el privilegio de conocer figuras como Jean Paul Sartre, Emmanuel Levinas y Michael Foucault. Ellos tres, entre otros, nos concedieron (hablo ahora en plural porque todas esas entrevistas están hechas con el amigo Alfredo Gómez-Muller, para la revista Concordia publicadas en los primeros números). Pero volviendo al “aprendizaje europeo” de los años 1963 a 1970, este tiempo no se prolonga en Europa sino con un intento de reincorporación a América Latina que me lleva al Perú durante el gobierno nacionalista del general Alvarado. Estuve dos años que también me marcaron fuertemente.

GCHH: ¿Cuál es el aporte de la filosofía intercultural a la construcción y la consolidación de la Paz en Colombia?

RFB: Por honestidad, ya que no conozco bien la situación en Colombia, no puedo responder sino de una manera general; esto es refiriéndome al aporte que puede hacer la filosofía intercultural a la Paz en cuanto desafío humano. Creo que, como muestran los estudios de filosofía intercultural ya existentes sobre este desafío, el aporte radica en la aclaración de que la Paz es, fundamentalmente, un proceso antropológico; la Paz no es sólo un tema de negociación política, sino un problema de transformación antropológica de la subjetividad humana, entendiendo por dicha transformación el proceso por el cual los seres humanos interrumpen el curso de la violencia como condición de subjetivización y reconocen que la vida es un don que se recibe por y con el otro. En ese sentido, la filosofía intercultural quiere ayudar a mostrar que la Paz nace con y en nosotros, justo cuando nos decidimos a calificar la convivencia fáctica del estar juntos en una situación de convivialidad. Para que aprendamos a decidirnos en esa dirección necesitamos -sin embargo- empezar con una pedagogía para la Paz, en todos los niveles de nuestra sociedad, que es pedagogía de afectos y pasiones.

ACS: La autora Catherine Walsh dice que su propuesta adolece de un vacío político. ¿Qué opina de esta interpretación en cuanto a su pensamiento?

RFB: Debo decir que no he tenido la oportunidad de conocer

personalmente a la doctora Walsh. Y aunque su obra y su actividad me son conocidas, esa crítica no la conozco. Así que lo único que puedo responder es que me extraña. Claro que todo depende de lo que se entiende por política. No obstante, la filosofía intercultural, en la línea en la que nosotros la proponemos de una filosofía intercultural liberadora tiene una dimensión ético-político muy clara y manifiesta desde los primeros esbozos o esfuerzos de la elaboración.

GCHH: Varios académicos en Latinoamérica explican su propuesta en 4 etapas; otros hablan de 5 y 6 etapas. Las 4 etapas son defendidas por Diana de Vallescar Palanca, Carlos Beorlegui, Horacio Cerruti; la presentación en 6 etapas la propone el colega Alexander Cerón en el libro *Interculturalidad, género y derecho desde Latinoamérica* (2017) donde usted hace un capítulo en lugar de epílogo. ¿Qué opinión merece esta clasificación?⁴⁶

RFB: Considero que la presentación en 6 etapas es un avance, porque la división de las 4 etapas se hace por autores que publicaron sus obras alrededor del año 2000. O sea que la división en 6 etapas se explica porque su autor tiene en cuenta el desarrollo posterior de los últimos casi 20 años, como, por ejemplo, el distanciamiento de la filosofía intercultural de las posiciones de las teorías del reconocimiento y el planteamiento consiguiente de la tesis de ir más allá de ese horizonte liberal, para reclamar lo que llamo la restitución al otro. Estos desarrollos últimos se consideran en tu texto *Interculturalidad, género y derecho desde Latinoamérica*. En el contexto de este texto quiero destacar que se recoge la idea de la necesidad de profundizar

46 *Primera Etapa: Recepción de la filosofía europea (1978-1985), caracterizada por dos momentos fundamentales: a) Recepción acritica y consistente, b) Inflexión en su pensamiento: 1984-1986.*

Segunda Etapa: Ruptura o tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994).

Tercera Etapa: Un nuevo paradigma de la filosofía: la filosofía intercultural (1994-1995).

Cuarta Etapa: Hacia una praxis ético-política de la interculturalidad (1995).

Quinta etapa: La Cultura desde una perspectiva latinoamericana.

Sexta etapa: La interculturalidad desde una Perspectiva Política (Cerón, 2017: 22).

la crítica a la ciencia hegemónica y de caminar hacia una superación del horizonte epistemológico para de este modo poder iniciar el fortalecimiento espiritual de la humanidad mediante el diálogo de las tradiciones de espiritualidad crítica.

ACS: Profesor, ¿podría aclararnos una cita suya sobre la concepción de cultura?: “De igual manera me parece importante la laguna en el análisis intercultural del concepto mismo de cultura, pues las ambivalencias en el manejo del término que provienen sobre todo de que algunos representantes de la filosofía intercultural operan con una concepción un tanto esencialista de la cultura, pero quieren subrayar al mismo tiempo la interacción, han impedido elaborar una comprensión de las realidades culturales que, superando las aproximaciones esencialistas, haga justicia a la historicidad de las mismas, explicando las leyendas de sus supuestos mitos fundantes desde las prácticas históricas de hombres y mujeres concretos, y enseñando a distinguir entre el cultivo de la imagen de una cultura y su cultivo real en la vida de sus miembros”. (Fornet, 2003: 272).

RFB: Lo que quiero señalar es que cuando hablamos de cultura tenemos que diferenciar entre cultura y teorías de la cultura. El dialogo intercultural, si quiere ser auténtico, tiene que ser un diálogo entre culturas, pero entendido justamente como un diálogo entre prácticas culturales, y no como un mero diálogo académico entre interpretaciones de culturas. Una cultura viva se expresa en las prácticas de vida de sus miembros, en sus formas de vida y, por tanto, en la cambiante dinámica de lo cotidiano como realidad social disputada. La cultura no es una “esencia” que se hereda como algo fijo, es una forma de vida, que crece y decrece en las prácticas, que se estanca o progresa, se mueve, se transforma, etc.

ACS: Entonces: ¿Qué se entiende por diálogo intercultural?

RFB: Es un diálogo intenso entre prácticas culturales en lo cotidiano, de sociedades con gran diversidad de tradiciones de diferente procedencia; y digo diálogo intenso, porque se inicia con la escucha, con el dejar resonar la presencia de los otros que me salen, nos salen al paso en las ciudades del mundo actual. O sea que no se inicia como

un diálogo entre interpretaciones de culturas en la academia. A eso le podríamos llamar “investigación”. Además ese diálogo intercultural intenso, es así porque nos abre a las memorias de los otros. Con ello quiero decir que la intensidad viene no sólo del presente, sino que también del pasado.

Ante la presencia de los otros hay que aprender a dejar resonar en nosotros el pasado que replica y da perfil a dicha presencia actual. Así, por ejemplo, ante la presencia de las formas de vida de la Colombia actual habría que estar atentos a lo que en ellas resuena de la cultura colombiana del siglo pasado. Es, pues, un diálogo no solamente con el presente, sino un diálogo con la historia, para conocer, por ejemplo, por qué se practican todavía hoy ciertos valores. El diálogo intercultural nos ayuda, por tanto, en la aclaración de la génesis y contingencia de la propia cultura. Y en este sentido, se puede decir que visto desde lo que aporta al conocimiento de lo que cada uno llama “propio”, el diálogo intercultural es el ejercicio por el cual tratamos de traducirnos a nosotros mismos nuestra propia manera de ser, conscientes siempre de que lo decisivo son las preocupaciones que sentimos como comunes.

ACS: ¿Proponer, en la perspectiva un verdadero diálogo intercultural, la necesidad de incorporar en una filosofía liberadora las perspectivas de género es una posición errada?

RFB: Al contrario, es una tarea muy importante; porque en el caso de la violencia de género podemos ver que las culturas crean inercias en sus dinámicas; inercias que pueden llevar y de hecho llevan a prácticas de poder, de exclusión, de sometimiento, etc. Lo cual nos indica que en el diálogo intercultural no podemos olvidar la importancia que tiene el lugar social que ocupan los miembros de esa cultura; es decir, no es lo mismo el lugar que ocupa la mujer y el hombre en la sociedad; y hay por tanto que hablar interculturalmente cómo y por qué esa diferencia tiene consecuencias para la configuración de las prácticas culturales y devela concretamente los mecanismos y las inercias que promueven la violencia de género.

GCHH: ¿Cómo poner en práctica la noción de interculturalidad

en un mundo caracterizado hoy por la fluidez y la obsolescencia?

RFB: Si entiendo bien la pregunta, haces referencia a uno de los diagnósticos de Zigmunt Bauman sobre la sociedad contemporánea; tesis según la cual vivimos hoy en un mundo donde todo fluye, donde todo se vuelve obsoleto rápidamente, donde todo se acelera cada vez más, de manera que “no hay tiempo” para detenerse en nada. También se podría decir que vivimos en sociedades que promueven una búsqueda casi con ansiedad patológica de “lo nuevo”, de la última novedad. Sin embargo, ante este diagnóstico, también hay que reparar en el otro hecho de que aún hoy día gran parte de la humanidad vive con memoria de tradiciones y de experiencias que no considera obsoletas, sino todo lo contrario, como necesarias para la búsqueda de sentido. Teniendo esta otra cara de nuestra situación en cuenta, la interculturalidad propone precisamente el diálogo como un camino para que se pueda manifestar en el llamado “mundo global” la diversidad de ritmos de vida en que todavía vive la humanidad; formas de vida que indican por su parte memorias que invitan a mantener el cultivo de las “cosas de otro tiempo”. Pensemos, por ejemplo, en la presencia de las fiestas. Aquí, en Popayán, para ser más concreto con el ejemplo, es muy famosa la Semana Santa, y se repite, y pasan los años y la gente sigue muy orgullosa de esa tradición, y la cultiva ritualmente.

ACS: ¿Qué se entiende por Modernidad?

RFB: La filosofía intercultural, precisamente porque trata de entender interculturalmente el desarrollo de la humanidad, ve a la Modernidad como un desarrollo particular, regional a nivel de humanidad. Ciertamente, la Modernidad –es decir, la europea, que entiendo que es a la que se refiere la pregunta– ha tenido impactos planetarios, sobre todo debido a la expansión colonial e imperial de Europa, que todos conocemos; pero no por ello deja de ser un acontecimiento contextual, que se produce en una determinada región del mundo. Y muy posiblemente hubiera quedado confinada en los países en que nació, si no se hubiera dado al mismo tiempo la ya mencionada expansión imperial. Por eso, en breve, la filosofía intercultural propone “medir” de nuevo las dimensiones llamadas universales de la Modernidad europea; esto es, aprender a leer sus

impactos desde un marco más universal que el de la supuesta “historia universal” que se nos enseña en las escuelas.

ACS: ¿La filosofía intercultural apuesta por la expresión Iberoamérica o Latinoamérica?

RFB: En principio hemos discutido poco sobre este tema, pero se ha planteado la cuestión de cómo recuperar nombres más propios de estas tierras; y así se ha propuesto por algunos usar mejor un nombre indígena como el nombre de Abya-yala y hablar, por ejemplo, de una filosofía Abya-yaliense, etc. Pero de cara a la pregunta por una elección o preferencia entre Iberoamérica o Latinoamérica, debo decir que al comienzo se prefirió el de Iberoamérica por considerar que era mejor para incluir a Brasil. Pero pronto se notó que tanto Latinoamérica como Iberoamérica son nombres que se “quedan cortos” para expresar toda la diversidad del continente. Aquí -sin duda- tenemos todavía un desafío abierto cuya consideración nos lleva acaso a tener que asumir que tenemos que empezar a aprender los muchos nombres con que se nombra nuestra diversidad.

GCHH: Profesor, ¿Cuáles son los elementos necesarios para refundar la filosofía intercultural en nuestro siglo presente?

RFB: Te quiero responder a partir de lo expuesto en nuestra conversación pasada en el Paraninfo Caldas. En primer lugar, creo que debemos cambiar la mentalidad de quienes enseñamos, investigamos y escribimos filosofía; en este mismo sentido deponer la arrogancia y el desprecio que ha caracterizado a algunos elementos del filosofar, además reconocer que no conocemos los conocimientos del otro. En segundo lugar, la filosofía debe convertirse en acompañamiento y ayuda, no es un caminar solos; necesitamos la escucha y el apoyo de los otros, así mismo pluralizar el concepto mismo de filosofía. Además denunciar desde la filosofía política y la interculturalidad a la globalización neoliberal hegemónica. En tercer lugar, equilibrar desde el filosofar la diversidad del mundo para que ninguna porción de la humanidad se expanda indebidamente. Así mismo, elaborar una nueva historiografía de la filosofía, complementada con la tradición oral. Lo que implica por su parte relativizar la escritura como

expresión de la filosofía. Todo ello puede llevar a un movimiento para refundar la razón filosófica dejando resonar en nosotros las razones de los otros, sea cual fuere su forma de expresión.

Entrevista realizada el día jueves 31 de mayo del 2018
en la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Bibliografía

Cerón, Alexander (2011): *Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt*. Brasil: Nova harmonía.

Cerón, Alexander (2013): *La cultura de vocación intercultural*, Utopía y Praxis Latinoamericana. Año: 18, n°. 60. Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social /CESA-FCES- Maracaibo-Venezuela: Universidad del Zulia.

Cerón, Alexander (2017): *Interculturalidad, género y derecho desde Latinoamérica*. Universidad del Cauca, Colombia.

Cerón, Alexander (2017): *Ética, género, y derecho desde Latinoamérica* en Cuadernos de ética y filosofía política. Revista de la Asociación Peruana de Ética y filosofía política ASPEFIP Año 6 N 6 Noviembre del 2017. ISSN 2305-0837.

Chamorro Gustavo (2012): *Ética y pedagogía elementos cardinales en los procesos de educación*. Editorial española.

Chamorro Gustavo (2016): *Ética para la Tecnociencia en tiempos de prisa*, editorial Asociación Iberoamericana filosofía Práctica AIFP, México 2016.

Fornet-Betancourt, Raúl (2007b). *Interculturalidad y religión: para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala

Fornet-Betancourt, Raúl (2001): *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Fornet-Betancourt, Raúl (2003): *Supuestos Límites y Alcances de la Filosofía Intercultural*. en Brocar: *Cuadernos de Investigación Histórica*. Universidad de La Rioja, N° 27. México.

Taylor Charles (1993): *El Multiculturalismo y La Política Del Reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tubino Fidel, (2002): *Entre el multiculturalismo y más allá de la discriminación positiva*. en Norma Fuller, Ed, *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, IEP. .

Salas, Ricardo (2013): *Ética, reconocimiento y discurso intercultural*. Utopía y

Práxis Latinoamericana, Venezuela. Sánchez Adolfo (1969). Ética. Editorial Grijalbo, México.

Walsh, Catherine (2009): *Interculturalidad, Estado, sociedad, luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.

