

Entrevista a Raúl Fornet Betancourt

Anastacio Cabrera

A. C.: ¿Cuál es la idea de hombre que usted tiene, o que está pensando, para el presente y futuro?

R. F.: Para mí la filosofía intercultural tiene un presupuesto antropológico fundamental. Es un poco la idea de transformar la antropología que ha creado la modernidad europea a través de un sistema capitalista de producción y de entendimiento del mundo como un patio a usar.

Frente a esa antropología individualista que lleva procesos de subjetivización mediados por las cosas y cómo el ser humano, con un proceso de apropiación de cosas, que cuanto más se apropia más es. Nosotros proponemos una antropología del ser humano que descubra que, antes de que él empiece a formular lo que realmente quiere ser, ya está dentro de una relación. Aceptar que en el principio de todo proceso de subjetivización, incluso a nivel individual, está la relación, por ejemplo, con una familia (uno nace en el seno de una familia, uno nace relacionando con un padre, con una madre, con un tío, con una abuela, con un abuelo). Descubrir que nosotros somos deudores.



Antes de empezar a crear, nosotros vamos acumulando un saber que se nos va regalando a través de una lengua, una costumbre, o de la participación en los ritos y las fiestas. Entonces lo primero que habría que hacer es ir creando un sujeto humano que sepa agradecer a la comunidad y la familia lo que recibe. Esto es lo que llamo el principio de relación. Así, antes de empezar a reflexionar sobre nuestras relaciones, ya estamos en una relación aunque no la tengamos muy conciente.

A. C.: ¿Esto significa que el hombre al que se refiere no hay que construirlo? ¿Ya existe?

R. F.: Si, simplemente hay que destapar lo que se ha ido cubriendo a través de ideologías e intereses educativos con-

cretos que nos han hecho creer en un ideal de hombre *a priori* de toda relación. Hay que aprender a destapar lo que el mal uso de ciertos grandes valores de la modernidad europea ha causado en el proceso antropológico de humanización del ser humano. Me refiero, por ejemplo, al principio de la autonomía individual. Quizá hemos exagerado en decir “aprende a ser autónomo.” Este afincamiento en aprender a ser autónomo, “dueño de ti mismo,” ha hecho olvidar que la autonomía necesita todo un campo de relaciones. Se es autónomo dentro de unas relaciones. La autonomía no se puede entender nunca como un rompimiento de las relaciones y de los referentes identitarios. Realizar autonomía es realizar relaciones. Esto nos lleva a repensar el ideal de la autonomía, así como el ideal de la libertad individual y el de la soberanía. Estos valores son, para mí, fundamentales para entender cómo debe ser el nuevo hombre.

Partiendo de ese principio de relación, el otro gran pilar de la “nueva” antropología sería rescatar las memorias de relación y de comunidad. El principio de relación y el principio de comunidad. Éstas son tareas a rescatar a través de actividades y prácticas culturales comunitarias. Aquí veo no sólo el saber teórico sino una revalorización de las prácticas culturales como prácticas de sujetos en relaciones. Uno no practica la cultura solo. Un individuo aislado no necesita cultura, no tiene cultura. La cultura es el tejido social de una comunidad.

A. C.: ¿Qué se puede rescatar del proyecto de la modernidad europea para esta antropología humanista y no “tirar el agua de la tina con todo y niña”?

R. F.: Tienes toda la razón, el problema de la modernidad es un problema complejo y es un proceso de universalización de valores que no se pueden tirar así, como tú dices, “tirar el agua de la tina con todo y niña”. Hay que diferenciar la modernidad. De qué modernidad hablamos y de cómo la modernidad ha creado inercias que han trabajado contra sus mismos ideales. Este es un poco el proceso: ver dónde la modernidad ha trabajado contra sí misma. Es decir, ser moderno *contra* la modernidad, *con* la modernidad, *contra* la modernidad. *Con* la modernidad, es decir, con los valores de la modernidad pero *contra* la degeneración de la modernidad. Creo que aquí hay un punto importante a subrayar: la incidencia de definitoria del sistema capitalista y de las relaciones jurídicas y de propiedad en los procesos de subjetivación de la modernidad. Ver cómo la modernidad también tiene alternativas.

Ver movimientos alternativos dentro del mismo contexto moderno que ayudan a ampliar el horizonte mismo de la modernidad. Por ejemplo, ver en América Latina la importancia del barroco como una posible respuesta. O en centro Europa: el romanticismo ocultaba otra modernidad. No era una reacción retardataria, reaccionaria frente a la modernidad, sino era un momento. Un llamado de atención en el uso de la naturaleza, la relación razón-naturaleza. Ahí los románticos tienen un momento que no es reaccionario, sino que avisa sobre el precio que pagamos por ser modernos de esta manera. Porque también podemos ser modernos de otra forma.

Otro ejemplo es el proceso de la industrialización en centro Europa. Cómo ese proceso los románticos notan que acaba con toda la estructura comunitaria que tenía Europa basada en las artesanías. Había toda una mano de obra, un equipo de artesanos, una confederación de artesanos. Eso desaparece con el proceso de creación de las grandes industrias. Aquí los románticos apuntan qué significa este paso de comunidad a sociedad industrial.

A. C.: ¿Hay puntos de encuentro y de desencuentro entre los distintos tipos de modernidad con aquello que quedó fuera de la modernidad?

R. F.: Sí, por el lado europeo. Pero también hay que aprender a diferenciar los procesos de modernización en Europa. La modernidad europea tiene varias posibilidades y es importante preguntar por qué se impone una y no otra. Ver qué procesos sociales, de historia social, han hecho posible que esta modernidad europea se imponga. Pero viéndolo desde una perspectiva intercultural más amplia, habría que preguntar, ¿la modernidad es sólo europea?

Tendríamos que aprender a ver que hay otras culturas que también tienen procesos de modernización. Que conocen lo que es la modernidad pero que la hacen de otra manera. Ahí está la perspectiva intercultural que amplía el horizonte. Saca la idea de concebir Europa como un modelo para ser moderno. La cultura islámica también tiene procesos de modernización, de reajuste. La cultura china, mucho más antigua, antes de que Europa empezara a ser Europa, ya en China había procesos en el terreno de la administración. La filosofía de Confucio a la administración pública. Éste fue un proceso de modernización porque hay una sociedad que aprende a administrarse (en la vida pública, la burocracia, etcétera). Lo mismo se puede decir de las culturas del Japón y de la budista. Esto prueba que podemos encontrar otros modelos de modernidad en el mundo. Ver cómo esas culturas tratan el problema de la innovación, esto es lo fundamental. Lo fundamental no es ser moderno. Lo fundamental es ligar tradición e innovación, y ver cómo todas las culturas tienen procesos de innovación.

A. C.: ¿Es un error esquematizar la historia en premoderna, moderna y posmoderna?

R. F.: Ese esquema es un instrumento que puede ayudar a clasificar algunas cosas. Pero hay

que tener claro que esa división histórica no tiene ningún sentido universalmente. En Europa vale. Podemos hablar de una historia antigua, media, moderna e incluso posmoderna. Pero, volviendo al caso de China, esa división le queda estrecha porque cuando Europa empieza con la Época Antigua ya China tiene procesos de modernización. Lo mismo podemos decir de las culturas de mesoamérica (maya, olmeca, azteca, por ejemplo). Todas ellas tuvieron procesos de modernización en sus respectivos tiempos y espacios geográficos.

A. C.: ¿Usted vislumbra que realmente se reconozcan en el futuro las voces que vienen de la región mesoamericana, afroamericana, antillana, y que han sido históricamente discriminadas? ¿Será posible que se vean como una alternativa a la crisis de una modernidad racionalista e instrumental europea?

R. F.: Creo que sí. Todo indica que va a existir un reajuste cultural. Estamos casi a las puertas. Así como Europa crea la idea de un “contrato social,” creo que el siglo XXI va a ser el siglo de un nuevo contrato cultural. Sería la respuesta a lo que estás planteando. Sería un nuevo contrato cultural entre las culturas marginadas, entre las del sur y el sur, entre éstas y las del norte. Esto es inevitable. La humanidad va por ese camino. El planteamiento que ha hecho la UNESCO desde hace mucho tiempo y con el último manifiesto que acaba de aprobar en octubre de 2005 de protección a la diversidad cultural, indica que se va en ese sentido. Todo apunta a esa nueva visión que llamo “nuevo contrato cultural de la humanidad”.

Consiste en un nuevo contrato entre las diversidades del mundo en el que nadie se apropie el monopolio de dictar la directiva por la que va ir el desarrollo del mundo. Éste es un problema de conciencia intercultural a través de un nuevo contrato de las culturas. Aquí es fundamental rebajar la importancia de los Estados nacionales a nivel de que los nuevos contratos culturales a nivel internacional se hagan entre pueblos y comunidades. Así, por ejemplo, una comunidad de Oaxaca, Yucatán o una Tojolabal o Quiché, tenga la posibilidad de hacer un contrato cultural de intercambio de saberes, experiencias y vivencias con una comunidad

hermana de África. Que no tenga que pasar por los ministerios. Actualmente éstos son los que hacen los contratos, intermedian; dan becas. Todo esto hay que reestructurarlo. Que sean los pueblos los que se den sus becas a sí mismos.

A. C.: ¿El sometimiento de muchos pueblos y comunidades del mundo se debe a que históricamente han callado o porque no han sabido sobreponerse a la dominación política, ideológica e intelectual de un tipo de *logos*? ¿Se trata de que hablen y digan “aquí estoy”?

R. F.: Se trata de que tomen la palabra y digan “¡presente!” en todos los foros internacionales ejerciendo la autonomía y la capacitación contextual del lugar. “Aquí estamos presentes y dispuestos a aportar.” Ahí hay un proceso de liberación, de rompimiento de las inercias que nos tiene apagados. Inercias por los hábitos creados, inercias a resignarse. Habría que crear nuevas estrategias de reposicionamiento en lo cultural, en los espacios públicos. Ir reconquistando la publicidad de nuestras culturas para que no las arrinconen y las marginen al mercado o al Zócalo, para que tengan un espacio donde expongan sus cosas, sino de que vayan reconquistando la publicidad en el sentido de decir ¡presente! en la administración pública, en la manera en que se gobierna y se deciden las políticas culturales.

A. C.: En esta región de América conquistada por la lengua de los españoles se sigue castellanizando, hasta el presente, a las comunidades llamadas indígenas. Si no saben hablar y escribir en lengua española entonces son primitivas, salvajes (de donde resulta la teoría del buen salvaje), ¿estará usted de acuerdo en que

la lecto-escritura ha sido también un instrumento de opresión para la región dominada por España? De ser afirmativa su respuesta, ¿cómo evitar que la lecto-escritura en español siga teniendo ese objetivo?

R. F.: No quiero criticar la perspectiva de una educación bilingüe. Pero no sé si es suficiente. El imperio de la lengua tiene que ser sustituido. El futuro no es el bilingüismo. Los indígenas no tienen que vivir en un mundo en el que hay que castellanizarlos. Creo que la reivindicación está en obligar a las autoridades públicas a que paguen traductores. Hay que fomentar la traducción y retar al Estado. Cuando un indígena hable, por ejemplo, náhuatl, que se le traduzca, y que el que habla el español y no entiende la lengua náhuatl se tome el tiempo de escuchar la traducción. Que oiga el original, el tono y el acento de esa lengua, y después que tenga la paciencia de escucharla traducida, y al revés. En este sentido, creo que hay que fomentar un sistema de traducciones para lograr el equilibrio. De otro modo va a dominar una lengua.

Esto es lo que está pasando en los foros internacionales. En estos, cuando va un indígena, no se le traduce. Si no habla español no se le hace caso. Para eso están las lenguas oficiales. ¿Cuáles son las lenguas oficiales en los foros internacionales? Las lenguas dominantes, las de los imperios: el español, inglés, francés... Por eso sostengo que hay que plantear el modelo de las traducciones. Ahí está la riqueza, cuando nos traducimos, que nos exige paciencia para ir buscando la palabra, abriendo un espacio de comunicación más equivalente.

A. C.: La crítica es válida porque ese es el papel fundamental de la filosofía: poner en jaque el discurso y el mismo pensamiento. En este caso, el riesgo que corre la educación intercultural cuando es bilingüe. En México se llama así: educación intercultural bilingüe. ¿Por qué dejaría usted el concepto sólo en educación intercultural?

R. F.: La interculturalidad no tiene sentido si se mantiene el monolingüismo. Por ejemplo, en la lengua tuya, si no es la

lengua dominante no te sirve para andar por toda la república. La lengua oficial tiene ocupados los espacios decisivos de la cultura, el poder, el parlamento. ¿Cuántas lenguas hablan en el Senado mexicano? Una. El español, siendo México un país plurilingüístico. Ahí está la contradicción. Y esto no se compagina con el espíritu de la interculturalidad. Este espíritu reivindica que en el Senado estén presentes más lenguas. Esta es una contradicción que la filosofía tiene que asumir como una de sus tareas: ir descubriendo esas contradicciones y esas trampas que muchas veces se hacen. Porque aunque hables tu lengua, la mantienes en la escuelita, y cuando vas a la universidad ¿qué lengua te espera? El español. Si estudias filosofía, medicina, física y otras, no las vas a estudiar en tu lengua. Tienes que pasar ya a la lengua dominante. Por eso pregunto, ¿hasta dónde funciona el bilingüismo? ¿Hasta la primaria? Hay que ver que las lenguas indígenas también tengan el acceso a esos niveles técnicos. Eso es la interculturalidad y el desafío de la transformación que implica la interculturalidad: transformar todas las instituciones y las formas de organización. Así como los criterios de acceso a la universidad y las formas de acreditar y de validar los títulos. Replantear el concepto mismo de universidad y el de los títulos profesionales. ¿Para qué están formando las universidades? ¿Para la comunidad o para el mercado laboral? ¿De quién dependen

de el mercado laboral? ¿De la cultura de la comunidad o de otra? Este ejercicio de replantear realidades impuestas da frutos en un proyecto de largo plazo, pero es proyecto viable porque hay voluntades, ideas, interés de la gente y muchos movimientos en el mundo, en África, Asia, en Europa misma, que están en esta línea. Participan intelectuales, gente común y sencilla, profesores, autoridades. Éste es un movimiento emergente a nivel mundial que está tomando cada vez más fuerza.

A. C.: Por último, ¿es posible una ética renovada que no desconozca el pasado pero, sobre todo, que se impulse hacia adelante; una ética que no sólo recupere los valores de autonomía, individualismo y egocentrismo, sino que busque otros valores para coexistir pacíficamente con las culturas? ¿Qué tipo de ética se puede vislumbrar en esta propuesta de educación intercultural?

R. F.: Tiene que ser una ética de la vecindad y de la convivencia. Aprender a ser vecinos. Una ética de reglas de vecindad, de respeto, que superen el paradigma de la tolerancia para centrarse en un aspecto de servicio, de reciprocidad. No basta reconocer al otro. La interculturalidad exige más. El reconocimiento del otro no basta. Puede caerse en una retórica del reconocimiento. Tampoco basta la tolerancia. Este es el ideal máximo al llega la Ilustración centroeuropea. Eso es un mínimo a nivel de interculturalidad. Reconocimiento y tolerancia son espacios en los que no se ve el amor. Habría que amar. San Agustín, en siglo v d. de C., decía: "lo que se tolera no se ama."

Cuetzalan, Puebla, 2 de diciembre de 2005.

