

INSTITUTO INTERNACIONAL DE INTEGRACIÓN
CONVENIO ANDRÉS BELLO

Interculturalidad crítica y descolonización

Fundamentos para el debate

Jorge Viaña

Luis Claros

Josef Estermann

Raúl Fomet-Betancourt

Fernando Garcés

Victor Hugo Quintanilla

Esteban Ticona



INSTITUTO INTERNACIONAL DE INTEGRACIÓN

Interculturalidad crítica y descolonización

Fundamentos para el debate

Jorge Viaña
Luis Claros
Josef Estermann
Raúl Fornet-Betancourt
Fernando Garcés
Victor Hugo Quintanilla
Esteban Ticona



INTERCULTURALIDAD CRÍTICA Y DESCOLONIZACIÓN

Fundamentos para el debate

Idea original:

Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB)

Director del Libro:

Dr. David Mora

Autores:

Jorge Viaña

Luis Claros

Josef Estermann

Raúl Fonet- Betancourt

Fernando Garcés

Victor Hugo Quintanilla

Esteban Ticona

Edición General:

III-CAB, Solveiga Ploskonka y Juan José Obando

Portada:

III-CAB, Javier Quispe y Luis Claros

Diseño y Diagramación:

Javier Quispe y Luis Claros

Prohibida su reproducción total o parcial, el III-CAB no se hace responsable ni comparte necesariamente las opiniones expresadas por los/as autores/as.

© III - CAB / 2009

DL: 4-1-1783-09

ISBN: 978-99954-750-1-7

Producción: III-CAB

Macario Pinilla N° 453, La Paz - Bolivia

Casilla 7796/Fax 2432088/Tel (591) (2) 2435018 - (591) (2) 2434939,

Para mayor información: www.iiicab.org.bo

Impreso en La Paz - Bolivia

ÍNDICE

Presentación / 7

La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural

9

Raúl Fornet-Betancourt

Observación preliminar / 9

1. La tecnología moderna como complejo estructural generador de situaciones de violencia epistemológica en el diálogo entre culturas / 11
2. Hacia un equilibrio epistemológico como base de una universalidad participativa y pluralista en el horizonte de una humanidad convivente / 15

Observación final / 18

De la interculturalidad como armónica relación de diversos, a una interculturalidad politizada

21

Fernando Garcés

1. La larga trama inter-cultural / 21
2. Multi, pluri e interculturalidad: ¿políticas de la diferenciación colonial? / 24
3. Las políticas de la diferencia en Bolivia / 28
4. La articulación de lo global y lo nacional: políticas educativas globales y Educación Intercultural Bilingüe (EIB) / 35
5. ¿Conclusión? / 40

Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural 51
Josef Estermann

1. Del colonialismo a la colonialidad / 52
2. De la colonialidad a la descolonización / 56
3. De la colonialidad a la interculturalidad / 59
4. De la interculturalidad a la justicia social / 64
5. Justicia social, equidad de género e interculturalidad / 66

En torno a la cuestión del concepto de cultura: Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural 71
Raúl Fornet-Betancourt

La interculturalidad como lucha contrahegemónica: Fundamentos no relativistas para una crítica de la superculturalidad 81
Luis Claros y Jorge Viaña

Introducción / 81

1. El llamado a la interculturalidad y la concepción estructural implícita / 83
2. Los interculturalistas y el problema de la comunicación entre culturas / 87
3. Determinación estructural: sujeto y significado / 91
4. Más allá del concepto de cultura: pasos para el abandono de un término tramposo / 97
5. Más allá del relativismo y del universalismo / 106
6. Más allá de la determinación estructural / 113
7. La interculturalidad como imaginario social: la lucha contrahegemónica / 119

La descolonización intra-intercultural de la filosofía en “Latinoamérica”

127

Victor Hugo Quintanilla

Introducción: filosofía, interculturalidad y descolonización / 127

1. Latinoamérica como proyecto occidental / 129
2. Filosofía sin negación cultural / 131
3. Filosofía con fundamento cultural / 133
4. De la filosofía a las filosofías / 135
5. Del concepto de la razón a la comprensión narrativa / 137
6. Del yo individual al nosotros intra-intercultural / 138
7. Filosofía sin complejo de inferioridad / 140
8. Filosofía con orientación intra-intercultural / 141

Educación, política y descolonización en Eduardo Leandro Nina Quispe

149

Esteban Ticona

1. Breve aproximación a la personalidad de Eduardo L. Nina Quispe / 149
2. Educación del indio: primera etapa de lucha / 152
3. Conceptualización de educación y alfabetización / 155
4. Sobre la entrevista de Tornero a Nina Quispe / 158
5. La Sociedad República del Kollasuyo / 159
6. La guerra del Chaco y la prisión / 160
7. La propuesta política de Renovación o refundación de Bolivia: la República del Kollasuyo / 161
8. Relación con los pueblos indígenas de la amazonía, el oriente y el chaco / 162
9. Reflexiones finales / 163

Anexo: Una entrevista a Nina Quispe. El maestro indio que sostiene una escuela a costa de sus propios recursos / 167

De la importancia de la filosofía intercultural para la concepción y el desarrollo de nuevas políticas educativas en América Latina

Raúl Fornet-Betancourt

171

1. La filosofía, ¿es importante todavía? / 171
2. Sí, la filosofía intercultural tiene importancia para lo que todavía podemos ser y hacer en el mundo de hoy / 176
3. Nota final / 181

Presentación

La noción conservadora y dominante de interculturalidad, que se entiende más o menos como *una interrelación de respeto y diálogo entre diversos para vivir en armonía*, hace abstracción de lo que debería explicar, y parte del supuesto implícito de que lo único importante es la voluntad subjetiva de ser respetuosos para establecer “diálogo”. Por eso, lo único que hace, realmente, es dar sermones y exhortaciones de buena voluntad, y con eso resuelve todo el dilema de la interculturalidad.

Esta visión no logra entender ni ver –aunque insiste en lo mencionado como adorno retórico y emotivo- que en realidad no existe tendencialmente la predisposición a “respetarnos” y “dialogar”, ya que existen formas (económicas, políticas, sociales, cognitivas) en las cuales se establecen relaciones de dominación colonial y relaciones del capital que nos ponen en relación de absoluta desigualdad real (social, lingüística, política, económica). Por lo tanto, unos, los poderosos, pueden –y de hecho lo hacen- nunca respetar, ni dialogar, son estructurados y producidos desde y por un monólogo mono-cultural tendencialmente intolerante; a los otros no les queda otra opción que respetar (o temer), y aceptar las imposiciones de los poderosos, permanentemente, pues de otra manera pierden toda posibilidad de reproducción material y espiritual. Esta realidad nos habla de disputa objetiva de proyectos sociales, donde lo fundamental es la toma de posición reflexiva y crítica para avanzar en la construcción de un proyecto emancipativo.

La interculturalidad como aspiración a un tipo de relación social de respeto y diálogo entre diversos para vivir en armonía, no existe como fenómeno social general ni existirá si no desmontamos y de-construimos este orden (económico, político, social, cognitivo) de desigualdad absoluta y dominación .

Existe un orden dominante en todos los niveles: por un lado, la modernidad liberal mercantil con sus múltiples formas y matices; y por otro, diversas matrices civilizatorias subordinadas y oprimidas, sobre todo las indígenas y afro. La interculturalidad debe hacer énfasis en esta imposibilidad de construir respeto, diálogo y armonía, mientras subsistan estas relaciones de dominación y absoluta desigualdad. Por lo tanto, se la entiende como una herramienta más de emancipación que visibiliza y denuncia la situación real de desigualdad, de opresión y aspira a subvertirla en todos sus niveles y formas para crear –al menos como proyecto político de transición– un mínimo de paridad de condiciones entre los hoy subalternos y oprimidos, y los dominantes, para abrir la ruta de un nuevo proyecto societal. Las relaciones coloniales y del capitalismo se hacen inmanentes al dominio, por la necesidad de preservar sus privilegios y las relaciones de dominación de las que se nutren. Este es un eje central de denuncia de la interculturalidad crítica.

Las relaciones de respeto, diálogo y armonía existen, a veces, a nivel de relaciones personales entre individuos de diferentes culturas, pero a nivel social general no existe, y los interculturalistas conservadores creen que cada vez que se juntan un indígena, un mestizo castellano hablante y un afro-descendiente, ya existe interculturalidad. Las relaciones de dominación y las múltiples formas de relaciones de poder que se presentan, por simples y diáfanos relaciones entre individuos de diferentes culturas, no es interculturalidad.

Este texto -que contiene una notable diversidad de enfoques, propuestas y autores- intenta aportar a la construcción de una visión de interculturalidad crítica que implica necesariamente procesos de descolonización.

La reflexión teórica y la investigación deben servir para aportar a la construcción de prácticas emancipativas. Debemos profundizar en la investigación de las condiciones de posibilidad de convertir la lucha por la interculturalidad en una herramienta de emancipación que permita abrir la senda que nos conduzca a una sociedad más allá de las relaciones del capital y de las relaciones coloniales que persisten hoy, y que desgarran nuestras sociedades en la periferia del capitalismo colonial.

Jorge Viaña

Luis Claros

Marcelo Sarzuri

Investigadores de la línea de Interculturalidad

La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural

Raúl Fonet-Betancourt

Observación preliminar

Toda propuesta intercultural, justo en tanto que propuesta alternativa, tiene que estar hoy consciente de que su perspectiva se lanza en un contexto epistemológico ocupado, invadido, por la cultura científica dominante, entendiendo por ésta no solamente una constelación abstracta de saberes más o menos relevantes para el ser humano y su estar hoy en el mundo, sino también como un dispositivo de concentración de poder que condiciona e hipoteca la producción misma de conocimiento, así como su trasmisión, su administración, su empleo, su organización e institucionalización.

Un ejemplo concreto, y digo concreto porque no es sin duda alguna el único que se pudiese dar, de esa hegemonía epistemológica que detenta lo que hemos llamado antes la cultura científica dominante, lo representa la tecnología moderna que se impone como imparable fuerza de creación única de realidad y de trato con la realidad, incluida en ésta, naturalmente, la realidad específicamente humana.

Este proceso de planetarización de la tecnología moderna, es decir, de la techno-ciencia, ha llevado a un desequilibrio epistemológico sin precedentes en la historia de la humanidad; un desequilibrio amenazante que es necesario reparar, si es que queremos que la propuesta intercultural tenga un futuro o, mejor dicho, para que se pueda desplegar como una fuerza alternativa de configurar el mundo contemporáneo en la dirección de un mundo de alteridades que se respetan y que se expresan su solidaridad.

Inscritas en este horizonte de reflexión crítica sobre la tecnología moderna, se entiende nuestras reflexiones en esta breve presentación como una contribución puntual al perfil y a la fundamentación teórica del horizonte de reflexión crítica sobre las consecuencias de la globalización impuesta de un modelo tecnológico al servicio exclusivo de la lógica del dinero.

En este sentido, centraremos el esfuerzo de nuestras reflexiones en la consideración de la sociedad tecnológica moderna como contexto violento para el diálogo intercultural por una parte, que será nuestro primer paso; y, por otra, en un segundo momento argumentativo, nuestro interés aquí será el de mostrar la necesidad de buscar un equilibrio epistemológico que no sea solamente reflejo teórico de la pluralidad de conocimientos, sino también, base para una reconfiguración pluralista de la vida y su conservación en la tierra.

Se nos permitirá señalar también de entrada que los dos aspectos en que centramos nuestra contribución puntual al debate del tema que nos ocupa, suponen una clara opción por la diversidad cultural como fuerza de realidad y de conocimiento plurales.

En el fondo de nuestras reflexiones está, por tanto, el convencimiento de que la diversidad cultural, aunque marginada y amenazada por el modelo de desarrollo tecnológico hegemónico, sigue representando una fuerza de realidad alternativa que no debe ser reducida a un simple adorno de la realidad que realmente vivimos ni a un momento de entretenimiento para paliar el curso de la aburrida vida cotidiana en la sociedad dominante. Es decir, reclamamos la *dignificación* de la diversidad cultural como fuerza real que ofrece ejes alternativos para que el mundo y la humanidad puedan encontrar un nuevo quicio o, si se prefiere, otros centros de gravitación para su desarrollo.

Y por último, nos parece conveniente señalar igualmente en esta nota introductoria, que el convencimiento anterior supone a su vez la idea de que nos parece *saludable* oponer la “epopeya de los hechos”¹ y su ideología idolátrica de los artefactos un contra discurso meditativo (Heidegger, 1954; 1959; 1997) que *interrumpa* el curso del discurso tecnológico hegemónico y abra espacios de silencio que desocupen el mundo y nuestros cuerpos, es decir, que genere vacíos en el mapa antropológico y cosmológico trazados por la ciencia y la tecnología modernas en el marco referencial del sistema económico capitalista y reaprendamos, juntos, a ver el mundo y a nosotros mismos, desde esos vacíos que son precisamente el símbolo de la diversidad cultural.

¹ Muy instructivo para ver este “espíritu” son los análisis de Sartre sobre la vida en los Estados Unidos. (Sartre, 1949: 75 y sgs.)

1. La tecnología moderna como complejo estructural generador de situaciones de violencia epistemológica en el diálogo entre culturas

Como se desprende del título con que encabezamos este apartado, nos limitaremos al ámbito concreto de la violencia epistemológica que genera la expansión incontrolada de la tecnología moderna. Pues, aunque son indudablemente muchas las formas de violencia que genera el complejo tecnológico actual como la psicológica o la ecológica, por ejemplo, pensamos que es la violencia epistemológica la que más relevancia tiene de cara a la argumentación a favor del reclamo de la pluralidad de conocimientos, sin olvidar por otra parte, que la violencia epistemológica -predominio hegemónico de una epistemología- es la condición de posibilidad de muchas de las otras formas de violencia que acompañan la expansión de la tecnología moderna por todo el mundo y su consiguiente aplicación a todos los ámbitos de la vida en la tierra, desde la alimentación hasta la educación y la religión.

Por razones obvias de espacio y tiempo en el marco de esta exposición no podemos detenernos en consideraciones sobre la historia de la técnica y del proceso tecnológico moderno, y por lo mismo tendremos que dejar de lado una cuestión cuya explicitación sería importante para nuestro debate, a saber, la pregunta por las alternativas científicas y tecnológicas que ha desechado y desecha la misma ciencia moderna por su integración *empresarial* en un determinado modelo de desarrollo económico y de civilización.² O sea que iremos directamente a lo que aquí más interesa, que es precisamente la explicación de las razones que hacen posible la hegemonía planetaria de la constelación científico-tecnológica en la que de hecho nos movemos.

Sin desconocer ni, mucho menos, pretender quitar todo fundamento explicativo a las razones que se desprenden, por ejemplo, de las reflexiones de Husserl sobre la necesidad y posible superioridad del tipo de saber que se articula en Grecia y que se convierte en algo así como el *télos* que orienta al espíritu europeo en su búsqueda de universalidad (Husserl, 1962), o de las tesis de Ortega y Gasset que defienden la explicación de que la superioridad y el carácter específico de lo que él mismo llama “la técnica del técnico” para diferenciarla de la técnica del azar o de la técnica del artesano (Ortega y Gasset, 1982: 360-sgs.), vienen de su vinculación con la ciencia moderna o, mejor dicho, de su entenderse como concreción del espíritu de la *nuova scienza*, que es el espíritu del análisis metódico y de la experimentación –y que es lo que le da la seguridad y la firmeza- que hacen posible su expansión como nuevo fundamento de lo real (Ortega y Gasset, 1982: 372), sin desconocer, repetimos,

2 Además de las obras ya clásicas de los representantes de la primera Escuela de Frankfurt, de Karl Mannheim y de Pitirim Sorokin, entre otros, ver: (Habermas, 1968; 1971); (Meyer-Abich, 1997)

este tipo de argumentación para explicar la hegemonía de la tecnología moderna, nosotros queremos no obstante llamar la atención sobre otro tipo de razones para explicar esta hegemonía de la tecnología moderna.

Nos referimos a razones que se “olvida” con frecuencia en la historia de la ciencia y de la técnica, pero que justo en el contexto de una humanidad que hace valer la diversidad cultural como reclamo de un diálogo intercultural simétrico, son razones de importancia decisiva.

En primer lugar cabe destacar la temprana alianza de la ciencia con el dinero, pues es el afianzamiento del dinero con la actividad mercantil en las nacientes ciudades europeas, sobre todo en la Italia de los siglos XII y XIII, lo que posibilitará el desarrollo de la ciencia como poder de cálculo y de conquista; poder que, como el de su aliado el dinero, será tanto más poderoso y efectivo cuanto más abstracto sea. Como se sabe, esta alianza se prolonga, se consolida y profundiza a partir del siglo XV con las nuevas condiciones comerciales y de acumulación de capital que se crea con la colonización de América. Y si, como dijo Antonio Nebrija, la lengua es siempre la compañera inseparable del imperio (Nebrija, 1980: 97), aquí se podría parafrasear su afirmación y decir que, a partir de ese momento, la ciencia (europea) va a ser la compañera inseparable del capitalismo, contribuyendo especialmente a fortalecer el “mito” del progreso y de las “luces” como símbolo de la “civilización” que debe convertirse en la condición objetiva de toda la humanidad.

Unida al proceso anterior está la segunda razón que queremos aducir como factor explicativo de la hegemonía de la tecnología moderna.

Nos referimos a la unión de la ciencia y de la tecnología moderna al proyecto colonial europeo en África, América Latina y Asia. La historia de la expansión colonial de España, Portugal, Francia, Inglaterra, Holanda, Bélgica, etc., que no es únicamente una historia de conquista territorial y de saqueo de recursos naturales, sino también una historia de la destrucción de alternativas científico-tecnológicas y del empobrecimiento de la memoria cognitiva de la humanidad, es parte integrante del camino que conduce a la hegemonía mundial que hoy detenta la tecnología moderna de matriz europea.

Con esta afirmación no pretendemos lógicamente negar el significado universal que sin duda tienen tantos logros y descubrimientos científicos y/o tecnológicos occidentales, pero sí queremos prevenir contra la posible ingenuidad de considerar que la universalidad o, por mejor decir, la mundialización de su paradigma científico como horizonte único para acceder a todo lo que los seres humanos podemos conocer, así como para orientar el

trato con la naturaleza y organizar la convivencia social, fuese un proceso “natural”.

Y prevenimos contra esta ingenuidad porque, como decíamos, la hegemonía del paradigma científico-tecnológico que apuntala el modelo de desarrollo y de civilización dominante hoy, no es explicable si no tenemos en cuenta la historia del colonialismo también, y en este plano precisamente, como historia de la imposición violenta de una epistemología excluyente cuya hegemonía crece justo en la medida en que la diversidad cognitiva de la humanidad se va reduciendo o neutralizando en su capacidad de efectivización y decretándose, por consiguiente, la inmadurez científica o tecnológica de los pueblos.

Un ejemplo concreto que ilustra esta unión de ciencia y colonialismo y que, a nuestro modo de ver apuntala también nuestra argumentación, lo tenemos en lo que hemos llamado la globalización del sistema de enseñanza universitaria y de los métodos de investigación científica de Europa. Las necesidades políticas, sociales, administrativas, jurídicas, etc., así como los intereses misioneros de las potencias coloniales, hicieron necesaria muy pronto la expansión de la universidad europea y sus métodos de estudio. Con lo cual se imponía en África, América y en gran parte de Asia, no sólo lo que Europa sabía o le interesaba saber, sino también una metodología para la producción y trasmisión de conocimiento (Fornet-Betancourt, 2004: 119-sgs.). Se trata de un proceso trágico y violento porque se entiende que esa imposición del orden epistémico europeo se hace desde la conciencia de que la colonización epistemológica es el comienzo de la ciencia en África, América y Asia. Así como se cree que con el cristianismo llega el único Dios verdadero, así también se piensa que con Europa llega la verdadera y única ciencia.

De modo que en nombre de esa ciencia se descalifican todas las tradiciones de los saberes contextuales y de las tecnologías vernáculas, y comienza la batalla epistemológica y tecnológica contra la supuesta barbarie del otro.

Una tercera razón explicativa, que también debe ser vista en estrecha relación con las dos anteriores, es la complicidad de la ciencia y la tecnología modernas con el eurocentrismo. Mas aclaremos, que no nos referimos al eurocentrismo políticamente “inocente” que se explica como simple resultado de las limitaciones contextuales que son propias de todo mundo de vida concreta, hablamos más bien de la complicidad de la ciencia con el eurocentrismo entendido como ideología de la superioridad del modelo civilizatorio hoy dominante (Amin, 1989); (Basu; Höhne-Serke; Macher, 1999).

Atrapadas en ese horizonte y formando parte del engranaje de funcionamiento y de perfeccionamiento del sistema hegemónico la ciencia y

la tecnología modernas se benefician de sus ventajas, es más, son favorecidas porque se las “emplea” como fuerzas que apuntalan el carácter paradigmático de este modelo de desarrollo. En resumen, son una pieza decisiva en la imagen del sistema como el paradigma del progreso por excelencia y son así, por consiguiente, también parte del modelo a imitar por todo aquel que quiera progresar.

Cabe intercalar que este eurocentrismo parasitario del capitalismo no es solamente violento hacia a fuera, de cara a otros pueblos, sino que resulta violento en el interior mismo de las fronteras de las naciones de Europa, ya que es un proyecto de nivelación de las tradiciones en una cultura del consumo, del despilfarro y de la destrucción de los ecosistemas, que tiene que criminalizar o relegar a un plano secundario sin incidencia real, cualquier alternativa opuesta a su lógica. Pero dejemos esto solamente apuntado, y volvamos a nuestro asunto.

A nuestro juicio es la interacción de los factores mencionados la que explica que la tecnología moderna haya sido endiosada o convertida en un fetiche intocable, hasta el punto de que se nos quiere vender hoy la imagen de que el mundo se derrumba si sacudimos su ingeniería tecnológica. El mundo y la humanidad no tendrían, pues, ningún otro camino alternativo. Pero aquí justamente radica su violencia; la violencia de la arrogancia de un modelo civilizatorio que necesita idolatrar el quicio que le ha dado a su mundo y que en consecuencia no puede tolerar que la humanidad haga gravitar el mundo sobre otros ejes o centros de gravitación.

Con su expansión planetaria y la invasión de todos los ámbitos de la vida en la tierra, que – dicho sea de paso – representa la continuación de la historia del colonialismo; la tecnología moderna ha provocado un fuerte desequilibrio cognitivo y epistemológico que es a su vez una situación de violencia abierta, una situación que cimenta la asimetría entre los saberes y que destruye la diversidad al expulsar de la realidad o del cuadro de posibilidades para hacerla o vivirla, los saberes alternativos que nos hablan de otras formas de pensar y de hacer.

¿Qué hacer entonces en esta situación?

Nuestra respuesta sería ésta: tomar conciencia de la violencia epistemológica que es inherente a la expansión de la tecnología moderna y comprender que los límites de la sociedad tecnológica tienen que ver en gran medida con esa violencia epistemológica que genera, pues, en el caso límite eso lleva a promover un fundamentalismo epistemológico que cierra las posibilidades al diálogo y al aprendizaje por el trato con la diversidad cultural y la pluralidad de saberes que ésta transmite.

Mucho dependería, por tanto, de nuestro esfuerzo por poner (epistemológicamente) a la tecnología moderna en su lugar, es decir, dejar de verla como el único quicio posible del mundo y de la humanidad o, dicho todavía de otro modo, de desquiciar el saber del quicio de la tecnología moderna y abrirnos a otros horizontes fundantes y generadores de sentido. En breve: se trata de reestablecer el equilibrio epistemológico. Pero éste es ya nuestro segundo punto.

2. Hacia un equilibrio epistemológico como base de una universalidad participativa y pluralista en el horizonte de una humanidad convivente

Con las consideraciones hechas en el apartado anterior hemos tratado de mostrar que, además de las conocidas asimetrías que produce la globalización del modelo de desarrollo dominante con su complejo científico-tecnológico en los órdenes económico, social o político, está la asimetría cultural y cognitiva que se produce al expandir por todo el mundo un único paradigma epistemológico. Hemos acentuado este aspecto al hablar de la violencia epistemológica que, a nuestro modo de ver, caracteriza la situación epistémica de nuestra época.

Hemos dicho además, que interpretamos esa violencia epistemológica como una situación de desequilibrio que pone en peligro de desaparición la diversidad cultural e incluso la vida en la tierra. Y hemos dicho también, que ante esta situación la reacción correctora del camino que se ha tomado tiene que empezar por reestablecer el equilibrio epistemológico poniendo la tecnología moderna en su lugar.

¿Cómo? Pues, por el diálogo intercultural como diálogo abierto entre saberes y tecnologías. De ello queremos hablar brevemente en este segundo apartado.

Tenemos plena conciencia de que este reclamo intercultural se dice pronto y fácil, pero que choca con un muro “civilizatorio” que parece infranqueable por los contundentes intereses materiales que lo defienden, así como por la ideología de las realidades irreversibles que se propaga. Pero la interculturalidad asume el desafío, y lo hace con la esperanza y la confianza que inspira la diversidad cultural como reserva de caminos alternativos que nos muestran, justamente, que hay alternativas y que la humanidad, por tanto, no tiene que estrellarse necesariamente contra el muro levantado por el modelo de desarrollo dominante hoy.

La apuesta de la interculturalidad es, pues, una apuesta por la diversidad cultural, subrayando que se trata de una diversidad cultural interactiva; es decir, que hablamos de una diversidad cultural en diálogo. Y en este diálogo

intercultural juega un papel de primer orden el diálogo de conocimientos y saberes, porque éstos son el corazón de la diversidad cultural y los que realmente configuran el perfil de sus diferencias.

Pero diálogo e interacción no se dan si no hay reconocimiento real de la pluralidad. Así, en la propuesta intercultural para establecer un equilibrio epistemológico, el primer paso consiste en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos, que no se da de verdad si no llega a prolongarse en un segundo paso que es el de la apertura del espacio libre que permite la interacción simétrica.

Estos dos momentos significan, para la constelación epistémica dominante, el reto de una verdadera revolución epistemológica en los fundamentos sobre los que descansan los pilares del mundo que hemos construido y del ser humano que hemos proyectado. Es, en una frase, el reto de pluralizar las fundamentaciones de nuestras formas de inteligir y de nuestros modos de actuar. Y, para el complejo científico-tecnológico del modelo hegemónico, ello significa, en concreto, reconocer por sí mismo la violencia de su expansión ilimitada y responder -dar razón ante la diversidad cultural de la humanidad- del derecho que se adscribe de ocupar el tiempo y el espacio de las culturas con programas de entretenimiento y productos que sólo sirven para aumentar la riqueza de algunos pocos o del derecho que cree tener de ocupar la cabeza de la gente con conocimientos que “no les van” (Martí, 1975: 15-sgs.), por mencionar ahora sólo estos dos ejemplos.

El reclamo del diálogo intercultural no desconoce, por tanto, que bajo las condiciones de asimetría epistemológica que determinan hoy el marco de la producción de conocimiento, un verdadero diálogo entre los saberes de la humanidad requiere la relativización, e incluso, la autolimitación de la constelación epistémica hegemónica. Sin esta retirada o vuelta a sus límites, sin esta regionalización de la *industria* del conocimiento hoy dominante, el diálogo intercultural no podrá alcanzar su objetivo en este plano, a saber, que el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos nos conduzca a nuevos procesos de aprendizaje que sean escuelas del equilibrio epistemológico que la humanidad necesita para rehacer el mundo y su proyecto de estar en él en una forma pluralista y convivente. Pues, de lo contrario, es previsible que lo único que se logre sea un reconocimiento formal y orientado más bien hacia el pasado, sin conciencia de la obligación de reparación de cara al presente y al futuro. O sea, un reconocimiento que hace de la pluralidad de conocimientos un recuerdo nostálgico, irrelevante para el “curso de los hechos” hoy, y que en el mejor de los casos, tendría su lugar en la historia de la ciencia o, en el peor, en los museos regionales como una “curiosidad” más.

Esta dificultad es parte del muro mencionado con el que choca la propuesta intercultural de una pluralidad de conocimientos en interacción simétrica. Y a conciencia de este problema lleva a interpelar directamente al orden epistémico dominante para que éste, ante el reclamo del reconocimiento y de la consiguiente apertura de tiempo y espacio para la pluralidad de conocimientos, dialogue consigo mismo, remonte su historia y se reencuentre acaso con la capacidad crítica que alguna vez caracterizó la cultura de la que procede.

La interpelación intercultural del complejo científico-tecnológico actual quiere de este modo ayudar a provocar una *recapitación* en el interior mismo de la cultura dominante y en nuestras sociedades actuales para que comprenda que el desequilibrio que genera y agudiza con la aceleración de la innovación industrial es fuente de violencia contra la cultura (propia) de la que viene y pretende continuar.

Dicho con otras palabras: la interpelación de la interculturalidad quiere contribuir a que el Occidente reducido por un proyecto capitalista y eurocéntrico *recapite*, recupere la sensibilidad crítica y se pregunte qué ha hecho con su propia pluralidad de conocimientos. En su propia casa debería, por tanto, plantear preguntas como éstas: ¿Por qué no se da importancia real a la palabra del poeta? ¿Por qué no hay lugar para el conocimiento místico? ¿Por qué el conocimiento religioso se relega a lo subjetivo y privado?, o también: ¿Por qué vale sólo la razón de racionalidades que no razonan la angustia de la gente ni conocen la dimensión humana del llanto y de la compasión? (Metz, 1972: 317-334; 1999: 107:116; 2002)

Esta *recapitación* por parte del orden epistémico dominante es, interculturalmente, tanto más importante cuanto vemos en ella una de las condiciones necesarias para que el diálogo intercultural vaya reduciendo cada vez más las asimetrías en las relaciones entre los conocimientos, pero sobre todo para que vaya dando lugares reales en el mundo a la pluralidad epistemológica. Pues el reclamo de fondo que late en la pluralidad de conocimientos, y del cual el diálogo intercultural no es más que su portavoz, es la exigencia de que los conocimientos no compartan únicamente sus conceptos e ideas, sino que compartan su encarnación en el mundo, es decir, que pluralicen el mundo, respetando su derecho a plantar casa en él, pero asumiendo que ese derecho a tener mundo es derecho compartido que se traduce con igual peso en la obligación de abrir las puertas de la casa para cuidar las relaciones de buena vecindad y convivencia.

El camino hacia el equilibrio epistemológico pasa por ese largo proceso de dar casa a la pluralidad de conocimientos en un mundo respetado como suelo

común y compartido, y que, en cuanto tal, hace sentir la *condición mundana* de todo conocimiento como convocación a una pertenencia mayor que se vislumbra precisamente por las relaciones de convivencia.

Por eso, el equilibrio epistemológico de la humanidad, cuya causa hace suya la interculturalidad, es concebido por ésta como base para una universalidad de nuevo tipo que crece al ritmo en que la pluralidad de conocimientos pluraliza el mundo y hace posibles relaciones simétricas de participación y de comunicación entre las diferentes memorias en que la humanidad conserva y transmite sus reservas de *dignificación* de la realidad. Mas por eso mismo, la interculturalidad entiende que el equilibrio epistemológico del que aquí se habla, nada tiene que ver con la globalización de ciertos conocimientos, ni siquiera con la contextualización de los mismos, pues la revolución epistemológica que implica caminar hacia el equilibrio de los conocimientos y sus mundos supone la recuperación y reivindicación de los muchos conocimientos contextuales, justo en lo que saben por ser o provenir de tal lugar (Santos, 2000). Esa sabiduría *lugareña* es la que pluraliza los conocimientos y es, por tanto, la que hay que aprender a compartir para generar universalidad en un mundo equilibrado.

Observación final

Hemos argumentado a favor de la necesidad de un equilibrio epistemológico en el mundo, proponiendo además el diálogo intercultural como un camino adecuado para lograr ese objetivo.

Para concluir, queremos subrayar que nuestra argumentación defiende el equilibrio epistemológico por considerarlo necesario para salir de la crisis en que se hunde la época actual. Es cierto que la pluralidad de conocimientos y el equilibrio entre ellos, al que podemos llegar por el diálogo intercultural, no producirán por sí solos la tabla de salvación, pero sí nos pueden ofrecer caminos de convergencia en una nueva cultura que se ejercite en la finitud (Sartre, 1983) y, cuidando la medida de lo que nos corresponde como humanos, nos enseñe como el poeta que:

... para decir los pronombres hermosos y
reconocernos y ser fieles a nuestros nombres
hay que soñar hacia atrás, hacia la fuente, hay que
remar siglos arriba
más allá de la infancia, más allá del comienzo, más
allá de las aguas del bautismo
echar abajo las paredes entre el hombre y
el hombre, juntar de nuevo lo que fue separado, ...
hay que desenterrar la palabra perdida ...

volver al punto de partida,
ni dentro ni afuera, ni arriba ni abajo, al cruce de
caminos, adonde empiezan los caminos ... (Paz, 1981: 258-259)

BIBLIOGRAFÍA

- Basu, S., Höhne-Serke, E. y Macher, M.** (eds.) (1999). *Eurozentrismus: ¿Was gut ist, setzt sich durch?*. Frankfurt /M.
- De Sousa Santos, B.** (2000). *Crítica de la razón indolente*. Bilbao.
- Fornet-Betancourt, R.** (2004). "Ciencia, tecnología y política en la filosofía de Raimon Panikkar", En: Ignasi Boada (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*. Barcelona.
- Heidegger, M.** (1954). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen.
- Heidegger, M.** (1959). *Gelassenheit*. Tübingen.
- Heidegger, M.** (1997). *Besinnung*, En: *Gesamtausgabe*, tomo 66. Frankfurt/M.
- Habermas, J.** (1968). *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt /M.
- Habermas, J.** (1971). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt /M;
- Husserl, E.** (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag.
- Martí, J.** (1975). "Nuestra América". En: *Obras Completas*, tomo VI. La Habana.
- Metz, J-B.** (1972). "El futuro a la luz del memorial de la pasión". En *Concilium* 76.
- Metz, J-B.** (1999). "Memoria passionis. Zur Aktualität einer biblischen Kategorie". En: Karl Rahner Akademie (ed.), *Geschichte denken*. Münster.
- Metz, J-B.** (2002). *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid.
- Meyer-Abich, K-M.** (Ed.) (1997). *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*. München.
- Nebrija, A.** (1980). *Gramática de la lengua castellana*. Madrid.
- Ortega y Gasset, J.** (1982). *Meditación de la técnica*. En: *Obras Completas*, tomo 5. Madrid.

Paz, O. (1981). "El cántaro roto". En: *Poemas (1935-1975)*. Barcelona, pp. 258-259.

Samir, A. (1989). *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México.

Sartre, J-P. (1949). *Situations III*. París.

Sartre, J-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. París.