

Voces interculturales en el pensamiento latinoamericano

por Dina V. Picotti
Ungs-Usal

Si se considera la constitución histórica intercultural de América Latina, en tanto resultado del cruce y convivencia, pacífica o conflictiva, de las diferentes culturas o formas de vida que se asentaron en ella y continúan protagonizándola, no podemos menos de reconocer que un pensar también intercultural es el que puede corresponder a su plurifacética experiencia. De hecho éste se ha venido manifestando en los diversos ámbitos de la vida cotidiana y de la cultura, con rasgos característicos visibles sobre todo en las costumbres, modos y recursos del lenguaje, expresiones artísticas y religiosas, resistiendo y conviviendo a la vez con la extensión normativa de una lógica que acompañó el proceso de conquista, colonización y actual globalización, extendiendo sus logros, pero también sus límites, como toda forma de pensamiento. En nuestro contexto, orientando la organización interna de los países y sus programas de educación, operó también como impedimento del propio despliegue y en buena parte como destrucción del mismo, a lo que se suma la creciente exclusión de un sistema económico mundial.

La lucha de los pueblos e identidades sociales por el propio reconocimiento significa también y sobre todo la reivindicación de un modo propio de pensar, que se configura interculturalmente a partir del horizonte simbólico que trazan las diferentes matrices culturales y su historia de interrelaciones y recreaciones, y en respuesta a las exigencias vitales que enfrenta. La experiencia planetaria contemporánea de pluralidad y diferencia en los diversos ámbitos de la vida y de la cultura, que se expresa filosóficamente en una noción eventual de ser y configurativa de verdad y la actual vigencia de los estudios culturales presenta un panorama sin duda más propicio para el planteo no meramente multicultural -mero registro de la pluralidad y diferencia sin gestarse a través de ella- sino intercultural, que está surgiendo en los mismos. Entre nosotros, resulta aleccionador mencionar algunas voces que se explicitan claramente en este sentido.

Raúl Fonet-Betancourt, ya conocido por la organización de congresos de filosofía intercultural y de diálogos norte-sur, por publicaciones propias y compilaciones, acaba de presentar dos nuevos escritos: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Edit. Trotta, Madrid 2004) y *Reflexiones sobre el concepto de interculturalidad*, (Consortio Intercultural, México 2004). En el primero, asumiendo la exigencia de una filosofía que no se impida seguir pensando para responder a los retos de los tiempos, dialoga con algunas de las figuras más representativas de la filosofía latinoamericana actual, tomando como hilo conductor lo que él llama el desafío de la interculturalidad, considerándolo

una urgencia histórica e intentando aportar a la autocrítica que aquélla debiera hacer de su propia historia desde diversas perspectivas, puesto que no sólo condiciona e influye sus articulaciones presentes sino pervive en sus prácticas actuales, sea en el ámbito de la enseñanza como en el de la investigación. Entendiendo por filosofía latinoamericana aquélla que J.B. Alberdi llamaba 'americana' por presentar su sentido y legitimidad desde el contexto histórico de nuestros países como punto de partida y referencia primera, visualiza una tarea de reflexión contextual, que sepa leer la génesis de los problemas filosóficos en contacto con la discusión de problemas reales de la época que los enmarca, y por lo tanto no tratarlos meramente en sí mismos o en su pertenencia a una tradición o sistema. Es entonces intercultural la postura o disposición de establecer las referencias identitarias en relación con los 'otros', en convivencia con ellos, impulsando un proceso de reaprendisaje y de reubicación, dado que las prácticas culturales han de ser también prácticas de traducción, una transformación que descentra y se abre a una pluralidad de formas y prácticas del filosofar.

En esta perspectiva de planteo, sospecha que se trata aún de una asignatura pendiente. Sin dejar de mencionar jalones importantes de esta historia en el pasado siglo XX, se limita a considerar la última década, a partir de la celebración en 1992 de los 500 años del así llamado 'descubrimiento' de América. Si bien el discurso intercultural en filosofía es relativamente nuevo, sin embargo la exigencia de interculturalidad forma parte de la historia social e intelectual de América Latina desde sus comienzos, como lo muestra la lucha ininterrumpida de los pueblos indígenas, afroamericanos, asiáticos por su reconocimiento y los testimonios de muchos pensadores que no malinterpretaron la visión bolivariana de la unidad política como una tarea de uniformización sino de implicación de la diversidad, tales como José Martí, Francisco Bilbao, Eugenio María de Hostos, Pedro Enríquez Ureña. Que sea relativamente nuevo y minoritario se debería a no haberse hecho cargo de la apelación de interculturalidad a pesar del importante proceso de contextualización e inculturación en la segunda mitad del s. XX, a no haberlo conducido a sus últimas consecuencias, no haberse encontrado con la diversidad cultural sino de modo reducido y seleccionado. El autor considera que entre las razones de esta situación se dan al menos como principalmente relevantes, la de una colonización mental que todavía pervive en la actitud de tener que medirse con la filosofía vigente en Europa o Estados Unidos y en buscar el reconocimiento académico de los filósofos metropolitanos; consecuente con ello una visión civilizatoria tributaria del proyecto de modernidad centroeuropea, encarnada entre otras cosas en los programas de 'educación nacional', en la formación filosófica que se transmite, en los métodos que se privilegian y en la opción por textos escritos en medio de un contexto cultural en que la oralidad juega un papel de primer orden en la creación y transmisión de cultura; el utilizar solamente dos lenguas, español y portugués en un continente políglota; en reducirse a la cultura mestiza, criolla, que es sólo una figura concreta de la pluralidad cultural y con la que no basta dialogar para hacerse cargo de 'nuestra América', porque en realidad es hacerlo

sólo con la cultura dominante, fuertemente excluyente, prejuiciosa para con lo indo- y afroamericano y más bien machista.

Es decir, que la filosofía latinoamericana resultaría aún interculturalmente deficiente, percepción crítica que supone verla en un horizonte de comprensión más radical y contextual. Su presente emergencia se relaciona con un fenómeno importante de la historia social y política de América Latina, un renacer de la resistencia de los pueblos indígenas y afroamericanos en relación con la coyuntura de 1992 a través de movimientos sociales continentales que replantean con nueva fuerza la vieja exigencia de autodeterminación política, cultural, religiosa, la de ser sujetos de su historia con derecho a una cultura propia. Acontecimiento decisivo que marca un giro en la historia reciente, cuyo sentido no se reduce a los cambios que promueve en determinados sectores de la cultura e historia latinoamericanas, sino también alcanza a sus condiciones de interpretación: pueblos que defienden su diferencia y movilizan la vitalidad de sus tradiciones demuestran con su simple presencia que hay que contar con ellos tanto en la comprensión como en la construcción de América Latina. Pero mientras la teología cristiana latinoamericana habría comprendido esta coyuntura histórica como un 'kairós', un tiempo propicio para promover una reorganización en todos los aspectos y emprender ella misma como teología nuevos caminos, la filosofía latinoamericana no parecería haberse abierto a toda la pluralidad y reformulado, si se examina la obra de figuras representativas en estos años como L. Zea, A. Ardao, L. Villoro, F. Miró Quesada, E. Dussel, J.C. Scannone, quienes sin embargo impulsaron un amplio y vigoroso proceso de contextualización y de inculturación, que también equivale a un paso importante en la toma de conciencia del desafío de interculturalidad. En los últimos diez años muchos otros autores, menos conocidos, con publicaciones de diversa envergadura, pero que están abriendo caminos nuevos, se esfuerzan en superar hábitos de pensar que impiden la apertura radical del pensar filosófico a la diversidad cultural y constituyen una importante fuente, tales como J. Estermann, D.V. Picotti, D. de Vallésca, F. Ainsa, R. Salas Astrain, F. Tubino. De modo que el giro hacia la interculturalidad sería hoy una realidad palpable en muchos campos del quehacer filosófico en América Latina, aunque no haya conseguido aún una incidencia decisiva en la cultura oficial dominante de la filosofía latinoamericana. Este desafío, visto también a la luz de los cambios globales, convierten a esta transformación de la filosofía latinoamericana en un imperativo ético, pues lo que está en juego no son meras teorías personales sino nuestros posibles mundos compartidos, la responsabilidad de asumir ese reto como un desafío común.

El autor menciona algunas pistas de trabajo que podrían contribuir al logro de un quehacer filosófico más adecuado a las formas y contextos de 'Abya Yala': 1. en el importante ámbito de la historia de las ideas orientarse hacia una ampliación no sólo interdisciplinaria sino de horizonte, recuperando formas alternativas que se han expresado, a fin de abrirse a las visiones y saberes transmitidos por otras tradiciones, no perceptibles desde la historia escrita, haciendo que las memorias hasta ahora sometidas al silencio participen en la reapropiación y reformulación de tal historia; se trata no simplemente de un

agregado sino de un redimensionamiento, que recrea el orden lógico y de sentido de esa historia, descentrándola de la lógica dominante que hasta ahora ha ordenado, entrando en diálogo con memorias que tienen historias propias y nos interpelan con alternativas con las que pudimos trabajar, generando una historia más plural y compartida. 2. En el ámbito de las filosofías contextuales seguir fomentando su desarrollo como expresiones de la diversidad cultural, con la que convivimos de hecho en tanto culturas vivas que dicen su palabra y se confrontan por lo tanto con otra visión de sí, lo que significa un diálogo interno de la filosofía latinoamericana. 3. Una crítica de las instituciones educativas y culturales, en las que se refleja la cultura dominante, convirtiéndose en lugares de exclusión de las tradiciones de los pueblos amerindios y afroamericanos y de las formas de pensamiento de las nuevas culturas populares mestizas, a través de la transformación de los programas de estudio y de los criterios de reconocimiento académico reivindicando su interculturalización, la creación de centros alternativos de reflexión y comunicación filosóficos como espacios interactivos entre las tradiciones educativas operantes en esa diversidad. 4. Relativizar el peso de la cultura del texto escrito en la práctica filosófica, redimensionando la forma hegemónica de la cual es todavía parte con los relatos de las culturas orales y sus formas específicas de generar y transmitir pensamiento para la vida de la comunidad. 5. Cultivar activamente el aprendizaje de lenguas de los pueblos autóctonos, a fin de quebrar el monopolio lingüístico del español y el portugués y mejorar substancialmente la calidad del diálogo intercultural entre todas las tradiciones de pensamiento, aprendiendo a conocer y decir pluralmente los nombres de las cosas. 6. Trascendiendo las propias fronteras geográfico-políticas, el intercambio y diálogo con el pensamiento latino desde la experiencia migrante en el contexto de los Estados Unidos de N.A., destacar las áreas que por sus metodologías y campos de investigación presentan las mejores condiciones para la interacción e intercomunicación de esfuerzos: en el pensamiento filosófico que desde una experiencia de frontera se plantea entre otras cuestiones la identidad cultural, los procesos de transformación identitaria, la autenticidad de la filosofía; el pensamiento que se identifica como teología hispana, o latina, porque se articula como una reflexión contextual, a partir de la situación de las comunidades creyentes latinoamericanas, en su vida cotidiana dentro de las estructuras de la sociedad estadounidense; y además de contar con un desarrollo teórico considerable, asume su especial situación de ser un pensamiento bicultural e intercontextual, que ha sabido repensar entre otras cuestiones la del mestizaje; el pensamiento transdisciplinar del así llamado nuevo latinoamericanismo estadounidense, que aporta al desarrollo de epistemologías fronterizas, a radicalizar la crítica del eurocentrismo, a superar el paradigma de la escritura y del texto escrito como criterios de calidad o superioridad cultural y científica, a la formulación de la geopolítica del conocimiento o a la elaboración de categorías contextuales en y desde la experiencia de frontera. 7. El diálogo con las formas de filosofar pasadas y presentes de África, Asia, Oceanía y la Europa reducida por los excesos de su propia modernidad capitalista, para que en este intercambio a escala mundial entre tradiciones y prácticas de saberes alternativos

las filosofías de 'nuestra América' sean una fuerza más de los procesos de intermundialización, para el equilibrio epistemológico y social necesario en el mundo, a fin de que la historia de la humanidad pueda convertirse en una escuela abierta de recíproca capacitación intercultural.

En *Sobre el concepto de interculturalidad*, se presentan reflexiones iluminadoras del mismo autor en diálogo con miembros del Consorcio intercultural, constituido por diversas asociaciones comprometidas con la educación y autogestión comunitaria, acerca de las ideas y problemas que surgen de la práctica intercultural en sus diversos niveles. Es así como entre otros aspectos se esclarece que con referencia a los problemas, a los puentes posibles de comunicación entre modos de pensar diferentes para construir una filosofía intercultural, no se puede partir de una idea normativa de filosofía sino que ella ha de ser construida justamente en el diálogo, no ha de concebirse en abstracto sino referida a la constelación de saber que se concreta en un determinado modo de vida o cultura y su correspondiente sistema de educación; la comunicación ha de ser asumida como una dinámica contextual de convivencia, intercambio de biografías, en lo cual se plantean también los límites de lo alcanzable; no se trata de reconocer la diversidad cultural en un nivel retórico y en el pasado, sino del derecho y la conveniencia de participar en la construcción de mundo; es necesario aprender a quererse y ser de otra manera, a la luz de y con el otro; redescubrir que la valoración mutua exige el derecho a la propia palabra y a la articulación de formas propias de vida; asumir que somos responsables de nuestras formas institucionales, entre ellas educativas, desde un horizonte de culturas que se traduzcan, disciernan y construyan interlógicamente, con valor universal puesto que a diferencia del multiculturalismo, la interculturalidad no genera relativismo; resistiendo también e imaginando modos posibles y oportunos en los intersticios de los poderes vigentes.

Entre los nuevos filósofos que avanzan con un planteo explícitamente intercultural, a los que se refería R.Fornet Betancourt en la primera obra mencionada, se encuentra la figura de Ricardo Salas Astrain, con su reciente nueva publicación *Ética intercultural - ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. Lecturas del pensamiento latinoamericano* (Edic. UCSH, Santiago de Chile 2003). En efecto, ejercita la interculturalidad dialogando con las eticidades de América Latina en contextos de prácticas culturales de diferentes esquemas axiológicos, a veces antagónicas, enseñando pistas novedosas para profundizar la interactividad y solidaridad con la propia diversidad, una filosofía como esfuerzo y componente de una cultura humana de la convivencia. Como expresa el propio autor, se trata de una ética enraizada, en tanto surge a partir de un pensar y un vivir la convivencia intercultural y como producto de una práctica investigativa interdisciplinaria en contextos culturales conflictivos, según lo explicita parte del subtítulo, en tanto se refiere a cuestiones actuales teóricas y vitales que preocupan a quienes estudian los dinamisismos de los valores culturales y los problemas asociados a la desregulación creciente que afecta a la vida social, en particular en América Latina, en el marco de la globalización. Es una propuesta filosófica que asume los contenidos éticos a

partir de una reformulación interdisciplinaria y condensa una pluralidad temática que se expresará sobre todo en el modo dialógico de profundizar su desarrollo conceptual aludiendo a tradiciones diversas, un diálogo interdisciplinario e internacional de los discursos éticos en tanto no se limita ni a una tradición disciplinaria ni a una matriz cultural. Por una parte expone una hermenéutica de los registros míticos y narrativos que sitúan los valores en sus contextos sociales y culturales, y por otra una pragmática que afirma la justificación de los enunciados éticos a partir de principios universales. Ello contribuye asimismo a des-velar los proyectos hegemónicos que ocultan la diferencia y la estigmatizan, compartir esfuerzos por pensar una crítica ético-política de las condiciones sociales y culturales opresivas e injustas, criticar sobre todo a los supuestos de los modos de segregación y exclusión que surgen desde la racionalidad instrumental, eficiente y eficaz, de un modelo económico que ya no reconoce la vida humana ni el trabajo como valores primordiales. Se trata de superar la contradicción simplificada entre universalismo y contextualismo, precisando las categorías que permitan dar cuenta de las nuevas configuraciones del *ethos* actual en medio de un mundo donde los mercados y las culturas interactúan y los mundos de la vida se entrecruzan e interpelan, presuponiendo al menos la universalización, la diferencia y la conflictividad.

Su intento interpretativo apunta a demostrar que el largo litigio teórico acerca de la modernidad, el tema de la identidad cultural y la crítica a un determinado discurso acerca de la globalización remiten en última instancia a problemas valorativos y normativos; propone un concepto fuerte de interculturalidad, que implica considerar tanto el discurso como la acción humana; destacar el protagonismo de los contextos culturales exige establecer una mediación teórica para dar cuenta de la crítica de la racionalidad hegemónica y las posibilidades de otras racionalidades, lo que implica un planteamiento intercultural de la razón. De tal modo que sintetiza este giro pragmático de la ética en 4 aspectos medulares para pensar la mediación contextual de la acción humana: la universalidad, la persona humana, la autorrealización personal y comunitaria como proyecto emancipador, la mediación. Este planteo hermenéutico y pragmático sitúa los problemas éticos en contextos que no son sólo discursivos, sino socio-económicos y culturales, y no por ello menos éticos; la apelación a la productividad semántica de los contextos conduce a interpretar tanto el impacto de los nuevos valores asociados a las pautas de consumo como a la dislocación de los antiguos valores que regulaban los diversos y tradicionales mundos de la vida; aprehende las huellas de un sentido asociado a las formas creativas e innovadoras de otras situaciones culturales y morales que afectan a los sujetos y las comunidades y reconociendo una lenta y trabajosa marcha para construir una humanidad mejor.

Teología, estudios de la mujer y estudios de género

En este número de *Stromata*, se continúa con el boletín de reseñas sobre el tema "Teología, estudios de la mujer y estudios de género" iniciado en 2003. Las colaboradoras participantes son: la Dra. Mercedes García Bachmann en la sección bíblica, profesora en el Instituto Universitario ISEDET, en colaboración con Constanza Levaggi; la Dra. Virginia R. Azcuy y la Lic. Diana Viñoles, en la sección sistemática, ambas profesoras en la Facultad de Teología de la USAL; la Lic. Marta Palacio en la sección filosófica, profesora en la UCC/Córdoba, en colaboración con Virginia R. Azcuy; la Lic. Gabriela Di Renzo en la sección de psicología y género, profesora en la UCA/Rosario y en la USAL desde 2004; y Sara Fliess en la sección espiritualidad, Master en Estudios Pastorales y Teológicos por la Universidad Loyola de Chicago/USA.

Biblia

María Chávez, "*Que Šadday responda. Análisis exegético estructural de Job 29-31 y relectura desde las ausencias del texto*". Tesis de licenciatura inédita. ISEDET, Bs. As. 2002, 200pp. Haciendo una traducción cuidadosa de estos capítulos de Job y a partir de allí un análisis estructural, la autora demuestra que "el tema de la búsqueda de la justicia es *el tema* de Job y no así el sufrimiento del inocente." (16). Los capítulos 29 y 30 deben ser leídos en conjunto, como un espejo. En el cap. 29, Chávez descubre una estructura paralela ABXA'B', donde el centro X (v. 11-17) tiene que ver con la *justicia de Job* cuando era rico e íntegro. Por el contrario, en el cap. 30 encuentra una estructura concéntrica ABXB'A', donde el centro X es la *injusticia de Dios* en el presente de Job (v. 16-23).

A partir de este contraste, el cap. 31 de nuevo utiliza una estructura concéntrica ABXB'A' donde el centro X corresponde a los v. 16-18, donde Job lanza su desafío mediante una serie de juramentos: "si detuve de su deseo a los pobres/ la viuda/el huérfano..." En este planteo de Job acerca de la justicia / injusticia, surgen con fuerza lo que Chávez llama "las Jobses y los Jobses", los millones de pobres y de marginales al sistema, con quienes se encuentra Job en distintos momentos de su existencia (cap. 29 y 30) y quienes, a diferencia de Job, no logran salir nunca de la miseria y las cenizas... Otro elemento muy interesante en este análisis es que el desafío de Job está dirigido a Šadday, no a Yavé (29:5; 31:2.35). Šadday es un nombre divino que se suele traducir como "Todopoderoso", pero dada su etimología más probable (de "pechos" o "senos") y dado que la terminación *-ay* aparece en nombres cananeos de mujer, probablemente corresponda a una divinidad femenina, posteriormente incorporada al monoteísmo veterotestamentario como atributo de Yavé. Chávez intuye que