

**UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR**  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
LICENCIATURA EN LETRAS Y FILOSOFÍA

**"FILOSOFÍA INTERCULTURAL DE RAÚL FORNET BETANCOURT EN EL CONTEXTO  
CULTURAL DE GUATEMALA."**

TESIS DE GRADO

**CARLOS ALEJANDRO RODAS CORONADO**

CARNET 44669-92

GUATEMALA DE LA ASUNCIÓN, AGOSTO DE 2015  
CAMPUS CENTRAL

**UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR**  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
LICENCIATURA EN LETRAS Y FILOSOFÍA

**"FILOSOFÍA INTERCULTURAL DE RAÚL FORNET BETANCOURT EN EL CONTEXTO  
CULTURAL DE GUATEMALA."**

TESIS DE GRADO

TRABAJO PRESENTADO AL CONSEJO DE LA FACULTAD DE  
HUMANIDADES

POR

**CARLOS ALEJANDRO RODAS CORONADO**

PREVIO A CONFERÍRSELE  
EL GRADO ACADÉMICO DE LICENCIADO EN LETRAS Y FILOSOFÍA

GUATEMALA DE LA ASUNCIÓN, AGOSTO DE 2015  
CAMPUS CENTRAL

## **AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR**

RECTOR: P. EDUARDO VALDES BARRIA, S. J.  
VICERRECTORA ACADÉMICA: DRA. MARTA LUCRECIA MÉNDEZ GONZÁLEZ DE PENEDO  
VICERRECTOR DE INVESTIGACIÓN Y PROYECCIÓN: ING. JOSÉ JUVENTINO GÁLVEZ RUANO  
VICERRECTOR DE INTEGRACIÓN UNIVERSITARIA: P. JULIO ENRIQUE MOREIRA CHAVARRÍA, S. J.  
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO: LIC. ARIEL RIVERA IRÍAS  
SECRETARIA GENERAL: LIC. FABIOLA DE LA LUZ PADILLA BELTRANENA DE LORENZANA

## **AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES**

DECANA: MGTR. MARIA HILDA CABALLEROS ALVARADO DE MAZARIEGOS  
VICEDECANO: MGTR. HOSY BENJAMER OROZCO  
SECRETARIA: MGTR. ROMELIA IRENE RUIZ GODOY  
DIRECTOR DE CARRERA: MGTR. EDUARDO JOSE BLANDON RUIZ

## **NOMBRE DEL ASESOR DE TRABAJO DE GRADUACIÓN**

DR. AMILCAR LEONEL DAVILA ESTRADA

## **REVISOR QUE PRACTICÓ LA EVALUACIÓN**

LIC. FRANCISCO ALFREDO SAPON ORELLANA

Guatemala, 15 de junio de 2015

Señoras y señores integrantes del Consejo  
Facultad de Humanidades  
Universidad Rafael Landívar  
Campus Central

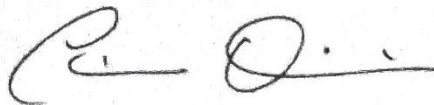
Estimadas señoras y señores:

Por este medio hago de su conocimiento que, en mi carácter de asesor de tesis, doy por concluido el trabajo de investigación del estudiante Carlos Alejandro Rodas Coronado, carné No 4466992, titulado *Filosofía intercultural de Raúl Fonet Betancourt en el contexto cultural de Guatemala*.

Considero que esta explicación de la filosofía intercultural del filósofo cubano-alemán Fonet Betancourt y su pertinente relación al medio guatemalteco representa un aporte significativo al campo de la interculturalidad y, en general, al pensamiento filosófico latinoamericano. Por ello, solicito al honorable Consejo de la Facultad de Humanidades designar a la o el revisor correspondiente.

Agradecido por su atención, me despido.

Atentamente,



Dr. Amílcar L. Dávila Estrada

cc.: Archivo.

### Orden de Impresión

De acuerdo a la aprobación de la Evaluación del Trabajo de Graduación en la variante Tesis de Grado del estudiante CARLOS ALEJANDRO RODAS CORONADO, Carnet 44669-92 en la carrera LICENCIATURA EN LETRAS Y FILOSOFÍA, del Campus Central, que consta en el Acta No. 05308-2015 de fecha 30 de julio de 2015, se autoriza la impresión digital del trabajo titulado:

**"FILOSOFÍA INTERCULTURAL DE RAÚL FORNET BETANCOURT EN EL CONTEXTO CULTURAL DE GUATEMALA."**

Previo a conferírsele el grado académico de LICENCIADO EN LETRAS Y FILOSOFÍA.

Dado en la ciudad de Guatemala de la Asunción, a los 3 días del mes de agosto del año 2015.



*Irene Ruiz Godoy*  
\_\_\_\_\_  
MGTR. ROMELIA IRENE RUIZ GODOY, SECRETARIA  
HUMANIDADES  
Universidad Rafael Landívar

## ÍNDICE

### Capítulo I:

<i>Introducción</i> .....	9
---------------------------	---

### CAPÍTULO II:

<i>Pensamiento filosófico latinoamericano</i> .....	14
2.1. Proceso histórico de la filosofía latinoamericana .....	14
2.2. El problema del pensamiento latinoamericano.....	17
2.3. Filosofía de la liberación.....	35

### CAPÍTULO III:

<i>Crítica de Raúl Fonet-Betancourt a la filosofía intercultural latinoamericana</i> .....	39
--	----

### CAPÍTULO IV:

<i>Filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt</i> .....	52
4.1. Cultura, identidad y tolerancia en Fonet-Betancourt.....	52
4.1.1. Concepto de cultura.....	52
4.1.2. Concepto de identidad.....	59
4.1.3. Concepto de tolerancia.....	62
4.2. Interculturalidad o barbarie.....	64
4.3. La interculturalidad y el sujeto social latinoamericano .....	73
4.4. Diálogo Intercultural.....	83

### CAPÍTULO V:

<i>Realidad cultural de Guatemala</i> .....	87
5.1. Las culturas de Guatemala.....	87
5.1.1. La cultura maya.....	88
5.1.2. La cultura ladina.....	91
5.1.3. La cultura garífuna.....	93

5.1.4. La cultura xinka.....	94
5.2. Racismo y discriminación cultural en Guatemala.....	96
5.3. Paradigmas sobre las relaciones entre las diferentes culturas de Guatemala.....	99
5.3.1. Asimilacionismo y pluralismo cultural.....	99
5.3.2. La multiculturalidad en Guatemala.....	101
5.3.3. La Interculturalidad en Guatemala.....	102
5.4. El caso del proyecto Red de Sabiduría.....	107
<b>CAPÍTULO VI:</b>	
<b>Conclusiones.....</b>	<b>117</b>
<b>CAPÍTULO VII:</b>	
<b>Referencias bibliográficas.....</b>	<b>126</b>
<b>CAPÍTULO VIII:</b>	
<b>Anexo I.....</b>	<b>132</b>

## RESUMEN

Guatemala es un país donde cohabitan una gran diversidad de pueblos. Cada uno tiene el derecho de ser reconocido, aceptado y respetado desde su propia identidad. Sin embargo, ante la falta de estructuras y políticas de Estado que garanticen un desarrollo integral para todos sus habitantes, sigue teniendo una deuda muy grande en la dignificación de la mayoría de sus ciudadanos, con profundas desigualdades y pobreza extrema. Este es un problema no solo económico y político, es mucho más complejo, abarca otros factores, como la diversidad de culturas. La gran mayoría de personas excluidas del progreso económico y social siguen siendo, en su mayoría, aquellos que no son ladinos. Por eso es necesario un proyecto de nación incluyente, que impulse un diálogo donde se tome en cuenta el contexto cultural guatemalteco.

En este trabajo se hace una aproximación a la filosofía intercultural propuesta por Raúl Fonet-Betancourt, con el objetivo de encontrar elementos de esta filosofía que puedan contribuir a la realidad de Guatemala.

Este estudio se ha dividido en tres partes principales. En un primer momento, se presenta una reseña del recorrido histórico del pensamiento latinoamericano y una crítica de Raúl Fonet-Betancourt a la filosofía intercultural latinoamericana. En un segundo momento, se realiza una aproximación a la propuesta filosófica de Raúl Fonet-Betancourt. Y se termina con un acercamiento a la realidad cultural de Guatemala.



## **CAPÍTULO I**

### **INTRODUCCIÓN**

En la actualidad no se discute que Guatemala sea un país multiétnico, pluricultural y multilingüe. Así lo reconocen los Acuerdos de Paz (1997), particularmente el de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (1995). En una nación donde cohabitan una diversidad de culturas, cada una tiene el derecho de ser reconocida, aceptada y respetada desde su propia identidad, y desde este reconocimiento promover políticas de Estado que orienten al desarrollo social. La riqueza que nace de esta multiculturalidad se ve truncada, entre otras cosas, ante la falta de estructuras y políticas que garanticen este desarrollo integral y sostenible de todos sus habitantes. Guatemala sigue siendo un país en vías de desarrollo, con grandes desigualdades y pobreza extrema, donde la gran mayoría de población apenas sobrevive. Este es un problema no solo económico y político, es mucho más complejo, abarca otros factores, como la interculturalidad. La gran mayoría de personas excluidas del progreso económico y social siguen siendo, en su mayoría, aquellos que no son ladinos. Así, la gran mayoría de políticas sociales y económicas están hechas sin tomar en cuenta a los pueblos originarios y garífunas. Es por eso que para salir de la problemática socioeconómica es necesario un proyecto incluyente, que haga partícipe a toda la diversidad de actores que constituyen esta nación y por lo tanto que impulse un diálogo que considere la dinámica intercultural del país. Es evidente que la interculturalidad en Guatemala es un hecho real, que se da en muchas situaciones y espacios como el educativo, el comercial y el religioso.

En este trabajo se pretende realizar una aproximación a la filosofía intercultural propuesta por Raúl Fonet-Betancourt, tratando de establecer si su pensamiento puede ser tomado en cuenta como aporte a la realidad intercultural en Guatemala. En tal sentido la pregunta que se plantea en este trabajo es: ¿Qué elementos de la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt pueden contribuir a la realidad cultural de Guatemala? En este sentido el objetivo general es encontrar elementos de la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt que pueden contribuir a la realidad cultural de Guatemala. Se persigue también: a) presentar una reseña del recorrido histórico del pensamiento latinoamericano y una crítica de Raúl Fonet-Betancourt a la filosofía

interculturalidad latinoamericana; b) presentar la propuesta filosófica de Raúl Fonet-Betancourt sobre la interculturalidad; c) Hacer una aproximación de la realidad cultural de Guatemala.

Con relación al tema de la interculturalidad, Sapón (2010) quiso establecer las características de la transformación de la filosofía que propone Fonet-Betancourt y presentarlas de forma esquemática. Para esto hizo una breve revisión crítica de la filosofía latinoamericana que permitiera comprender mejor la transformación que propone este filósofo. Identificó las características del quehacer filosófico contextual e intercultural, para luego producir un insumo para el debate, crítica y difusión de la transformación intercultural de la filosofía. Concluyó que esta transformación se caracteriza por aspirar a un saber contextual, intercultural, que descentre la reflexión filosófica de la tradición occidental, parta del diálogo intercultural, aspire a una nueva idea de universalidad, sea un ejercicio de traducción y sea interdisciplinar.

También Coronado (2012) se acercó al tema tratando de establecer si el diálogo intercultural es un factor determinante en la definición de la nueva filosofía latinoamericana. Concluyó que es necesario promover los valores del diálogo, de la interculturalidad, de la inclusión y producir pensamiento propio que no olvide la contextualidad.

En el artículo de la Revista de Filosofía *A Parte Rei*, titulado “Horizontes de la Filosofía Intercultural, Aportes de Raúl Fonet-Betancourt”, Blanco (2009) hizo un acercamiento al pensamiento del filósofo, a través de sus cinco etapas. Rescata el debate sobre la necesidad de seguir abordando la interculturalidad en la filosofía latinoamericana. Concluyó que se puede visualizar un horizonte en la transformación intercultural del pensamiento latinoamericano, que Fonet-Betancourt abre el debate para que la filosofía latinoamericana reconfigure sus referencias de interpretación y reflexión a partir de los contextos históricos.

Por su parte, Cerón (2010) se aproximó a la propuesta de Raúl Fonet-Betancourt para una transformación intercultural de la filosofía en la tercera etapa de su pensamiento. Pudo concluir que la filosofía transformada como intercultural, en lugar de acudir a una filosofía eminentemente monocultural –de donde brota una racionalidad hegemónica– se sustenta sobre un quehacer filosófico como proceso polifónico. La filosofía intercultural, en lugar de acudir a presupuestos eurocéntricos, nos propone potenciar una razón interdiscursiva en el nuevo filosofar. En tanto que

Schramm (2007), en su artículo “La filosofía intercultural latinoamericana de Raúl Fonet-Betancourt”, discute el concepto de una filosofía intercultural latinoamericana, las oportunidades y limitaciones de este concepto, implicaciones metodológicas de la reformulación de la filosofía latinoamericana. Concluyó que la filosofía intercultural, como la diseñó Fonet-Betancourt desde 1994, es congruente en sí misma y promueve nuevas tendencias filosóficas en América Latina y el resto del mundo.

Salas (2013) en referencia al ensayo de Antonio Sidekum y Raúl Fonet-Betancourt: *Ética, reconocimiento y discurso intercultural*, retoma algunos aspectos de lo intercultural que aportan estos dos filósofos, con el objetivo de avanzar en la reflexión actual sobre la ética, el reconocimiento y el discurso intercultural. Concluye que es necesario resguardar y proyectar el pensamiento intercultural. De esta forma se aporta en el camino del reconocimiento y crítica de los diálogos plurales. También, que es preciso asumir que no se tiene toda la verdad de lo que significa el encuentro y el desencuentro intercultural en forma efectiva.

Cerutti (2010), en el ensayo *Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural*, plantea algunas sugerencias para la discusión sobre la filosofía intercultural latinoamericana. Hace una evaluación crítica de algunos aspectos de la propuesta intercultural de Raúl Fonet-Betancourt. Concluye que la propuesta del filósofo no es tan original porque la interculturalidad ha sido planteada por otros autores, y que a pesar de ser una propuesta metodológica para el estudio del pensamiento latinoamericano, su reflexión no logra rebasar los límites del pensamiento eurocéntricos, ya que siempre se está apoyando de ellos, haciendo de menos los autores latinoamericanos. Esto provoca que usualmente no haga referencia de las aportaciones de la tradición filosófica latinoamericana o lo haga de forma descontextualizada.

Por su parte Cerón (2013), en el artículo “La cultura de vocación intercultural en Raúl Fonet-Betancourt”, sostiene algunas tesis provisionales sobre la idea de cultura que tiene este filósofo y otros representantes de la filosofía intercultural latinoamericana. Concluyó que el concepto de cultura en Fonet-Betancourt es un aporte o una de las mejores herramientas para superar y cuestionar la expansión de la llamada modernidad occidental.

En el caso de la interculturalidad en Guatemala, Bastos y Camus (2002), en el artículo publicado por la revista *Diálogo*, “La interculturalidad: ¿Una respuesta para la Guatemala del siglo XXI?” afirman que si la idea es reformular la variable étnica de la sociedad guatemalteca –y con ella todas las demás– puede ser muy interesante plantearse un proyecto nacional de espíritu intercultural. Pero para lograrlo es necesario confrontar y sujetar a revisión el esquema de sociedad que hemos heredado, redefinir el pacto social desde las bases de lo que la gente, los guatemaltecos, están experimentando. Y para ello es útil examinar la “interculturalidad” desde su realidad conflictiva, desde sus dificultades y problemas, desde las diferencias estructurales y los recelos históricos que se reflejan en las interacciones cotidianas. Por su parte, Rostica (2007) en la revista *Política y cultura* en su artículo “Las organizaciones mayas de Guatemala y el diálogo intercultural” identifica el multiculturalismo en Guatemala como emancipatorio ya que en sí misma la multiculturalidad apuesta al diálogo intercultural.

A través de estos antecedentes se da un panorama general de las diferentes formas en que se ha abordado el tema de la filosofía intercultural latinoamericana, en especial desde el filósofo Raúl Fornet-Betancourt. En tal sentido, existe una sistematización de su planteamiento filosófico. Y puede establecerse cinco etapas donde se clarifica la necesidad de abordar la filosofía latinoamericana desde la interculturalidad, y desde su tercera etapa, la posibilidad de una filosofía latinoamericana transformada. La propuesta de este pensador cubano es integrar la ética, el reconocimiento y el discurso intercultural. Dentro de estos antecedentes también se encuentran algunas críticas, en especial al concepto de filosofía intercultural y a la metodología propuesta por este filósofo.

Con este trabajo de investigación, se pretende ayudar a la reflexión filosófica sobre la vivencia multicultural e intercultural en Guatemala, tratando con ello de establecer elementos de la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt que contribuyan a la realidad cultural de este país.

En el primer capítulo se introduce al tema de la filosofía intercultural con una breve reseña de la historia de la filosofía latinoamericana, que ayuda a comprender el proceso reflexivo latinoamericano. Así también, se hace un acercamiento al desarrollo que ha tenido el debate sobre el problema de la filosofía en América Latina, tomando como referencia a Augusto Salazar

Bondy y a Leopoldo Zea, dos referentes obligatorios en el proceso del pensamiento del subcontinente latinoamericano. En el segundo capítulo se aborda la crítica que Fonet-Betancourt ha hecho al pensamiento latinoamericano en los últimos años, desde la perspectiva de la interculturalidad. Para abordar este tema se hace una aproximación al libro escrito por Fonet-Betancourt en el 2004, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. En el capítulo tres se presenta la propuesta filosófica intercultural de Raúl Fonet-Betancourt, a partir de tres obras importantes: a) “Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural, Interculturalidad o barbarie 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, b) “Interculturalidad en procesos de subjetivización”, c) “reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt”. Así también se desarrollan los conceptos de cultura, identidad y tolerancia tal y como los comprende este filósofo. En el último capítulo se hace un acercamiento a la realidad cultural de Guatemala, donde se presenta muy sucintamente algunas características de las cuatro culturas más relevantes de Guatemala, los problemas de racismo, discriminación y desigualdad. Así, en este capítulo también se aborda el tema del asimilacionismo, la multiculturalidad e interculturalidad en Guatemala y se concluye con la presentación, en forma de ilustración, del proyecto Redes de Sabiduría, integrado por jóvenes mujeres de diferentes aldeas y culturas, que han migrado para poder seguir estudiando y que viven en la colonia El Limón, zona 18 de la Ciudad de Guatemala.

## **CAPÍTULO II**

### **PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO**

#### **2.1. Proceso histórico de la filosofía latinoamericana**

Antes de abordar la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt, conviene acercarse a algunos datos significativos del proceso histórico de la filosofía latinoamericana. Así también se hará un acercamiento al desarrollo que ha tenido el debate sobre el problema de la filosofía en América Latina, tomando como referencia a Augusto Salazar Bondy y a Leopoldo Zea, dos referentes obligatorios en el proceso del pensamiento del continente latinoamericano.

Según Salazar (1968), El proceso del pensamiento filosófico hispanoamericano hace su aparición en las Américas a partir de la conquista y la introducción de las corrientes filosóficas que predominaban en ese momento en España, que no tenía más que la intención de formar a los nuevos súbditos de acuerdo con las “ideas y valores del Estado y la Iglesia” (p. 3). La justificación que hace Salazar para no tomar en cuenta al pensamiento precolombino es la escasez de datos fidedignos hasta antes del siglo XVI. Indica Salazar que aunque hay pensamiento anterior a este siglo en los pueblos originarios, esta producción es dependiente de los mitos y leyendas tradicionales. En ese sentido no puede ser considerado pensamiento filosófico.

Dussel (1994) afirma que sí existe una historia de pensamiento en los pueblos originarios de América, a la que llama “historia de las ideas” (p. 22), ya que los habitantes de estas tierras antes de la conquista, contaban con una visión del mundo, tenían una producción simbólica, aunque les faltaba un “discurso metódico” (p. 22) como el que se inició con los griegos. Admite Dussel que en el pensamiento precolombino sí existía una estructura racional, lógica y llena de sentido, pero no al estilo de los griegos, así dice:

Esto no significa que el pensamiento –discurso racional con un orden perfectamente describable, pero no filosófico-amerindio haya sido irracional, primitivo, alógico. Muy por el contrario, las llamadas filosofías americanas pre-europeas son, justamente, la descripción de las estructuras racionales de las visiones del mundo de nuestros ancestros. Logicidad, racionalidad, sentido, orden, sin embargo, no deben confundirse con filosofía (p. 27).

Algunos autores se han atrevido a investigar y profundizar sobre filosofías de algunos pueblos originarios, como Miguel León Portilla (1956) que ha escrito sobre la filosofía nahúatl o Carlos Lenkersdorf (2002) sobre el filosofar en clave tojolabal. En tal sentido Dussel (1994) aclara que el pensamiento de pueblos originarios, puede ser “objeto de descripciones filosóficas” (p. 27), pero el contenido mismo sigue siendo “prefilosófico”.

Miró (1974) describe el origen del filosofar latinoamericano como “desnudo y flaco, como un huérfano desvalido. Su origen es desconocido” (p. 1) porque ha tenido que originarse de experiencias ajenas, de tradiciones lejanas. Una idea semejante surge de Zea (1957), ya que para él la filosofía de la historia de América se construye a partir de la toma de conciencia de la dependencia que existe con los proyectos colonizadores de Europa. Esto es entendible, dice Zea, porque es evidente que al igual que la historia, las tradiciones y costumbres de los pueblos originarios, su pensamiento sufrió las consecuencias de la conquista y colonización; estos pueblos sufrieron casi una aniquilación, dando paso a una nueva historia, tradiciones, costumbres y creencias, así como filosofías y doctrinas lejanas, que para los conquistados, representaban experiencias y pensamientos sin una base vivencial y sustentada en sus antepasados.

Salazar afirma que la filosofía que predominó en la primera etapa de colonización fue la Escolástica, la que era enfocada en los intereses de los españoles, era un pensamiento conservador. Sin embargo, esto no implica que no se abordaran elementos relacionados con la experiencia colonizadora. Existieron reflexiones filosóficas y teológicas que se preguntaban sobre la humanidad del indígena y las justificaciones a la guerra contra los aborígenes y el dominio de las nuevas tierras. Dussel (1994) desde su método dialéctico histórico describe esta primera parte de la filosofía en tierras americanas, como “instrumento de la praxis política en vista de compromisos concretos en relación con las estructuras de un capitalismo mercantil” (p. 30), así también Dussel ve a la filosofía, en ese contexto, como mero instrumento lógico de una argumentación teológica cristiana.

Es hasta el siglo XVIII, según Salazar (1968), cuando aparecen en América nuevas tendencias filosóficas contrarias al escolasticismo, apoyadas por el Renacimiento europeo. Así, autores como René Descartes, Gottfried Leibniz, John Locke, Hugo Grocio, entre otros, comienzan a circular rápidamente. Surgen también en el “horizonte intelectual de los

hispanoamericanos: Condillac, Rousseau, Montesquieu, Adam Smith” (p. 4). Para Zea (1976), la entrada del pensamiento de la Ilustración provoca una ruptura entre el campo religioso y filosófico, ya que hasta ese momento desde la Escolástica se validaba el principio de autoridad a través de la religión.

Este despertar de la conciencia crítica, a partir de la ideología ilustrada hispanoamericana, según Salazar, tiene como consecuencia cambios políticos importantes, que provocará que en 1824, ya los movimientos emancipadores lograran cancelar “el poder español en la mayor parte de nuestros países” (p. 4). Indica Salazar, que casi finalizando el siglo XIX incursionan unas nuevas doctrinas dentro del pensamiento hispanoamericano, doctrinas bautizadas por Augusto Comte en Francia, que junto con el materialismo, el experimentalismo, el evolucionismo y otros, son la base del llamado credo positivista que dominará la escena intelectual hasta los inicios del siglo XX. “El positivismo fue sin embargo una doctrina filosófica prohijada por las clases dirigentes de la América hispana en el período de establecimiento y consolidación del capitalismo financiero internacional en estos países” (p. 5).

Para Zea (1976), el positivismo fue la respuesta o la forma en que Hispanoamérica quiso superar de forma radical con el pasado que lo agobiaba, tratando de acabar para siempre la herencia colonial. Se creyó que era el instrumento para lograr la “emancipación mental de Hispanoamérica” (p. 34). Para Dussel (1994), el positivismo provocó la crisis en las oligarquías conservadoras, pero también fue la responsable de una ideología de neocolonización, ya que Hispanoamérica de nuevo se volvía dependiente, ahora del imperialismo anglosajón: el capitalismo financiero. Zea (1976) se refiere a este descontento del positivismo:

Sin embargo, un sordo descontento se deja sentir en muchas capas sociales. Se habla del materialismo de la época, del egoísmo como su personificación. La educación no llega a todas las capas sociales. El confort no era disfrutado por todos los miembros de la sociedad. Pronto se destacarán grandes diferencias sociales (p. 34).

Por otro lado, Salazar también destaca el grupo llamado los «fundadores», intelectuales universitarios que impulsaban un “nuevo sentido y una base más profunda y auténtica a la cultura de nuestros países” (p. 5). Entre los que menciona a Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Enrique Molina, Alejandro O. Deustua, José Vasconcelos y Antonio Caso. Estos intelectuales no



solamente coinciden con el rechazo al movimiento positivista, sino también coparticipan con la orientación que quieren darle al pensamiento filosófico. La influencia de Henri Bergson es muy significativa con su concepto de “duración, de devenir concreto y cualitativo” (p. 5). Bergson, según Salazar influenció particularmente los sectores conservadores, pero también los liberales y marxistas.

Salazar también nombra otras filosofías, entre ellas, la neotomista, auspiciada por la Iglesia católica y fomentada en muchas universidades. Así como las que tuvieron un lugar preferencial en el ámbito universitario, como el caso de la fenomenología de Edmund Husserl y las derivaron de ésta, con autores como Max Scheler, Moritz Geiger, Alexander Pfander y Nicolai Hartmann. A este pensamiento se entronca el pensamiento de Martin Heidegger, así también el existencialismo de Karl Jaspers y Jean-Paul Sartre.

Por otro lado, dice Salazar, hay que agregar el historicismo propuesto por José Ortega y Gasset y sus discípulos, así también el pensamiento de Rudolf Eucke, Ludwig Klages y Hermann Keiseeling, que se produce desde los años treinta del siglo XX, hasta los años de la segunda guerra mundial. En la segunda parte de los años cuarenta, se difundió la filosofía francesa, principalmente la existencial de Sartre, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty y Albert Camus. Esta propuesta francesa del existencialismo toca temas de la problemática sociopolítica y por eso es bien acogida por sectores políticos y sociales, pero también en los círculos académicos.

## **2.2. El problema del pensamiento latinoamericano**

En este acercamiento al proceso filosófico latinoamericano no se puede obviar el debate que protagonizaron Augusto Salazar Bondy con su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?* y Leopoldo Zea con el trabajo *La filosofía Americana como filosofía sin más*, respecto a la autenticidad del pensamiento latinoamericano. Según el filósofo chileno Gallardo (1981), “apuntan a la constitución del pensar en América Latina y que tienen en común la intención de plantear sus opiniones después de un examen de las características que asume la historia del pensar en nuestro continente” (p. 185).

Salazar (1968) al abordar el problema del pensamiento filosófico en América Latina, manifiesta de forma contundente que no puede hablarse de un pensamiento hispanoamericano que

sea “riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia savia doctrinal” (p. 31). Analizando esta obra, Gallardo (1981) cree importante iniciar aclarando lo que para Salazar Bondy quiere decir “*filosofía*”, “*originalidad*” y “*autenticidad*”:

Para él la filosofía es la expresión de la racionalidad consciente –del hombre y de la comunidad en que vive en su forma más exigente– y cuyo objetivo es hacer inteligente el mundo y la vida...La filosofía es, por ello, la manera peculiar como las agrupaciones históricas iluminan e interpretan el ser en que se encuentran instaladas (...) Así por 'originalidad' entiende construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido. 'Genuinidad' o 'autenticidad' es el producto filosófico que se da como propiamente tal y no falseado, equivocado o desvirtuado, y 'peculiaridad' es el tono local o personal de una filosofía pero que no implica innovaciones de contenido sustantivo (p. 186).

Salazar inicia enunciando algunas características del pensamiento filosófico hispanoamericano. Una de ellas es que el desarrollo del pensamiento hispanoamericano va evolucionando de forma paralela con la filosofía europea. Esta similitud de rasgos abarca todo el continente, aunque reconoce que en ocasiones se diferencian con “los ingredientes culturales y en el predominio de ciertos modos de actuar” (p. 7). Esto es importante porque con ello demuestra el autor que existen componentes básicos que actúan de forma constante en la “orientación del proceso sociocultural de nuestros países” (p. 7). Por otro lado, argumenta este autor que existe una marcada vinculación entre la filosofía y diferentes áreas de actividad cultural como la teología escolástica de los siglos XVI y XVII, el movimiento de la Ilustración del siglo XVIII, para luego, en el siglo XIX, desplazarse hacia la política y en el siglo XX a la tendencia espiritualista. Es decir, que la filosofía hispanoamericana fue cambiando en la medida en que evolucionaba la filosofía europea. Otro elemento que menciona el filósofo peruano, es la “especialización y tecnificación crecientes” (p.7), con lo que argumenta que la “producción de nuestros pensadores” no nace sino de un “oficio adquirido”.

Así también Salazar hace un despliegue muy interesante de las influencias de las diferentes escuelas filosóficas europeas que marcaron la pauta en Latinoamérica. La intención de Augusto Salazar es dejar claro la poca autonomía filosófica del continente amerindio. Empieza enumerando los principales influjos del pensamiento hispánico que inicia desde el período colonial y que estará constantemente influenciando gracias al factor de la lengua; así, en el siglo

XIX se conoce el krausismo, el movimiento tradicionalista de Donoso Cortés, además la influencia del pensamiento religioso católico de Jaime Balmes, pero también Miguel de Unamuno y de Ortega y Gasset.

En el caso del pensamiento inglés y anglosajón, para Salazar entra en el ambiente filosófico hispanoamericano a partir de la Ilustración. Menciona a John Locke, Adam Smith y Jeremy Bentham, pero se expande hasta la primera década del siglo XIX con el empirismo y el utilitarismo. Recobra su influjo nuevamente con el positivismo a partir de la psicología de Alexander Bain, la lógica y ética de Stuart Mill y el evolucionismo de Charles Darwin y Herbert Spencer; y a mediados del siglo XX reaparece con la lógica, la epistemología y las filosofías analíticas.

La influencia francesa arranca, según Salazar, también en la Ilustración con Descartes y el sensualismo de Étienne Bonnot de Condillac y la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau, entre otros filósofos de período de la Enciclopedia. Luego el pensamiento francés apareció con el eclecticismo y el espiritualismo de la llamada Restauración, con Cousin, Jouffroy, Royer Collard y posteriormente con el positivismo de Comte y sus discípulos. En el siglo XX entra el pensamiento del vitalismo bergsonian y posterior a la segunda guerra mundial, se incorpora el existencialismo, el marxismo y la influencia de la epistemología:

se produce el influjo del existencialismo francés con Sartre, Merleau-Ponty, Marcel y Camus, a la vez que se reciben los más recientes aportes marxistas de Politzer, Lefebvre, Garaudy, Goldman y Althusser, y de epistemólogos franceses o de lengua francesa como Meyerson, Bachelard, Gonseth y Pieager (p. 8).

Otra influencia grande que distingue Salazar es la alemana y austriaca, que en el siglo XIII entra tímidamente con Gottfried Leibniz y luego con Johann Herder y los perrománticos. Posteriormente ingresa con mayor fuerza con Karl Krause y Heinrich Ahrens con el idealismo germano. En el siglo XIX se expande el “naturalismo materialista de Büchner y Haeckel y la doctrina filosófico-pedagógica de Herbart y la psicología experimental y voluntarista de Wundt” (p. 9). También menciona la influencia de Arthur Schopenhauer y de Friedrich Nietzsche. Y como el momento de mayor influjo de la filosofía germana, ya en el siglo XX, la fenomenología de Edmund Husserl, el pensamiento de Heidegger y Jaspers. Luego aparecieron el historicismo y

el vitalismo de Wilhelm Dilthey y Georg Simmel, el marxismo y socialismo de Karl Marx y Friedrich Engels, Ernst Bloch y Herbert Marcuse entre otros.

Salazar expone también la influencia italiana con el platonismo renacentista en la colonia, la Ilustración con Giambattista Vico, Cesare Beccaria y Gaetano Filangeri. En el siglo XX con el pensamiento estético de Benedetto Croce y el marxismo de Antonio Labriola, Antonio Gramsci, Rodolfo Mondolfo y Della Volpe. También hubo influencia rusa con la “reflexión social y sobre temas de filosofía de la historia” (p. 9), con el anarquismo de Mijaíl Barkunin y Piotr Kropotkin, y después con el marxismo de Gueorgui Plenájov, Vladimir Lenin, León Trotski, Nikolái Burjarin y Iósif Stalin. Salazar no olvida mencionar a los grandes escritores de referencia obligatoria Fiódor Dostoievski y León Tolstoi.

Este recorrer histórico de la influencia occidental con el pensamiento hispanoamericano lleva a la siguiente tesis de Salazar (1968):

el desenvolvimiento ideológico hispanoamericano corre paralelo con el proceso del pensamiento europeo (y ahora también norteamericano) y los cambios que se producen en él coinciden estrechamente con las transformaciones de la filosofía occidental al estar determinadas en lo fundamental por estas (p. 9).

Con esta tesis, el filósofo peruano desea mostrar y ser categórico de la dependencia constante y determinante que ha tenido la filosofía hispanoamericana del pensamiento europeo y posteriormente norteamericano. A partir de esta reseña histórica de la influencia de la filosofía europea, Salazar desprende tres rasgos complementarios del proceso ideológico latinoamericano:

a) Una evolución “discontinua”, ya que el pensamiento hispanoamericano no nace como una evolución de su propio quehacer filosófico.

b) Una evolución “sinóptica”, ya que al no ser originados desde Hispanoamérica los sistemas ideológicos, entran y se interrumpen abruptamente. En este sentido, el desenvolvimiento no es fluido.

c) Una evolución con “retardo decreciente” y una “aceleración creciente”, porque al principio los pensamientos ideológicos llegaron a América en forma tardía, cuando en Europa ya

habían sido superados. Sin embargo esta realidad fue cambiando y el pensamiento europeo fue llegando cada vez con más rapidez a este continente.

Salazar también menciona unos rasgos negativos, entre los más importantes se puede mencionar:

a) El “sentido imitativo de la reflexión”, ya que según este autor, se importa el pensamiento europeo. El filosofar hispanoamericano se da desde “moldes teóricos previamente conformados” (p. 11).

b) La “receptividad universal”, que es la tendencia de aceptar todo pensamiento occidental, por el simple hecho de ser occidental y por tener cierto reconocimiento. A pesar, dice Salazar, de que pueda darse una adaptación al entrar en Hispanoamérica, no deja de ser una imitación y un carácter negativo.

c) La “ausencia de una tendencia metodológica característica y de una proclividad teórica, ideológica identificable, capaces de fundar una tradición de pensamiento”, es decir, no hay un pensamiento que se pueda identificar como hispanoamericano, como lo podría ser, por ejemplo, el empirismo en el pensamiento británico.

e) La “ausencia correlativa de aportes originales, de ideas y tesis nuevas”, ya que según Salazar, no hay un sistema filosófico, una doctrina con “significación e influjo en el conjunto del pensamiento universal” (p. 11).

Salazar hace luego un recorrido con los pensadores que se han planteado el problema de la filosofía latinoamericana, al que titula “El debate”. Se tratará a continuación de sintetizar las posturas de los diferentes autores presentados por Salazar Bondy en su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?*

Para Salazar el primer pensador hispanoamericano que se planteó el problema de la filosofía en este continente fue Juan Bautista Alberdi, con su lección inaugural de 1842 “Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea”. En esta lección inaugural, así como en otros artículos, Alberdi se pregunta por si hay filosofía americana, cómo debe ser ella y su misión. Considera que si en cada momento concreto de la historia y lugar, la filosofía ha

reaccionado tratando de encontrar respuestas y dar soluciones, “es necesario que exista una filosofía hispanoamericana”, pero es tajante en su conclusión: “no la hay todavía” (p. 13). Agrega Salazar que para Alberdi, la filosofía que debe surgir en Latinoamérica debe estar enraizada en “nuestras peculiaridades y nuestras necesidades” (p. 13), para poder dar respuestas y soluciones a los problemas concretos de este continente.

La reseña que hace Salazar del debate ya en el siglo XX, la inicia con José Vasconcelos quien en su conferencia de 1930, “*Necesidad de una filosofía Hispanoamericana*” junto con otros obras, manifiesta que hasta el momento no hay una filosofía en la América hispana, pero que es el momento preciso de iniciarla aprovechando principalmente algunas técnicas germanas, dice Salazar: “Vasconcelos cree en la existencia de una dimensión universal del hispanoamericano, producto de su juventud y del mestizaje, que se traducirá en una filosofía de amplitud mundial” (p. 14).

Salazar, sigue con su reseña con Alejandro Korn, que específicamente habla de su Argentina, pero su planteamiento, señala Salazar, “tiene un interés más universal, pues coinciden con otros que se aplican a toda Hispanoamérica” (p. 15). Salazar (1968) cita a Korn:

Hemos sido colonia y no hemos dejado de serlo a pesar de la emancipación política. En distintas esferas de nuestra actividad aun dependemos de energías extrañas, y la vida intelectual, sobre todo, obedece con docilidad, ahora como antaño, al influjo de la mentalidad europea. El genio nacional rara vez ha encontrado una expresión genuina e independiente; sólo en la selección de los elementos que asimila se manifiestan sus inclinaciones nativas (pp. 15-16).

En esta misma línea, Salazar presenta la propuesta de Franco Romero y Risieri Frondizi, que afirman al igual que Alberdi, Korn y Vasconcelos, según la síntesis de Gallardo (1981) sobre el trabajo de Salazar Bondy, que aunque no existe todavía una filosofía original y genuina en América Latina, puede haberla si se supera “el problema de maduración, raza, educación o inestabilidad del quehacer filosófico” (p.190).

El peruano José Carlos Mariátegui es escéptico sobre la existencia y la posibilidad de una filosofía latinoamericana, según Salazar. Él no cree que Europa esté acabada después de la

segunda guerra mundial, lo que según Mariátegui ocurre, citado por Salazar, es lo siguiente: “Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista. La nueva forma social, el nuevo orden político, se están plasmando en el seno de Europa” (p. 15). Al referirse al pensamiento hispanoamericano, citado nuevamente por Salazar expone:

Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano... Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza (p. 15).

Es decir, para él era evidente la falta de originalidad del pensamiento hispanoamericano, ya que no tiene rasgos propios, es una extensión del pensamiento europeo. Según Gallardo (1981), Mariátegui justifica esta falta de originalidad en la filosofía latinoamericana a las “carencias estructurales básicas –proceso y totalidad históricos– de los distintos países y de su conjunto” (p. 190).

En el caso de Antonio Gómez Robledo, Salazar afirma que defiende la universalidad del filosofar, lo que existe es más bien, cambios a través del tiempo, de la historia y algunas diferencias particulares propias del lugar o nación, principalmente en lo referente a la política y lo social. Escribe Salazar:

Se trata, pues, de formas accidentales, de variantes de una instancia básicamente universal como es y no puede dejar de ser la filosofía, suponiendo que no se concedan las tesis extremas del historicismo que, para el filósofo mexicano, es una exageración heracliteana tan perniciosa como lo es el idealismo radical (p. 18).

Alberto Wagner de Reyna, continúa Salazar, es muy afín a la perspectiva de Gómez Robledo, ya que “subraya la unidad y de la filosofía y el linaje occidental, europeo, de nuestra cultura y por ende de nuestro pensamiento” (p. 18). Salazar citando a Wagner:

A la cultura Iberoamericana, occidental según su especie y forma, individualizada por las condiciones peculiares de nuestra gente, corresponde pues un filosofar integrado en la tradición europea. Esto no quiere decir que hemos de pensar sólo ideas importadas, sino

gracias a nuestra tradición filosófica –que es la misma en el Viejo y en el Nuevo Mundo– podemos y debemos continuar la elaboración de la Historia de la Filosofía, en paridad de derechos y posibilidades con, por ejemplo, Francia o Alemania (p. 19).

Para elaborar esta historia de la filosofía propia en América Latina dice Wagner citado en Salazar, es necesario tener en cuenta cuatro amenazas: “el remedo, el atraso, la inexactitud y la superficialidad” (p. 19).

Francisco Miró Quesada, indica Salazar, también reconoce los vínculos que unen ambas filosofías la de Europa y la de América, manifestando que la filosofía latinoamericana no podrá desligarse de la influencia occidental, es decir, aunque en algún momento pudiera llegar a ser una filosofía auténtica, a ser original en la forma que aborda los grandes problemas, “sus elementos básicos serán occidentales” (p. 19). Sin embargo Miró Quesada, según el análisis de Salazar, sí ve algunas diferencias de rasgos, como que es “excéntrica”, ya que “se constituye mirando a Occidente” (p. 19), al contrario de los europeos que tienen escuelas y corrientes definidas, en América Latina tienen un panorama más general; otro rasgo diferente es que tiene “hisperestesia histórica”, es decir, tiene claridad y sentido de su situación dentro de la historia; el último rasgo: es “prospectiva”, ya que reconoce su debilidad y está en la búsqueda de su propio pensamiento. Miró considera factible llegar a una filosofía genuina, pero hay que trabajar en dos campos: “la epistemología de la filosofía y la antropología filosófica” (p. 19). Sin llegar a divorciarse de la filosofía europea, como ya se dijo anteriormente.

Siguiendo la síntesis que hace Salazar sobre el debate del problema filosófico latinoamericano, Jorge Millas enumera tres sentidos en los que se puede hablar sobre filosofía americana:

1) como la filosofía que enseñan, practican, escriben, ciertos hombres en nuestro continente; 2) como una filosofía con una modalidad, un estilo, no en el contenido sino en la actitud, característico de los que filosofan en la América hispano india; 3) como un pensamiento fundamentalmente renovador del proceso filosófico (p. 20).

Para Salazar, de las tres propuestas de Millas, solo puede hablarse de filosofía latinoamericana desde los dos primeros sentidos. No existe para Salazar Bondy un pensamiento



original y revolucionario que haya surgido en este continente. En tanto que Aníbal Sánchez Reulet citado por Salazar indica:

Considero que, al menos desde el punto de vista histórico y sociológico, existe una filosofía o un movimiento filosófico en América. En este sentido, y sólo en este sentido, hay para mí una filosofía americana. Si esa filosofía es o no propia y específicamente americana, me tiene sin cuidado (p. 20).

Para Sánchez Reulet, hablar de filosofía latinoamericana se limitaba a un hecho “histórico-social”. En este caso también hay un rechazo a la posibilidad de una filosofía originaria en el continente americano (Salazar, 1968, p. 20).

Otros autores con similares posiciones son Luis Villatoro, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi. (Salazar, 1968, p. 21). Hasta aquí quienes niegan la existencia de una filosofía latinoamericana.

En contraposición, Salazar presenta a algunos filósofos que afirman la existencia de una filosofía genuina en América, empezando por José Gaos. Para Salazar, el filósofo español ofrece tres enfoques interpretativos sobre la filosofía hispanoamericana:

1) El primero corresponde a la afirmación de que no hay filosofía hispanoamericana como la hay de otras nacionalidades o países –sobre todo occidentales. 2) El segundo, a la afirmación de que existe en Hispanoamérica un tipo de pensamiento filosófico distinto al de los países occidentales. 3) El tercero, a la afirmación de que hay una filosofía mexicana –y por extensión hispanoamericana– como aporte genuino y original al pensamiento mundial (p. 22).

Según Salazar lo que plantea Gaos, en el primer enfoque, es que para que exista una filosofía propia, “es que no hay que proponerse hacer filosofía americana, sino hacer filosofía sin más” (p. 22). Esto se puede constatar en la siguiente cita de Gaos presentada por Salazar:

Si los españoles, mexicanos o argentinos hacen suficiente filosofía, sin más habrá filosofía española, mexicana, argentina, americana. ¿Perogrullada? Quizá necesaria...La cuestión no está, pues en hacer filosofía española o americana, sino en hacer, españoles o

americanos, filosofía. De los que hay que preocuparse o es, en fin, de lo español o lo americano, sino de lo filosófico de la filosofía española o americana (p. 22).

Del segundo enfoque de Gaos, Salazar logra abstraer algunas características, que según este pensador, difieren de los filósofos europeos: a) Es un pensamiento donde predomina lo “estético”, su tonalidad e intención literaria, tendiente al ensayismo u oratoria; b) “ideológico”, por su orientación política; c) “ocasional, ametódico y personal” (p. 22). Por tanto, dice Salazar “no hay, pues, filosofía americana como se la entiende en la tradición occidental; hay otra cosa distinta” (p. 22).

Salazar, al referirse al tercer enfoque, dice que Gaos al tomar en cuenta los contenidos de la filosofía, observa que en América han tenido vigencia las más importantes filosofías europeas. Estas filosofías han dado “sustancia” a la reflexión en este continente americano. Por esa razón, aunque estas filosofías occidentales son importadas y elaboradas para problemas europeos, “el análisis muestra que no ha faltado originalidad a esta filosofía vernácula” (p. 23). Esto se debe a que los pensadores hispanoamericanos no han tomado la filosofía extranjera en forma indiscriminada; más bien las eligen tomando en consideración aquellas que más les pueden ayudar en las “necesidades y circunstancias” (p. 23). Apunta Salazar:

Pero no se trata de mera importación, aun electiva. Hay además adaptación y, con ella, inserción de la propia realidad en el curso del pensamiento mundial, de la historia universal. De allí que se puede hablar no de copias sino de importaciones aportativas, es decir, algo distinto al mero préstamo o traslado de ideas ajenas (p. 23).

Según Salazar ya Samuel Ramos había llegado a similares conclusiones citándolo de esta manera:

La filosofía para nosotros los hispanoamericanos no vale solamente como concepto de mundo y de la vida humana, sino como instrumento para encontrar lo que es nuestro mundo y nuestra vida y la posición que tenemos en ese ambiente general. Queremos ver ese mundo descubierto por la filosofía europea, pero con ojos americanos, y fijar nuestros propios destinos en relación con el todo de ese mundo” (p. 24).

Leopoldo Zea es el otro pensador importante que menciona Salazar dentro de los creen que sí se puede hablar de una filosofía americana. No se presenta la propuesta de Zea en este momento, ya que más adelante se hará un acercamiento a su obra: *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), que es la respuesta que le da a Salazar Bondy prosiguiendo el debate sobre el problema de la filosofía hispanoamericana.

Salazar menciona a otros pensadores que también se inclinan en creer en la existencia de un pensamiento original americano, entre ellos están: José Ferrater Mora, Ernesto Mayz Vallenilla; y los estudiosos de la historia de las ideas: Guillermo Francovich; Diego Domínguez Caballero, Ricaurte Soler, Alberto Villegas y Arturo Ardao.

Salazar formula unas conclusiones luego de esta reseña histórica. Considera que para que una filosofía sea considerada genuina y creadora, debe hacerse filosofía sin más, es decir, sin pensar en hacer una filosofía americana. Pero es importante que para ser considerada genuina, la filosofía debe hacerse con “rigor y seriedad” (p. 31). Aclara Salazar que es evidente que existen rasgos peculiares en el pensamiento hispanoamericano, pero que esas peculiaridades “parecen más negativas o superficiales cuando no meramente folklóricas” (p. 31).

Para Salazar, hasta esa fecha no existía en América un pensamiento riguroso, auténtico y que pudiera alimentarse de su propia doctrina. A pesar de que admite la existencia de una peculiaridad del filosofar hispanoamericano, insiste en afirmar que no se ha establecido: “1) que sea genuino y 2) que haya dado frutos originales” (p.32). Es decir, es inauténtico e imitativo. La causa señala Salazar, “Es un defecto básico de nuestra sociedad y nuestra cultura” (p. 38), ya que se vive de forma alienada por el mismo subdesarrollo, dependencia y dominación a la que se ha estado. Esta vida alienada, menciona Salazar (1968), produce igual forma un pensamiento alienado y por tanto un pensamiento alienante, ya que encubre la verdadera realidad y esto no permite que Hispanoamérica pueda tener sus propias metas históricas. Si se quiere producir un pensamiento genuino y original, sugiere Salazar, es necesaria una transformación de la sociedad hispanoamericana que supere el subdesarrollo y la dominación. Y agrega Salazar (1968):

Nuestra filosofía genuina y original será el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora, tanto más valiosa cuando más altos niveles de plenitud alcance la comunidad hispanoamericana. Pero puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación

de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia. Por el análisis y la crítica, por la confrontación de los valores vigentes en nuestro mundo y por el ahogamiento de la propia condición, puede operar como un pensamiento ya no enteramente defensivo sino crecientemente creador y constructivo (p. 39).

Como ya se había dicho, tras el planteamiento expuesto por el peruano Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea emprende en 1969 un escrito titulado: *La filosofía Americana como filosofía sin más*, aquí algunos aspectos importantes de su obra que da respuesta a Salazar Bondy.

En esta obra, Zea haciendo referencia al debate sobre la existencia de una filosofía americana, principalmente ante los argumentos de Salazar Bondy en su obra de 1968, señala:

Tal es el caso de quienes en América Latina, desde hace algún tiempo, y en otros lugares al margen del mundo llamado occidental, se preguntan por la posibilidad de una filosofía o por la existencia de la misma. Recientemente, el peruano Augusto Salazar Bondy escribió, bajo el título de *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ese aspecto de la historia de la filosofía no contemplado aún en las clásicas historias de la filosofía (p. 1).

Según Zea, preguntarse por la existencia de una filosofía latinoamericana surge de la noción y conciencia de la diversidad, de descubrirnos diferentes, distintos, ajenos a otros, del resto de la humanidad, es decir, como si en América hubieran otro tipo de humanos. Se pregunta Zea “¿No sería esta una monstruosidad?” y agrega “¿de dónde nos viene esa preocupación?” (p. 1). Para Zea es cuestionable que se pregunte por una filosofía originaria en América, cuando nunca ha existido esa preocupación en otros tiempos y latitudes; porque “ningún griego se le ocurrió preguntarse por la existencia de una filosofía griega, así como a ningún latino o medieval, ya fuese francés, inglés o alemán, se le ocurrió preguntarse por la existencia de su filosofía” (p. 1). Simplemente ellos se dedicaron a hacer filosofía, a pensar y crear. Para Zea atrás de esta pregunta, hay una muestra del complejo de inferioridad que se padece en Latinoamérica, es una pregunta que surge ante la conquista y la colonización, cuando los europeos creían que el arquetipo del ser humano eran ellos mismos y los demás, en este caso, los del nuevo continente, debían de alcanzar:

Europa, lo mismo la cristiana que la moderna, al trascender los linderos de su geografía y tropezar con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad. Esto es, puso en tela de juicio la posibilidad de tal justificación si la misma no iba acompañada de pruebas de que no sólo eran semejantes sino reproducciones, calcas, reflejos de lo que el europeo consideraba como lo humano por excelencia (p. 2).

Zea subraya que no hay diferencia o diferentes humanidades, porque todo ser humano posee el “Verbo, Logos, la Palabra” que son los medios por los que se sitúa en el “Mundo y el Universo” y hace su hogar en ellos (p. 1). Pero es el filósofo por excelencia quien usa este instrumento ante el asombro de lo desconocido y lo incomprensible y “este permanente preguntar empieza como balbuceo en Grecia y continúa hasta nuestros días” (p. 1). Por eso al preguntar por una filosofía propia, se está preguntando por el Verbo, El Logos o la Palabra, lo que hace al “hombre ser hombre”. Se vuelve a materializar nuevamente la duda que tenían los europeos sobre la humanidad o no de los indígenas, que con el tiempo ha sido transmitido a los mestizos y a todos los nacidos en esta América:

Independientemente de la polémica Las Casas-Sepúlveda sobre la humanidad de los indígenas, los descubridores, conquistadores y colonizadores de estas tierras han mezclado, sin repugnancia, su sangre con entes cuya humanidad ha sido puesta entre paréntesis por una expresión de la filosofía cristiana, pero que son capaces no sólo de ayudarse sino de amar como cualquier otro hombre. Y al hacerlo, conquistadores y dominadores y, con ellos, sus hijos y los hijos de sus hijos, serán objeto del mismo interrogante...La nueva filosofía en nombre del progreso, la civilización y hasta la Humanidad en abstracto negará si no la plena humanidad de los latinoamericanos sí su plenitud...Así para ser hombres, habrá que encajar en determinado arquetipo. Y por supuesto, el logos de este arquetipo tendrá que ser el modelo de todo posible logos (pp. 2-3).

Apunta Zea, que al parecer siempre habrá quien se pregunte por la existencia de una filosofía latinoamericana propia y original, hasta que surja en el pensamiento latinoamericano un filósofo de la talla Kant o Hegel, que haga asemejarse o acercarse al arquetipo europeo. Es decir, el humanismo latinoamericano parece depender de la medida en que se asemeje al “arquetipo-

dibujado por el hombre occidental” (p. 4). Pero si buscamos un sistema filosófico a la medida de la filosofía alemana, francesa o inglesa, entonces sería una filosofía imitadora, no habría originalidad. Entonces, se pregunta Zea “¿Cómo ha de ser esa originalidad?” (p. 9) y parafraseando a Antonio Caso dice:

Si no se puede dejar de imitar, al menos inventar un poco, asimilar. Asimilar es hacer propio lo que parecía extraño acomodarlo a lo que se es, sin pretender, por el contrario, acomodar el propio ser a lo que le es extraño (p. 9).

La originalidad implica entonces, dice Zea, tener que partir del propio ser latinoamericano, es decir, de sí mismos y de su realidad concreta. Por eso el pensamiento latinoamericano no puede hacerse desde problemas ajenos a su contexto y realidad. Esto no implica, que se tenga que partir de cero, no se puede ser tan distinto que nada tenga que ver una filosofía y otra. Las respuestas a los problemas por tanto pueden también ser válidas para otras realidades. Juan Bautista Alberdi, citado por Zea dice:

No hay una filosofía universal, porque no hay soluciones universales de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido una filosofía peculiar... porque cada país, cada época y cada escuela ha dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano... Vamos a estudiar la filosofía evidentemente; pero a fin de que este estudio, por lo común estéril nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, no la filosofía a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión, de nuestra historia (p. 10).

Para Zea (1969), esto implica tener la capacidad de abstraer y elegir de las filosofías extranjeras aquello que puedan iluminar y ayudar a resolver los propios problemas y dificultades filosóficas, y esto no quiere decir que se renuncie a la originalidad. Lo importante indica Zea (1969) “es filosofar, pura y simplemente filosofar” (p. 17), buscando resolver los propios problemas de la realidad concreta.

Ahora bien, la filosofía, explica Zea (1969), es algo más que “ciencia rigurosa” (p. 18) y técnica, que también lo es, pero no debe olvidarse que la filosofía además es ideología y ética. Y esta ideología y ética trata de responder el problema de las relaciones humanas y el sentido de las cosas, Por eso se habla del “para qué se hace, del porqué y el cómo es posible” (p. 18).

Refiriéndose a quienes se preguntan por una filosofía latinoamericana que se asemeje a las escuelas de Kant o Hegel, Zea es bastante tajante al decir que si buscan en Latinoamérica un sistema de pensamiento que hable de metafísica, lógica como filosofía estricta, entonces no la verán; sin embargo, esto no quiere decir que no exista filosofía en este continente. La realidad es que la filosofía hispanoamericana que existente habla de otras cosas, son otros sus temas a abordar, se pregunta por los problemas más urgentes, es una ideología que trata de plantearse la relación de subordinación con el occidente. Expone Zea (1969):

Problemas de desarrollo o subdesarrollo, cualquiera que sea la forma como los mismos sean enfocados. Problemas de antropología filosófica o de filosofía de la historia, en cuanto tratamos de hacer expresa nuestra humanidad, una humanidad puesta entre paréntesis por la misma filosofía en que nos apoyamos para destacar la nuestra. Problemas referentes a nuestra situación como pueblos en una historia en la que, de una forma u otra, estamos como subordinados, participando en ella desde hace varios siglos; una historia en la que tratamos de seguir participando, pero dentro de otro nivel, el que sabemos nos corresponde como pueblo entre pueblos, como hombres entre hombres y no ya más como pueblo en vías de desarrollo, subdesarrollo y como infrahumanos” (p. 21).

Por eso reafirma Zea que la originalidad, que tanto preocupa a algunos pensadores, de la cultura y la filosofía, nunca la verán si la están buscando en sistemas metafísicos que nada tienen que ver con la realidad concreta y problemas de este continente. Esto no quiere decir que la filosofía occidental sea totalmente ajena al pensamiento latinoamericano, porque aquel sistema o pensamiento que puede dar luces para resolver las propias cuestionantes, será siempre enriquecedor, “Así ha sido siempre la filosofía en relación con otra filosofía” (p. 22). Entonces, dice Zea, la historia de la filosofía hispanoamericana, es la historia de una “conciencia impulsada al logro de soluciones inmediatas; al logro de aquellas soluciones que la realidad urge al hombre de esta América” (p.25).

Refiere Zea que es José Ortega y Gasset quien abre las puertas del historicismo para el pensamiento latinoamericano, en un momento en que Europa se replanteaba sus limitaciones. El historicismo tiene sus bases en la dialéctica de Marx al “universalizar al hombre concreto en la sociedad que su convivencia originaba” (p. 26). Luego vendrán Nietzsche y Dilthey, uno apuntando lo humano como “demasiado humano”, el otro tratando de establecer los límites de todo filosofar, tomando conciencia que un filosofar no podía trascender al mismo hombre, por estar limitado por su tiempo y espacio, por la historia. Luego de la primera guerra mundial escribe Spengler *Decadencia de Occidente*, donde dirá que “la Cultura es una expresión concreta de este hombre, y por ello expuesta como él a nacer, crecer y morir” (p. 26). Entre la primera y segunda guerra mundial, aparecerá Arnold Toynbee mostrando la limitaciones concretas de la civilización; luego aparecerán Heidegger y al finalizar la segunda guerra mundial Sartre, quienes “harán del hombre el eje de toda posibilidad filosófica, su inútil afán por transformarse en divinidad” (p. 26).

El historicismo dará al pensamiento latinoamericano, indica Zea, conciencia de sus alcances y conciencia de una filosofía, “que, no por empezar en un determinado hombre, un hombre concreto, como todo filosofar, no por ello deja de ser filosofía y los temas filosóficos” (p. 26). Por esto, manifiesta Zea, lo que para la conciencia de los filósofos europeos era conocer sus propias limitaciones, y con ello tomar conciencia de que existían hombres parecidos a ellos en otras latitudes, a los que anteriormente habían considerado inferiores; para la conciencia de los filósofos latinoamericanos, no solo se percataban de su semejanza con el hombre occidental, sino también de que podrían compartir las mismas posibilidades. José Ortega y Gasset, dice el mexicano Samuel Ramos, citado por Zea (1969):

Vino a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en el Tema de nuestro tiempo. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación etimológica de una filosofía nacional (p. 27).

Indica Zea que el historicismo y el pensamiento que de él se originó lograron que el pensamiento latinoamericano reflexionara sobre su región, sobre la América Latina. Pero es una vuelta a sí misma, que según Ardao citado por Zea (1998), “cuyos antecedentes se encuentra en el propio pensamiento o filosofía latinoamericana” (p. 28). Habla concretamente de Juan Bautista



Alberdi, ya que en él se hace patente un nuevo filosofar originada en una situación concreta, de una situación de crisis “que para los latinoamericanos, resulta ser expresión de la búsqueda de su personalidad” (p. 28). En Juan Bautista Alberdi se evidencia una filosofía que nace de la circunstancia, es decir, se toma conciencia del circunstancialismo de toda filosofía, algo que tardaron los europeos en reconocer. Recuerda Zea:

Lo que en Occidente es crisis se transforma en América en solución. La filosofía occidental se descubre como filosofía entre filosofías, al mismo tiempo que en Latinoamérica se hace expresa la capacidad del latinoamericano para filosofar, pura y simplemente como una expresión concreta de todo filosofar (p. 28).

A la corriente historicista se agregará la corriente filosófica del existencialismo, señala Zea (1969). Una corriente con un método de conocimiento que se pone al servicio de una realidad concreta y determinada: “El hombre en un determinado mundo o situación” (p. 29), donde el horizonte del hombre es “la muerte y la nada”.

Entre los que hacen del existencialismo un instrumento filosófico descriptivo y cognitivo en Latinoamérica está el mexicano Emilio Uranga. Zea (1969) manifiesta que Uranga “ha descrito la relación de la filosofía existencialista con la preocupación por el ser del hombre de esta América” (p. 29) y cita textualmente a Uranga:

Al abordar el estudio del existencialismo no lo hemos hecho por ser dóciles a la moda. Nos ha guiado otro motivo. Un afán, más bien un proyecto...dar una descripción sistemática de la existencia humana, pero no de una existencia humana en abstracto, sino de una existencia situada, en situación (p. 29).

Precisamente Emilio Uranga, manifiesta Zea, parte del existencialismo sartreano para “describir el ser mexicano” (p. 30), mientras que el venezolano Ernesto Mayz Vallenilla parte de Heidegger, para destacar un matiz que considera propio del hombre de América Latina, la expectativa: “Una situación de espera permanente que sólo podrá terminar con la acción. Solo la acción podrá sacar al latinoamericano del empantanamiento de una esperanza que nunca se hace presente” (p. 30).

Indica Zea que Europa y su cultura son una expresión absurda de la pretensión de universalidad y del estereotipo del hombre. El hombre latinoamericano en tanto toma conciencia de que no es un hombre inferior y que no existe estereotipos de un hombre por excelencia, se descubre como un “*hombre en situación, en una determinada circunstancia, pero un hombre más*” (p. 32).

A los argumentos de Augusto Salazar Bondy, en cuanto que la filosofía latinoamericana era inauténtica, mistificada porque era una región subdesarrollada y una cultura de dominación y que solamente, superando la dominación y el subdesarrollo sería posible un pensamiento auténtico, Zea (1969) responde en forma sarcástica:

Con la anterior afirmación nuestra filosofía, en la expresión que de ella ofrece el filósofo peruano, solo demuestra que continúa enajenada. Al parecer solo podrá existir filosofía auténtica en pueblos no subdesarrollados. Filosofía, por supuesto, plena de autenticidad, la han tenido y la tienen los pueblos occidentales, pueblos no solo desarrollados sino supradesarrollados (p. 46).

Inauténtica, dirá Zea, es aquella filosofía que refiriéndose al hombre, “no reconoce lo humano en hombres que no cumplan con determinadas características, las propias de los que hacen la calificación”. Inauténtica es aquella “que crea una idea del hombre que es negación del hombre mismo” (p. 46), así también la que propone la libertad y encuentra cualquier tipo de justificación ideológica para limitar la misma a otros grupos. Inauténtica es la que habla de los derechos del hombre y de democracia, cuando crea formas de represión con la excusa de proteger y apoyar la posibilidad de ésta. Lo que trata de decir Leopoldo Zea es que la inautenticidad no es un problema que tenga que ver con el subdesarrollo o la dominación.

La autenticidad, indica Zea, llegará por la capacidad de los pensadores latinoamericanos para enfrentar los problemas que se plantean y dar soluciones que se acerquen a la realización del nuevo hombre. En este sentido, agrega Zea, auténtica filosofía será la que se origine del “establecimiento de una nueva sociedad” (p. 47), la que busque superar el subdesarrollo y encuentre las formas de hacerlo, la que surja luego de alcanzar los cambios que haga posible “un hombre nuevo” (p. 47). Para concluir, afirma Zea:

A la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía americana, de una filosofía de nuestra América, sólo cabe una respuesta, no sólo es posible sino que lo ha sido o lo es, independientemente de la forma que la misma haya tomado, independientemente de su autenticidad o inautenticidad (p. 48).

### **2.3. Filosofía de la liberación**

El desarrollo era, según Scannone (2009), el tema principal de la Filosofía en América Latina hasta el año 1965. Posteriormente se comienza un nuevo enfoque, el de la liberación. Así surge la Teología de la Liberación, principalmente después de la Segunda Conferencia General de Episcopado Latinoamericano de 1968, que se realizó en Medellín. Este pensamiento teológico estaba influenciado por la “teoría de la dependencia” (p. 60). Esta teoría interpretaba el subdesarrollo de Latinoamérica, no como un proceso atrasado del desarrollo capitalista, sino “como efecto dialéctico del superdesarrollo de los países centrales en un capitalismo periférico y dependiente” (p. 60). Por eso *liberación* se oponía dialécticamente a dependencia y opresión. Esta al ser abordada por la teología y filosofía no se pensó únicamente en el plano económico y social, sino también individual, es decir la liberación integral de toda persona: hombre y mujer.

En este contexto creado por Medellín y el pensamiento teológico de los obispos latinoamericanos, surge la filosofía de liberación con la cual, indica Scannone (2009), se trató de responder a Salazar Bondy sobre la pregunta planteada de la existencia de una filosofía latinoamericana. Entonces surge la Filosofía de la Liberación, favorecida por tres eventos que se realizaron en Argentina:

a) Un encuentro de filósofos efectuado en Santa Rosa de Calamuchita en enero o febrero de 1971 donde se planteó la Filosofía de la Liberación como el camino de respuesta a Salazar Bondy. En este encuentro participó Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y un grupo de filósofos jóvenes de la Ciudad de Santa Fe.

b) El II Congreso Nacional de filosofía en Alta Gracia, Córdoba, en junio de 1971.

c) Las Segundas Jornadas Académicas de las Facultades jesuíticas de Filosofía y Teología de San Miguel, en agosto del mismo año donde se abordó el tema de la *Liberación latinoamericana*. De aquí surge, recuerda Scannone (2009), una primera obra donde participaron

“Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Roig, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari, Osvaldo Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti, entre otros” (pp. 60-61).

Dentro de las características de la filosofía latinoamericana, menciona Scannone (2009):

la praxis de liberación, como “acto primero”, punto de partida y lugar hermenéutico de una reflexión humana radical, como es la filosofía, que usa como mediación analítica intrínseca las aportaciones de las ciencias del hombre, la sociedad, y la cultura (p. 61).

Es importante para Scannone (2009) dejar claro que a pesar que la Filosofía de la Liberación es una reflexión concreta, histórica e inculturada, no por eso deja de tener una validez universal. Así también al hablar de liberación, debe entenderse como una liberación humana integral y no es viable ningún reduccionismo de esa liberación.

Scannone (2009) menciona que desde el principio esta filosofía se planteó superar la relación “*sujeto-objeto*” y “*opresión-liberación*” (p. 62):

Lo hizo a partir de la exterioridad, alteridad y trascendencia ético-históricas del otro, del pobre, inspirándose en Lévinas, pero reinterpretándolo desde América Latina, en cuanto pensó al pobre no sólo en forma personal y ética, sino también social, histórica, estructural, conflictiva y política (p. 62).

Con relación a la ética de liberación, manifiesta Dussel (1994), que cuando un sistema como el capitalismo entra en crisis, porque el proyecto del sistema se muestra injusto, represor y poco racional, seguir imponiéndolo es acto de maldad. Expone Dussel:

El fin inmoral funda momentos ónticos inmorales. De esta manera sus exigencias son maquiavélicas, medios para reprimir. Su ley es igualmente injusta; sus valores son disvaliosos; sus virtudes son vicios; su utilidad es ineficacia; los sujetos del sistema; las personas, son las responsables de las masacres; el marxismo dogmático comienza a ser culpable de 'lavados de cerebro'; la moral trágica deja su lugar a la moral guerrera, ya que dicen: 'En la guerra no hay moral' y, 'la moral no rige la política'. El cinismo del cumplimiento de los intereses del sistema ocupa el lugar del bien, y toda represión es ahora en nombre de la 'razón del Estado'. No nos estamos refiriendo sólo a Von

Clausewitz, sino igualmente a Kissinger o Haig, a los ataques contra los palestinos en Beirut o contra los 'farabundistas' en El Salvador (p. 116).

En ese momento apunta Dussel, es cuando “el sistema positivo de la moral deja lugar a la ética” (pp. 116-117). La ética, dice Dussel, es el paso de una moral injusta a una futura moral más justa. Una ética de liberación reflexiona y trata de explicar la práctica de la bondad, cuando un orden moral está siendo destruido por ser injusto. Indica Dussel, el sujeto liberador queda sin protección, “Sin moral, más allá de la moral, ¿qué orden práctico puede regir a los héroes o a los liberadores, aquellos que arriesgan su vida para fundar un orden más justo?” (p. 117). Según Dussel, es el instante en que los héroes se levantan, no como lo propone Nietzsche con el superhombre, que destruye el orden antiguo y lo construye desde la “vida y la valentía de los guerreros” (p. 117). Más bien se trata de un “hombre que trasciende el orden represor injusto” (p.117). Este liberador no es más que el pueblo mismo, la praxis del nuevo orden moral es liberar a los oprimidos, a los pobres, a los pueblos alienados. Escribe Dussel:

La ética de la liberación piensa y explica el sentido de un nuevo proyecto histórico, la nueva bondad, el ser futuro como utopía positiva, el interés de los oprimidos como horizonte de liberación. El nuevo momento de ser destruye al anterior, pero todavía no rige estados ni tiene leyes a su servicio, ni ha triunfado todavía. El proyecto de liberación, es así fundamento de la nueva moral, pero fundamento distinto y opuesto al antiguo proyecto. La dialéctica entre el proyecto vigente en nombre del cual se reprime al pobre, y el nuevo proyecto de liberación por el que lucha el oprimido, es el origen de toda la ética. La ética de la liberación no carece de fundamento por oponerse al fundamento del sistema moral presente. Lo que acontece es que tiene otro fundamento, utopía futura, ser, fin, bondad opuesta a la del sistema actual. En nombre de dicho fundamento se eleva un pueblo contra los intereses de las clases dominantes del sistema actual y lo declara inmoral (p. 118).

La ética de la liberación, según Dussel, conlleva una antropología y una metafísica de la sensibilidad, «tuve hambre y me diste de comer», se vuelve un criterio con relación al sistema injusto que produce el hambre del oprimido y del proyecto de liberación que desea cambiar las estructuras para darle de comer al oprimido y hambriento. Para Dussel, el proyecto de liberación necesita destruir el orden de injusticia y construir uno nuevo a su servicio, dice Dussel:

'dar de comer al hambriento' histórica y estructuralmente, a través del Estado y las leyes, es decir, cumplir sus intereses cabalmente, es obra del espíritu, es un acto espiritual, es el acto por excelencia de la ética de la liberación (pp. 120-121).

Hasta aquí se ha presentado, de forma sucinta, el proceso histórico del pensamiento latinoamericano, la influencia que ha tenido de la filosofía europea y los debates por determinar su originalidad y universalidad. Más allá del influjo europeo, también se ha logrado una reflexión crítica sobre los problemas reales y propios de este continente latinoamericano, pasando del deseo de una emancipación política, para luego buscar la emancipación mental, cultural y económica. Con la filosofía de la liberación se denuncia la historia del sistema que justifica la injusticia, la marginación y el hambre de los oprimidos, para proyectar un nuevo orden a partir de la liberación integral de las personas y de las estructuras sociales. En el siguiente capítulo se presentará la crítica que hace el filósofo Raúl Fonet-Betancourt a la Filosofía Intercultural de Latinoamérica, que no ha abierto un verdadero proceso de transformación radical hacia la apertura de un diálogo intercultural (Fonet-Betancourt, 2004, p. 6).

### **CAPÍTULO III**

## **CRÍTICA DE RAÚL FORNET-BETANCOURT A LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL LATINOAMERICANA**

Luego de hacer un repaso del proceso histórico de la filosofía hispanoamericana, se presenta a continuación algunos aspectos importantes de la crítica que ha efectuado Raúl Fornet-Betancourt, al pensamiento latinoamericano de los últimos años desde la perspectiva de la interculturalidad. Se tendrá como base el artículo *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, que escribió en el año 2004.

Fornet-Betancourt (2004) reconoce que el discurso de la interculturalidad ha estado dentro de la historia de este continente en forma permanente, dice:

la interculturalidad forma parte de la historia social e intercultural de América Latina desde sus comienzos, como demuestran, por ejemplo, las luchas hasta hoy ininterrumpidas de los pueblos indígenas y afroamericanos (sin olvidar las luchas de minorías como la asiática) (p. 5).

Desde la historia cultural, menciona Fornet-Betancourt, hay testimonios como el de Francisco Bilbao (1823-1865), que al hablar sobre la conquista, se opone a una uniformidad de la unidad y habla de una nueva unidad basada en el “respeto a la diferencia” para poder llegar a una “«fraternidad universal»” (p. 5). Fornet-Betancourt también recuerda a Eugenio María de Hostos (1839-1903), que añorando la necesidad de un reconocimiento a la diferencia de culturas, denuncia: “el crimen que significa hacer solidarios al indio, al africano o al chino de «una civilización que no comprende»” (p. 5). Muy parecido a Bilbao, Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) indica (citado por Fornet-Betancourt, 2004): “nunca la uniformidad ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos” (p. 5).

En este sentido, refiere Fornet-Betancourt que si el quehacer filosófico hispanoamericano se inicia tardíamente y en forma tímida es porque su desarrollo estaba supeditado a las “líneas dominantes” y con ello fuera del contexto intercultural: “su desarrollo no responde al reclamo de justicia cultural articulado en las luchas sociales y en los testimonios interculturales mencionados” (p. 5). Sin embargo Fornet-Betancourt no deslegitima el desarrollo de la filosofía latinoamericana como filosofía contextual e inculturada totalmente, más bien, lo que quiere

mostrar Fonet-Betancourt es que aún no es suficiente la respuesta filosófica al desafío intercultural del continente latinoamericano. Dice el filósofo cubano:

la crítica tiene su fundamento –como trataré de mostrar– en el hecho de que la filosofía latinoamericana no ha sabido llevar el proceso de contextualización y de diálogo con «la historia y la cultura latinoamericanas» a sus últimas consecuencias. O, dicho todavía de otro modo, no critico la culturización ni la contextualización de la filosofía que implica el programa de la filosofía latinoamericana, sino que critico la incoherencia del detenimiento de un proceso cuya dinámica de transformación conduce de por sí a una radical apertura intercultural (p. 6).

Fonet-Betancourt enumera cuatro razones principales sobre las deficiencias que aún persisten en la perspectiva intercultural en el proyecto de la filosofía latinoamericana:

La primera razón se encuentra enraizada en la influencia del pensamiento occidental. Para el pensador cubano, no ha sido posible una total “emancipación mental” y por eso, a pesar de que la filosofía latinoamericana responde en el contexto y realidad cultural, aun existe “un uso colonizado de la razón” (p. 6). Se sigue buscando la aceptación de Europa, estar en sintonía con su filosofía y buscando un reconocimiento económico. Para avanzar en el desafío de la interculturalidad, hay que progresar en esta emancipación mental.

La segunda razón está íntimamente relacionada a la anterior, ya que se sigue manteniendo una “visión civilizatoria tributaria del proyecto de la modernidad centroeuropea” (p. 6). Esto se manifiesta en el programa de educación y especialmente en la formación e investigaciones filosóficas. Señala Fonet-Betancourt:

De ahí, por ejemplo, la notoria inconsecuencia que se constata en la filosofía latinoamericana cuando se ve que, por una parte, impulsa y conduce un fuerte proceso de contextualización e inculturación de la filosofía, pero que mantiene, por otra, como relicto euro céntrico, la vigencia normativa del canon establecido por la tradición académica centroeuropea en la metodología filosófica. Para ilustrar esta clara deficiencia intercultural, baste aquí con recordar la opción metodológica de la filosofía latinoamericana por las fuentes escritas y por la forma escrita de expresión, por el análisis de textos y por la producción de textos, en una palabra, por una cultura filosófica escrita; y



ello «curiosamente» en el contexto cultural de un mundo en el que la oralidad juega un papel de primer orden en la creación y transmisión de cultura (p. 6).

La tercera razón está relacionada con la escritura, ya que a pesar de la diversidad de lenguas en Latinoamérica, la filosofía solo se escribe en español y portugués. Es decir, las otras lenguas no tienen cabida en la filosofía latinoamericana. Esta limitante lingüística se vuelve límite también de comprensión y de expresión al otro y del otro:

Que ésta no hable armará, guaraní, quechua, náhuatl o kuna, es decir, que estos pueblos no estén presentes con sus lenguas y tradiciones en la filosofía latinoamericana y que ésta, por consiguiente, en vez refundarse como una gran escuela de traducción mutua, siga aferrada a su bilingüismo hispano-luso, es, obviamente, un testimonio contundente de su precaria apertura intercultural (p. 7).

Por último, indica Fonet-Betancourt que la cuarta razón es la que considera “fundamental”. La filosofía latinoamericana, como proyecto, ha reducido la realidad cultural de América Latina a la “cultura mestiza”. El mestizaje es producto de transformaciones culturales, pero no es expresión unívoca de la cultura latinoamericana: “pretender presentar el mestizaje como expresión de la cultura latinoamericana resulta un acto de colonialismo cultural que diluye las diferencias y, en la práctica, oprime y margina al otro” (p. 7).

En tal sentido, indica Fonet-Betancourt, al hacer la lectura cultural desde el mestizaje, la filosofía latinoamericana ha desarrollado un proceso de inculturación y contextualización casi exclusivo de la cultura mestiza y solo a partir de ella se ha dialogado, asumiendo que con ello se dialoga con toda la América Latina. Sin embargo, este diálogo monopólico excluye a las culturas dominadas, centrándose únicamente en la cultura dominante, la mestiza, y desde ella se formula toda la articulación filosófica latinoamericana. Al respecto escribe Fonet-Betancourt:

Por eso creo que hay justificación para mantener la sospecha arriba expresada y reprochar a la filosofía latinoamericana que su carácter cultural es interculturalmente insuficiente o, dicho con mayor exactitud, que en relación con la diversidad cultural, contextual y fáctica, de América Latina le falta todavía carácter cultural (p. 7).

Con respecto al mestizaje, puede ser de ayuda la propuesta de Mario Roberto Morales (2009) en su artículo publicado por la Revista Iberoamericana: *Hacia una teoría del mestizaje intercultural diferenciado*, como parte del problema de la identidad nacional guatemalteca. Morales explica, en el artículo, cómo debe de interpretarse el mestizaje intercultural. Para esto inicia subrayando lo que «no» es el mestizaje intercultural:

no es ladinización ni asimilacionismo ladino de los indígenas; tampoco una propuesta falsamente conciliatoria que postule un hermoso ser mestizo perfectamente balanceado, homogéneo y sin diferencias ni diversidad cultural, armoniosamente nacional y feliz, ni mucho menos una raza cósmica destinada a hegemonizar el futuro. No, eso no es el mestizaje intercultural que proponemos como eje de la reflexión sobre la nación y la identidad nacional (p. 241).

De acuerdo a la propuesta de Morales (2009), el mestizaje intercultural debe de partir del contexto de la pluralidad de culturas que coexisten dentro de un mismo territorio. Convivencia que se desarrolla entre “conflictos económicos y prejuicios étnicos” (p. 241). En este sentido dice Morales:

Esta convivencia intercultural tiene infinidad de puntos de contacto que originan hibridaciones culturales e identitarias, las cuales son las que precisamente conforman los espacios del mestizaje intercultural (...) estos innumerables puntos de contacto de la convivencia interétnica e intercultural lo que... caracteriza al país (ya la América Latina), y no las diferencias aisladas y sin articulación en las cuales insisten los mayistas, tanto indígenas así como ladinos, quienes quieren ver el mestizaje como ausencia de identidad (pp. 241-242).

El mestizaje intercultural, agrega Morales, se van conformando a partir de su interrelación y articulación, de forma que dan pie a la generación de varias culturas “híbridas, heterogenias, mestizas” (p. 242), que son diferentes entre sí. Estas diferencias, dice Morales, se van desarrollando a partir de los espacios donde se da la convivencia interétnica. En el caso de Guatemala esta “convivencia se da en todos los espacios geográficos y sociales, de tal modo que el mestizaje intercultural es total” (p. 242).

Continuando con Fonet-Betancourt (2004). Hace un análisis crítico del pensamiento de algunos destacados filósofos latinoamericanos. A continuación se presenta parte de esta crítica, que él llama constructiva.

En el caso de Leopoldo Zea, manifiesta Fonet-Betancourt, en el marco de los 500 años del descubrimiento de América, quiso hacer de 1992 un tema de “reflexión filosófica contextualizada” (p. 8). Al inicio Zea denuncia el eurocentrismo en que está inmersa la “categoría de descubrimiento” (p. 8). Sin embargo, el recuerdo de los 500 años no parecen ser para este filósofo más que una historia en común con la que se tiene que reconciliar. Es decir, no es una ocasión para afrontar, reflexionar y proponer desde el desafío del diálogo intercultural en Iberoamérica.

Para Leopoldo Zea, expresa Fonet-Betancourt, la historia de América Latina es una historia de mestizaje: “como la historia de las comunidades nacionales que, sobre la base fundamental del criollo y del mestizo, se van formando desde la colonia, pero sobre todo desde la emancipación política en el siglo XIX” (p. 9). De ahí que Zea encuentre una oportunidad para que en el marco celebrativo de 1992 se reflexione sobre la dinámica de desarrollo del proceso de mestizaje, ya que este sería el único mundo latinoamericano. Con ello, el indígena y el afroamericano, tenderían a ser asimilados a esta única cultura:

Mestizaje es asimilación, y por cierto asimilación en el proyecto latinoamericano guiado por la matriz latina. Para comprender bien la tesis central de la filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea hay que tener presente, en efecto, que su base interpretativa, su clave hermenéutica, es la idea de la «latinidad». Y ésta es también su clave para leer el desafío de «1992». Por eso no puede entender el reto intercultural que plantean de nuevo los pueblos indígenas y afroamericanos con su movilización en una campaña por el derecho a la autodeterminación política, cultural y religiosa que reclama precisamente el diálogo intercultural de América Latina hacia dentro, esto es, con su propia diversidad de culturas (p. 9).

Para Leopoldo Zea, continúa Fonet-Betancourt, en el contexto mexicano la problemática del indígena no es por la diferencia cultural, sino más bien, por la falta de integración social y económica. El indígena fue vencido en la conquista, pero principalmente en la “mexicanización

en el proyecto mestizo de la nación” (p. 9). El verdadero problema del indígena para Zea, es entonces, la marginación al proyecto de nación. La preocupación de Zea es la reconciliación de dos mundos: América Latina e Iberia, no de varios mundos y culturas de Latinoamérica, sino vista como en un solo bloque, la cultura mestiza. Con esta perspectiva Leopoldo Zea, dice Fonet-Betancourt (2004):

neutraliza el significado histórico de esta fecha (1992) como acontecimiento que convoca al encuentro intercultural con los muchos mundos americanos, es decir, al «descubrimiento» reconecedor de la pluralidad cultural de América Latina en pueblos y culturas vivos que reclaman precisamente la cancelación de los discursos y las políticas que los subsumen demasiado rápido en un mundo mestizo cuyos sectores claves (política, economía, educación, religión, administración) nunca ha podido co-gobernar (pp. 9-10).

El caso de Arturo Ardao, indica Fonet-Betancourt, es parecido a la visión de Leopoldo Zea. Ardao ve el origen y vocación de Latinoamérica como una cultura de la “romanidad”. Con este término se refiere Ardao a la “condición de mestizaje sobre la base de la herencia latina como centro catalizador” (p. 10). La filosofía para Ardao, indica Fonet-Betancourt, alcanza una autenticidad y autonomía a partir de su expresión cultural de la herencia latina y así se transforma y se adapta a lo que él llama América Latina. Nuevamente se tiene una filosofía latinoamericana que no asume en su desarrollo el diálogo con las culturas originarias.

Arturo A. Roig en su estudio *Descubrimiento de América y encuentros de culturas*, indica Fonet-Betancourt, mantiene una posición crítica a la interpretación del año 1992 como celebración, ya que el supuesto encuentro de dos culturas fue a través de la violencia colonizadora por parte de Europa, dice Roig citado por Fonet-Betancourt:

Así, ni «encuentro de dos mundos», ni «encuentro de dos culturas» resultan ser expresiones aceptables, en particular si se tiene presente la desigualdad de relación entre los pretendidos «mundos» y «culturas», sometidos a lo contrario de lo que se quiere significar, a saber, la «aculturación», fenómeno que en sus formas externas llegó a los límites de «muerte cultural» y, en tal sentido, de etnocidio (p. 10).

Señala Fonet-Betancourt que para Roig el año 1992 representa «conquista», es decir, “«un acto de posesión, imposición y construcción de formas culturales» que lleva un claro

mensaje: el de la «dominación del mundo»” (p. 11). Por eso para Roig no hay nada que celebrar en los 500 años del descubrimiento y conquista; no hubo un intercambio cultural, hubo un dominio de la cultura y esto es lo que la filosofía latinoamericana debería de reflexionar. Y esta tarea filosófica debe verse con un “espíritu liberador” (p. 11).

Fornet-Betancourt refiere que aunque existe esta crítica liberadora sobre el debate de 1992, al igual que Leopoldo Zea, Roig ve en el descubrimiento una “historia compartida” (p.11) que se convierte en el eje central de su planteamiento sobre la problemática de la identidad cultural en Latinoamérica. Al respecto dice Fornet-Betancourt:

Pero Roig, justo por considerar la «historia compartida» como la condición fundante del proceso cultural latinoamericano, no plantea la tarea de la revisión crítica de la génesis de lo que él llama la propia identidad latinoamericana, como una tarea de alcance intercultural (p. 12).

Roig tiene un giro en su pensamiento, así lo hace ver Fornet-Betancourt. Cuando Roig hablaba de interculturalidad, lo hacía solo desde la relación cultural entre América y Europa, siendo para América Latina la cultura mestiza y criolla la que la representaba, dejando al margen la diversidad de culturas originarias. Con el giro se abre a una visión intercultural desde la diversidad cultural de Latinoamérica. Roig llega a reconocer (citado por Fornet-Betancourt, 2004) que:

para la filosofía latinoamericana y su tarea de pensar la cuestión de la identidad en América, se trata de 'sumarnos a la inmensa riqueza de los infinitos universos discursivos del quiché, del armará, del castellano, del mapudungu, del inglés caribeño, del azteca, del portugués, el maya, el créole haitiano, el sranontongo de Surinam, el holandés colonial, y tantos otros, con todos sus discursos, verbales o escritos, y todo ello con un espíritu nuevo' (p. 12).

Pero el texto que mejor representa este giro intercultural de Roig, señala Fornet-Betancourt, es su estudio *Filosofía latinoamericana e interculturalidad*, presentado como ponencia en el II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en São Leopoldo (Brasil) del 6 al 11 de abril de 1997 (p. 12). Para Fornet-Betancourt es de suma importancia porque representa el primer trabajo en el que uno de los filósofos consagrados de la filosofía

latinoamericana pone en relieve el horizonte de la interculturalidad y las consecuencias de esta en la filosofía latinoamericana. En este estudio, indica Fonet-Betancourt, Roig expresa la necesidad de que la filosofía latinoamericana empiece por reconocer la interculturalidad y el diálogo intercultural como una dinámica que permita revisar los conceptos de cultura. Al mismo tiempo reconoce también la necesidad de una crítica de la filosofía latinoamericana desde la perspectiva del diálogo intercultural. Fonet-Betancourt cita a Roig: “El diálogo filosófico intercultural exige, para ser posible, una reformulación epistemológica del saber filosófico, que no es ajena a una decodificación ideológica” (p.13). Esto es para Fonet-Betancourt el aspecto más importante y decisivo de la propuesta de Roig, ya que se muestra a favor de la “reformulación epistemológica” y de la “decodificación ideológica” desde la perspectiva de la interculturalidad. (p. 13).

Por su parte, Enrique Dussel, señala Fonet-Betancourt, sigue la línea “crítico-profética” (p. 15) que le ha caracterizado. Desde esta perspectiva, 1992 debe verse desde el punto de vista del «otro», de la víctima. Por eso no se puede hablar de forma celebrativa, porque se recuerda la conquista, un enfrentamiento violento y desigual que reclama un “desagravio histórico al indio americano” (p.15).

Fonet-Betancourt hace un acercamiento al libro de Dussel *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, publicado precisamente en 1992. En esta obra de Dussel es donde “mejor se puede apreciar el alcance de su argumentación” (p. 15). Cita Fonet-Betancourt las palabras preliminares que ofrece Dussel en dicho libro:

Qué habremos de recordar el 12 de octubre de 1992, y en lo sucesivo, es el tema de estas conferencias. ¿Cuál debería ser nuestra opción racional y ética ante un hecho que marca un hito en la Historia mundial ciertamente, pero banalizado por la propaganda, por las disputas superficiales o los intereses políticos, eclesiales o financieros? (p. 15).

Para Fonet-Betancourt el significado de 1992 es como un kairós que exige una reflexión desde la “opción racional y ética” (p. 15). Por esta razón su propuesta es una crítica a la ideología de las clases mestizas y criollas que siguen dominando y para quienes 1992 es un año conmemorativo del “Encuentro de dos Mundos y/o dos Culturas” (p. 15). Dice al respecto Dussel citado por Fonet-Betancourt:

Se trata del eufemismo del «encuentro» de dos mundos, de dos culturas -que las clases dominantes criollas o mestizas latinoamericanas hoy son las primeras en proponer-. Intenta elaborar un mito: el del nuevo mundo como una cultura construida desde la armoniosa unidad de dos mundos y dos culturas: europeo e indígena. Son los hijos «blancos» o «criollos» (o de «alma blanca») de Cortés (de esposa española), o los hijos de Malinche (los «mestizos») que están todavía hoy en el poder, la dominación, en el control de la cultura vigente, hegemónica. Digo que hablar de «encuentro» es un eufemismo [...] porque oculta la violencia y la destrucción del mundo del Otro, y de la otra cultura. Fue un «choque», y un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena (p. 15).

Según Fornet-Betancourt, con los argumentos de Dussel se abre hacia una nueva interpretación de la historia de América Latina, una interpretación no eurocéntrica. Pero para eso es necesaria una crítica de la concepción eurocéntrica de 1492 y de la filosofía de la historia que nutre esta interpretación. En tal sentido es oportuno un trabajo previo de desmontaje ideológico para mostrar aquello que ha estado oculto, es decir, “la alteridad del «Otro» y su lugar propio en la historia universal” (p. 15).

Enrique Dussel, continúa Fornet-Betancourt, introduce un giro hermenéutico al retomar la “opción radical y ética por el Otro” (p. 16) desde donde se debe de interpretar la historia cultural y filosófica. Es retomar la historia desde la perspectiva del Otro y desde su propia experiencia, desde sus propios ojos. Dice Fornet-Betancourt:

Este giro hermenéutico, que implica un cambio existencial de lugar social e histórico, es, a mi modo de ver, lo que mejor permite establecer una diferencia clara entre la percepción de «1992» (y su especial kairós para América Latina) de Enrique Dussel y la de otros filósofos latinoamericanos, como, por ejemplo, Leopoldo Zea. Se observará, en efecto, que el giro o, mejor dicho, la inversión de la perspectiva argumentativa corresponde en Enrique Dussel a una decidida toma de posición por la América que ha sufrido y sufre en el cuerpo del indio y del esclavo africano o sus descendientes. La «opción racional y ética» que hay que tomar ante «1992» es, pues, para Dussel, una opción por Amerindia; y no, como en Leopoldo Zea, una opción por la América criolla o mestiza (p. 16).

La inversión hermenéutica que propone Dussel, dice Fonet-Betancourt, desea sacar a Amerindia del eurocentrismo y con ello, mostrar el lugar en el que se encuentra dentro del ámbito histórico de la humanidad, no desde la visión Europea, sino desde su propio lugar, desde su propia perspectiva y visión. Dice Fonet-Betancourt:

con ello se desmonta la construcción histórica eurocéntrica en todas sus figuras y se le opone (sobre la base de una nueva relectura del desarrollo histórico de la humanidad como proceso que encontraría sus pilares en el océano Pacífico, en Asia [Amerindia] y África), desde la percepción amerindia, la realidad de la invasión y de la resistencia... lo importante es tratar de explicar cómo «ve» Enrique Dussel con y desde «los ojos del Otro», es decir, como hace suyo el «espíritu» que anima la «visión del Otro» y como lo articula en la presentación de su argumentación (pp. 16-17).

Fonet-Betancourt indica que para Dussel, los imperios azteca e inca, especialmente del área urbana, tenían un grado alto de “diferenciación social” (p. 17). En estos imperios existía diferentes funciones establecidas entre su población. Una de estas funciones sociales era la filosofía. Aquí surge la figura del tlamatini, en los aztecas y el amauta, entre los incas. Indica Dussel que estas figuras serían prueba de la función filosófica que existía en la sociedades de estas culturas. Las funciones del tlamatini o del amauta, son fundamentales para comprender racionalmente las prácticas culturales de estos dos pueblos amerindios y la interpretación que hacen del mundo. Por decirlo así, es el “«espíritu» de la visión amerindia, es decir, la que condiciona cómo «ve» e interpreta el amerindio su mundo, sus relaciones con los otros, lo que acontece, en fin, el curso de la historia y su actitud en él” (p. 17).

Fonet-Betancourt menciona que Dussel toma el ejemplo de tlamatini para mostrar que en la amerindia se desarrollaron “‘creencias’ que eran producto de una racionalización altamente conceptualizada y abstracta” y esto sería argumento suficiente para demostrar “«la existencia del pensamiento reflexivo abstracto en nuestro continente»” (p. 17). Dice Fonet-Betancourt:

En concreto se esfuerza Dussel por presentar los rasgos fundamentales de la ontología holística de los tlamatini e introducir así en el mundo conceptual de la cultura azteca, esto es, en la racionalidad propia de su explicación «dual» del origen fundante de toda realidad, de su visión de la verdad, de su concepción de la existencia humana o del



gobierno del mundo. Y hay que reconocer que se trata de una presentación marcada por la solidaridad y la «simpatía». Es, sin duda, un análisis que se esfuerza sinceramente por ser «portavoz» de la «visión del Otro» (p. 17).

Sin embargo, para Fonet-Betancourt existen en la argumentación de Enrique Dussel deficiencias en el planteamiento intercultural, no por carecer de conciencia, porque es evidente que ante los 500 años de conquista e inicio de la colonización, su propuesta está orientada a verlo como un kairós en América Latina. En este sentido, hay que recordar que la teología cristiana latinoamericana, ha interpretado la coyuntura del año 1992 como un kairós, es decir, como “un «momento propicio», como un «tiempo favorable» para promover una reorganización económica, social, política, cultural e institucional de América Latina y para emprender ella misma, como teología, nuevos caminos” (p. 8). Hablar entonces, de un kairós en la propuesta de Dussel en el marco de los 500 años, es reconocer que su reflexión filosófica se encamina a proponer “un nuevo proceso de transformación” (p. 18). Fonet-Betancourt cita el libro de Dussel sobre 1492:

En estas conferencias se trataría de introducir, desde una reflexión sobre un hecho histórico, un discurso que deberá desarrollarse en el futuro, como diálogo entre las diversas culturas (...) Todo lo dicho es sólo una introducción histórico-filosófica al tema del diálogo entre culturas [...] para construir no una universalidad abstracta, sino una mundialidad analógica y concreta, donde todas las culturas, filosofías, teologías puedan contribuir con una aportación propia, como riqueza de la Humanidad plural futura (p. 18).

Pero Fonet-Betancourt extraña que a pesar de ser consciente Dussel del desafío intercultural, tenga déficit en su argumentación con relación a este campo. Considera Fonet-Betancourt que la causa reside en que no logra “superar el horizonte conceptual de lo que se conoce como «filosofía comparada»” (p. 18) desde la tradición filosófica occidental centroeuropea. No desconoce, dice Fonet-Betancourt, que Dussel cree superada en el libro sobre 1492 la “«definición restringida de filosofía»”, que lo llevaba a reducir la filosofía solo a “«la filosofía académica enseñada en universidades»” (p. 18). Cita Fonet-Betancourt a Dussel en un texto de 1982:

Pienso, y lo expongo con claridad, que en una «historia de las ideas» el pensamiento amerindiano debe ser su primera época. Ciertamente los habitantes de nuestro continente,

antes de la llegada de los europeos, tuvieron una cierta visión del mundo, poseían una producción simbólica con mayor o menor coherencia según el grado de desarrollo cultural. Lo que no tenían, de manera explícita y «técnica», era filosofía. Si por filosofía se entiende el discurso metódico que se inició históricamente con el pueblo griego y cuya estructura intrínseca viene definida por el uso de instrumentos lógicos o mediaciones metódicas perfectamente reconocibles en lo que explícitamente se denomina historia de la filosofía, no hubo filosofía amerindiana (p. 18).

Fonet-Betancourt hace esta crítica a Dussel a pesar de reconocer el cambio paradigmático de su pensamiento, inducido por una autocrítica que lo acerca hacia una apertura cultural, pero que aún sigue quedando corta. Esto porque Dussel considera esta apertura cultural como “interculturalmente problemática” (p. 18); por esa razón, no es suficiente la respuesta que da ante el desafío intercultural de 1992:

no es suficiente para llevar a cabo el descentramiento conceptual que requiere, como condición de su misma posibilidad, el vuelco intercultural que debemos darle a nuestra comprensión y práctica de la filosofía si es que realmente queremos ir más allá de la comparación, o incluso del reconocimiento de diferencias culturales de la filosofía, y aceptar que hay diferentes culturas de filosofía, esto es, que en otras culturas hay filosofía en formas que no necesariamente tienen que corresponderse con las expresiones que presuponemos como filosofías desde el horizonte conceptual de la cultura (filosófica) que tenemos por nuestra, que en la mayoría de los filósofos -a pesar de la supuesta superación de la ideología del eurocentrismo- sigue siendo la occidental (pp. 18-19).

La argumentación de Enrique Dussel, opina Fonet-Betancourt, sigue basándose en el paradigma de la cultura filosófica occidental. Desde ahí la filosofía es considerada como un saber técnico, profesional y para eso debe tener un alto grado de abstracción, poder llevar a la reflexión, tener un orden racional y un método. Este no rompimiento del paradigma eurocéntrico lo lleva a una propuesta que al final termina en la asimilación de las culturas. Expone Fonet-Betancourt:

en el planteamiento de Enrique Dussel la fundante diversidad de nuestra América, como tierra de muchos pueblos con nombres y proyectos propios, parece sacrificarse en aras de un programa político-cultural de «unidad popular» que no puede menos que resultar nivelador y homogeneizante, porque en su lógica interna lleva una dinámica asimiladora

que debilita las diferencias en la plural alteridad del «Otro» y que conduce por eso a convertir en simples «rostros» o en meros «aspectos múltiples de un pueblo uno» lo que en realidad son universos propios con derecho a la autodeterminación cultural, política y religiosa (p. 19).

Hasta aquí la crítica de Fonet-Betancourt al pensamiento latinoamericano sobre el problema de la interculturalidad. Al respecto se ha podido reflejar el proceso y camino que se ha ido construyendo respecto a este contexto latinoamericano. A partir de la crítica de Fonet-Betancourt, se ha podido presentar los avances, los aciertos y desaciertos de los más connotados y reconocidos pensadores latinoamericanos. Así también se han mostrado los argumentos de Fonet-Betancourt que justifican la necesidad de abrirse a una nueva reflexión sobre la interculturalidad en el pensamiento latinoamericano. En el capítulo 3 se ahondará más en la propuesta filosófica de Raúl Fonet-Betancourt sobre la filosofía intercultural.

## **CAPITULO IV**

### **FILOSOFÍA INTERCULTURAL DE RAÚL FORNET-BETANCOURT**

En este capítulo se hará una aproximación a la propuesta filosófica intercultural de Raúl Fonet, a partir de tres artículos importantes: “*Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural, Interculturalidad o barbarie 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad e Interculturalidad en procesos de subjetivización, reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt*”. Se empezará, por ser parte fundamental, un acercamiento a los conceptos de cultura, identidad y tolerancia desde la propuesta de este filósofo.

#### **4.1. Cultura, identidad y tolerancia en Fonet-Betancourt**

##### **4.1.1. Concepto de cultura**

Es importante acercarse al concepto de *cultura* que desarrolla Raúl Fonet-Betancourt para lograr comprender de mejor manera los alcances de su propuesta. El mismo filósofo cubano se ha sentido obligado a aclarar este concepto, a causa de las críticas de los transculturalistas que sostienen que el concepto de cultura que la interculturalidad maneja, “desconoce la historicidad y la flexibilidad de las culturas y que por consiguiente, ontologiza los desarrollos y los procesos culturales” (2009). Estos reproches, dice Fonet-Betancourt, surgen porque han “malentendido las concepciones sobre la cultura desarrolladas por la filosofía intercultural” (p. 38). En tal sentido, Raúl Fonet-Betancourt desarrolla en el documento *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, los alcances que tiene el concepto de *cultura* desde la filosofía intercultural.

Raúl Fonet-Betancourt parte de la idea de José Ortega y Gasset de que las culturas son las “manifestaciones históricas” (p. 38) que se han desarrollado a partir del día a día, del esfuerzo del ser humano por superar los desafíos y problemas de la vida. Esto incluye no solo el sentido de la vida individual, sino también los problemas sociales. Según Fonet-Betancourt “los elementos de la contextualidad y la historicidad forman parte fundamental del término de cultura tal como lo utiliza la filosofía intercultural” (p. 39). Sin embargo, para Fonet-Betancourt (2004) es muy

limitada la relación que ha existido entre la filosofía y la realidad cultural desarrollada por los pensadores latinoamericanos:

Desde la óptica crítica de la exigencia de la interculturalidad me parece, pues, legítimo señalar que el encuentro entre filosofía y realidad cultural propia que ha favorecido el desarrollo de la filosofía latinoamericana, es un encuentro que tiene que ser visto como limitado e insuficiente porque en él la filosofía no se encuentra con la realidad cultural latinoamericana como expresión de una rica y viva diversidad de culturas sino que la encuentra en forma reducida y —seleccionada (p. 22).

Por eso, la importancia de la propuesta de la filosofía de Fonet-Betancourt, porque apuesta por un verdadero encuentro entre la filosofía y la realidad cultural de Latinoamérica, desde su diversidad, su historia, su contexto, tradiciones y costumbres.

Estas culturas, afirma Fonet-Betancourt (2009) no podrían ser sin que tuvieran tradiciones más o menos estables, porque el desarrollo de las culturas necesita de la memoria y de las experiencias compartidas. Estas memorias y experiencias se vuelven la base de lo que conforma la tradición y las tradiciones dan personalidad y contorno a las culturas. Sin embargo estas tradiciones no son lo único dentro del desarrollo de las culturas. Agrega Fonet-Betancourt:

Cada cultura conoce, en efecto, una pluralidad de tradiciones que luchan por definir lo respectivamente «propio». En cada cultura, por tanto, se puede hablar de un conflicto de tradiciones, que es muchas veces un conflicto por el poder, y que no debe sólo entenderse de manera práctica sino también hermenéutica, debido a que se trata también de la lucha por la hegemonía de la interpretación (p. 39).

Por otra parte, Fonet-Betancourt está claro en que la cultura no es una cuestión de sucesión, es decir, los miembros de una cultura lo son no por simple herencia. Para que la cultura en la que se nace se sienta propia, se necesita ser criado en ella y esto se debe a que la cultura es y se desarrolla por medio de la transmisión. Una transmisión que se da por “procesos de socialización complejos” (p. 39) en las diferentes instituciones como la familia, la escuela, la iglesia, etc. Fonet-Betancourt también habla de una dimensión constitutiva para las culturas: la “*situacionalidad* de las culturas”, que es precisamente “estar-en-el mundo y estar-en-el tiempo”. Es decir, las culturas son lo que son a partir de la “situación del mundo y la signatura del tiempo”

(p. 40). Pero esto quiere decir también, dice Fonet-Betancourt, que las culturas están constantemente bajo presión. Para aclarar esta idea Fonet-Betancourt se remite a la palabra «modernización» y dice:

En lo fundamental se ve que el proceso que resume dicha palabra nos confronta con la dialéctica entre innovación y tradición en cada una de las culturas así como con el trato de cada una de las culturas con esta dialéctica, en la cual, por cierto, se refleja la verdadera situación en la que se encuentra cada cultura” (p. 40).

La consecuencia de que cada ser humano viva dentro de una cultura que se mantiene en situaciones, dice Fonet-Betancourt, es que el modo y manera en que la cultura está a su disposición no es una «despensa», es decir, que pueda estar disponible en el momento que la persona quiera. “O sea que las culturas no deben confundirse con una suerte de «reserva» de la que uno simplemente puede hacer uso, o bien, encontrar en ella ya lo «correcto» sin mayor esfuerzo” (p. 40). El acceso a la tradición de cada cultura siempre estará mediado, dice Fonet-Betancourt, por la *situación* en la que se encuentre la misma. Por eso no se puede entender la tradición como si esta fuera una especie de «pensión cultural», o sea, como parte de la cultura en la que se vive y el precio por vivir en ella. Más bien hay que verla desde “la luz de la situación cultural y confrontarla con las preguntas que de ahí resultan, para decidir si y cómo se confirma la tradición, o si se debe modificar” (p. 41).

Señala Fonet-Betancourt, que al comprender que la contextualidad y la situación son dimensiones constitutivas de “todo proceso cultural creador” (p. 41), resulta necesario para la comprensión de la cultura desde el punto de vista intercultural “problematizar cada concepto de cultura que exija definir la cultura solo de manera cultural, es decir, con un término (cultural) definitivo” (p. 41). Siguiendo a Ralf Konersmann, dice Fonet-Betancourt, se puede hablar de cultura como «metáfora» y como «puente». Fonet-Betancourt cita a Konersmann para explicar el término cultura:

estará abierta a todo lo que se origine a partir del hacer y ejecutar, además de lo expresamente pretendido y que se hace notar como consecuencia secundaria de los hechos. Más allá de lo disponible en forma casual comprende (la cultura) la abundancia de la diferencia entre lo logrado y aquello que alguna vez debió haber sido –subjetivamente–

y podría haber sido –objetivamente– La «cultura» es aquella perspectiva que permite que el mundo se presente en estado de contingencia (p. 41).

Desde la filosofía intercultural, indica Fonet-Betancourt, “se prefiere hablar de un programa de «desculturalización» de todos los términos y metáforas sobre la cultura” (p. 41), ya que se parte de la idea de que todos los conceptos que han sido centrales hasta ahora, están cargados de “connotaciones monoculturales” (p. 41) y eurocéntricas. Por consiguiente, al hacer esta problematización del concepto de cultura, debería haber una desconstrucción de la idea de cultura que se tiene, para que provoque un efecto desculturizante. Este efecto se da en la medida que se analiza las ideas de la “materialidad contextual, situacional y fundante de la vida de los seres humanos” (p. 41). Apunta también Fonet-Betancourt que “la supuesta solidez cultural y la fijación de los conceptos de cultura” (p. 41) son resultados de las decisiones que se han tomado en la lucha de poder. De esta forma, continúa Fonet-Betancourt, se libera la cultura de una “imagen conductora” (p. 42) para ubicarla en un proceso histórico desde donde puede llegar a tener una aproximación a su propia génesis.

Es importante también para Fonet-Betancourt, comprender que “la historia de la evolución de cada cultura debe interpretarse siguiendo el hilo conductor de la dialéctica de opresión y liberación” (p. 42). En una cultura, dice Fonet-Betancourt, no solo se conocen muchas tradiciones y alternativas para su propio desarrollo, sino también muchos lugares sociales. La diversidad interior de cada cultura está basada en las diferencias sociales de sus miembros y por eso no puede hablarse de homogeneidad social. Por eso, dice Fonet-Betancourt:

hay que interpretar las culturas según las tensiones y las contradicciones que traen consigo las diferentes situaciones sociales de sus miembros; y que frecuentemente tienen por consecuencia la división entre una cultura de las élites y una cultura del pueblo o de la «gente simple», siendo la primera aquella que se presenta en público (televisión, medios, etc.) como visiblemente dominantes, mientras que la segunda es marginalizada, incluso ignorada a veces por completo como cultura (p. 42).

Para entender la génesis de cada cultura, explica Fonet-Betancourt, es necesario ver la dialéctica entre opresión y liberación y visualizar la contradicción entre pobre y rico. Sin esta contradicción, no se podría explicar las diferentes formas de participación social en una cultura.

Así también, ese mismo análisis dialéctico, permite ver la contradicción entre hombre y mujer “que han sido sancionados por órdenes sociales androcéntricas” (p. 43).

Otro aspecto importante que influye en el proceso histórico de las culturas, señala Fonet-Betancourt, es lo que llama “sociedad mundial o humanidad globalizada” (p. 43). En la actualidad el desarrollo de una cultura no solo depende de sus tensiones internas y particulares, sino también de la dinámica de la globalización mundial. Esta dinámica de la sociedad mundial hace que la cultura tenga el peligro de “adaptarse (corriendo el riesgo de nivelarse completamente) o de perder toda importancia mundial constitutiva” (p. 43). Hay que tomar en cuenta, insiste Fonet-Betancourt, que la llamada humanidad globalizada, es un mercado mundial que ha sido posibilitado por la expansión de Occidente. Este mercado mundial nivela la diversidad cultural, de tal forma que ya no puede desligarse de la forma de vida y los modelos consumistas occidentales. Dice Fonet-Betancourt: “Esta realidad forma parte hoy en día de las condiciones en las cuales se da el encuentro entre las culturas en el contexto de la así llamada sociedad mundial” (p. 43).

Ante la realidad globalizante del mercado mundial que impone una forma de vida y de consumismo, Fonet-Betancourt se pregunta sobre la posibilidad de interacción entre la cultura y la sociedad en estas condiciones, y dice:

Reconocemos de buen grado que la búsqueda de esta posibilidad presupone lógicamente la opinión de que las culturas poseen una cierta «identidad» que, si bien es histórica, compleja y ambivalente, contiene, sin embargo, puntos de referencia contornados para todas las áreas de la vida de los seres humanos y que, por consiguiente, puede actuar entonces como horizonte de identificación común (p. 44).

Sin embargo Fonet-Betancourt, quiere dejar claro que esto no significa un retorno a la “teoría cultural ontológica o esencialista” (p. 44), porque no se trata de determinar la naturaleza de las culturas. Antes bien, lo que se quiere es tomar en cuenta la historia de la cultura, su historicidad, “al respetar su *evolución* y darle la posibilidad de decidir por sí mismas si y de qué manera su pasado forma parte del desarrollo ulterior” (p. 44). Así también, señala Fonet-Betancourt, se está ante una presión homogeneizante generada por la llamada globalización o sociedad mundial que está auspiciada por Occidente. Pero ante esta realidad, la respuesta no



puede ser un retorno a la identidad de manera “temerosa y xenófoba”, sino un reconocimiento de los “perfiles históricos y culturales”, que no deben ser entendidos como si fueran “Oasis de identidad dentro de cuyos límites podemos retirarnos” (p. 44). Más bien debe entenderse como puntos históricos desde donde se puede partir y por medio de los cuales los individuos pueden desarrollarse participativamente en la sociedad mundial. Por eso agrega Fornet-Betancourt:

en este nivel de búsqueda de una posibilidad de interacción abierta entre las culturas y la sociedad «mundial» el reconocimiento de la identidad histórica no sea un negarse al diálogo. Es más bien la condición para encuentros dialógicos en cuyo curso puede muy bien evidenciarse que el postulado de Arnold Gehlen sobre el carácter definitivo de la fijación civilizadora de la humanidad –en sentido occidental, a decir verdad– no es más que un prejuicio eurocéntrico y que el futuro en relación a esto está abierto (p. 44).

Desde la filosofía intercultural, dice Fornet-Betancourt, el “camino más apropiado para realizar esta posibilidad histórica no puede ser otro que el camino del diálogo intercultural” (p. 45). Pero este diálogo no es entre culturas que se comprenden como ya acabadas, sino un diálogo entre culturas en permanentes formaciones históricas que pueden transmitirse e intercambiar entre ellas su historia, “conscientes de su propia historicidad; esto es, narrándose sus *génesis* y dando a conocer abiertamente la contingencia y ambivalencia de lo *logrado* en sus formaciones, esto es, de lo que *han llegado a ser*” (p. 45). El diálogo intercultural, plantea Fornet-Betancourt, tiene como objetivo cambiar el mundo a partir del intercambio de culturas historicistas que buscan la posibilidad de fuerzas alternativas.

Y es por este motivo que destaca el camino hacia una transformación del mundo a partir de la diversidad de la herencia humana y del desarrollo de la diversidad en un mundo pluralista, en el cual la diferencia es la fuerza histórica y no se reduce a “folklore” (p. 45).

Para Fornet-Betancourt, es importante dejar claro que el diálogo entre las diferentes culturas conscientes de su historicidad es un proceso dinámico que enriquece y transforma mutuamente a las culturas. Pero este proceso no puede pensarse como el fin último del diálogo intercultural, ya que la intención de la transformación cultural debe ser el mejoramiento de la persona humana y del mundo histórico: “la verdadera finalidad del diálogo intercultural es el “ennoblecimiento del ser humano y del mundo, no el “embellecimiento” o la “ampliación” de

identidades culturales” (p. 45). Fonet-Betancourt, visualiza el futuro histórico de la humanidad con la posibilidad de “muchos mundos” (p. 45), pero al mismo tiempo con una convivencia basada en la solidaridad en la diversidad y entre la diversidad de esos mundos. Por eso el diálogo intercultural tiene su importancia política, pero no solo por eso sino también porque “destaca de manera consecuente la centralidad de la dimensión política en las culturas” (p. 46). Ya que no existe cultura sin política, por eso el diálogo intercultural significa también diálogo entre ideas políticas. Para Fonet-Betancourt comprender esto es esencial para el contexto de globalización:

Me parece que recordar hoy en día, en el contexto de la globalización de estrategias políticas neoliberales, es más que nunca imprescindible. Pues sólo si esta dimensión es el punto central del diálogo intercultural podrá ser posible hacer del diálogo de las culturas un medio para una alternativa social y mundialmente relevante. Y precisamente eso es lo importante hoy en día (p. 46).

Blanco (2014), en una ponencia presentada en el IX Congreso Centroamericano de Filosofía, subraya algunos puntos que Raúl Fonet-Betancourt desarrolla con relación a la cultura y que pueden servir como complemento y sustento a lo ya dicho anteriormente:

Para Fonet-Betancourt, no puede hablarse de culturas sin tener en consideración las realidades históricas, contingentes y situacionales que las han ido constituyendo como son. Las culturas surgen para dar respuestas a los “problemas, desafíos y necesidades humanas” (p. 6).

Por tanto, la cultura no es fin en sí misma, sino la respuesta y el apoyo que un grupo de personas han encontrado para la “realización de la vida (...) en un contexto determinado” (p. 7). Dentro de una cultura se manifiestan conflictos cuando, en la búsqueda de respuestas a los problemas de la vida social e individual, la cultura no logra resolver la necesidad de plenitud de vida de todos sus miembros. Una estrategia de lucha en tal contexto es la desobediencia cultural.

Las culturas mantienen tensiones dialécticas dentro de la vida cotidiana. No se quedan pasivamente o en forma estática en base a sus tradiciones, sino que existen tensiones y contradicciones entre la interrelación de los miembros y los grupos de poder. Expone Blanco (2014):

Las tensiones y contradicciones interculturales resultan, por un lado, de la interacción de cada miembro –que tiene sus propios proyectos en virtud de su libertad personal– y el grupo –que defiende los macro proyectos de la cultura–, generando de esta manera una tensión dialéctica entre determinación y libertad; por otro, la tensa relación entre el y/o los grupos que ostentan el poder –político, económico, simbólico, etc.– y quienes se resisten a ser sometidos, generándose una tensión entre opresión y liberación” (p. 7).

En este sentido manifiesta Blanco (2014), que Fornet-Betancourt considera también la tensión entre innovación y tradición. Las culturas se “dinamizan internamente” (p. 7) para dar respuesta a la demanda de una mejor calidad de vida.

Sin perder los contenidos referenciales, las tensiones internas hacen que la cultura sea dinámica, sufra cambios y transformaciones constantes. Así también cada cultura está constituida en su desarrollo y formación por la contextualización e historicidad. Por lo tanto cada cultura tiene una “identidad situada y contextual” (p. 8) que está determinada por las relaciones de trato y comercio con su dios, con sus vecinos o entre ellos mismos.

La cultura está determinada por estar inserta dentro del contexto histórico de la sociedad globalizada, que influye “en el modo de interacción intra e intercultural” (p. 8). Hay que tomar en cuenta la imposición de esta cultura mundial sobre las otras culturas en detrimento de la diversidad de culturas. Para resolver las diferencias interculturales es necesario el compromiso de cada cultura con el diálogo entre ellas.

#### **4.1.2. Concepto de identidad**

Dice Fornet-Betancourt (2009), el concepto de identidad indica un fenómeno complejo. Así, se puede hablar de identidad personal o individual, social, política, cultural, religiosa o nacional. Pero además de esto, se vuelve más compleja porque se ha vuelto un término de moda y esto provoca que, al igual que el concepto de cultura, se haga un uso “inflacionario” (p.47), o sea, que se le de otras connotaciones que no interesan para lo que se pretende enfocar este término desde la interculturalidad. Por eso, Fornet-Betancourt no trata de abarcar todo el significado del término identidad, sino únicamente abarcar lo más fundamental para el contexto que le interesa,

esto es identidad personal e identidad colectiva cultural. Fonet-Betancourt empieza explicando el significado etimológico de la palabra *identidad*:

La palabra identidad traduce el concepto latino de “identitas”, que a su vez equivale al griego “tautótes”, con el que se designa la mismidad de un objeto que se nos presenta en formas distintas. Así la frase “A y B son idénticos”, quiere afirmar la igualdad de identidad de los que se nombra de diferente manera (“A y B”). Pero importante es retener que ya desde su etimología la palabra identidad denota una relación (p. 48).

Una de las características de la actualidad, indica Fonet-Betancourt, es la globalización, que ha provocado un conflicto entre “el globalismo impuesto por la expansión de la cultura hegemónica del mercado y la defensa de las tradiciones locales” (p. 50). A este fenómeno también hay que agregarle la influencia de la perspectiva postmoderna de las sociedades. Esto ha hecho que las sociedades actuales pasen una “época postadiconal” (p. 50), es decir, que las poblaciones se “despiden de las culturas tradicionales con sus referencias de sentido fijas y claras” (p. 50). Por tanto el discurso sobre la identidad se desarrolla desde la tensión entre el universalismo abstracto y el regionalismo fundamentalista. En este contexto, afirma Fonet-Betancourt, la interculturalidad puede ayudar para fundamentar un discurso sobre la identidad personal como colectiva sin caer en “posiciones fundamentalistas, esto es, sin renunciar a la construcción de una nueva universalidad” (p. 50).

Señala Fonet-Betancourt, que desde la interculturalidad hay que revisar de forma crítica la contradicción que nace del “globalismo de la globalización hegemónica entre universalidad y particularidad” (p. 51). Es falsa, ya que argumenta que lo global es equivalente a universal. Sin embargo, esa globalidad no es más que una “particularidad globalizada” (p. 51). También hay que criticar, dice Fonet-Betancourt, el “uso ideológico que se hace de la falsa universalidad” (p. 51), porque debilita las tradiciones de los pueblos desarrolladas desde su historicidad y contextualidad, así como “la memoria personal de los seres humanos en nombre precisamente de la necesidad de formar parte del mundo global, si es que no quiere permanecer en el provincialismo tradicionalista” (p. 51). Por otro lado, es necesario también criticar desde la interculturalidad lo que dice la postmodernidad en dos aspectos:

Primero, en lo que se refiere a que la humanidad vive hoy una época en la que las tradiciones se han disuelto y, con ello, las identidades centradas en tradiciones. Y segundo, como consecuencia de lo anterior, que la constitución de identidad ha pasado a ser un asunto privado. De modo que cada persona se “arregla” su identidad como mejor desea (bricolaje de identidades) y desarrolla múltiples pertenencias en un mundo social pluralizado (p. 51).

Según Fonet-Betancourt, si no se mira la humanidad de forma eurocéntrica, se puede observar que la mayoría de personas viven sus propias tradiciones culturales y religiosas. A partir de estas tradiciones logran «batallar» con la cotidianidad, con los problemas del día a día y el desarrollo de sus identidades. Agrega Fonet-Betancourt que desde la interculturalidad se critica la “concepción antropológica que subyace tanto al discurso del globalismo como al del postmodernismo” (p. 51). Esta crítica se basa en que el globalismo reduce al ser humano a un “individuo en permanente competición y movido por el afán del consumo” (p. 51), mientras que el postmodernismo visualiza al ser humano como un individuo “descentrado, flexible, que se contenta con una biografía de turista” (p. 51). Esta visión del ser humano se pretende universalizar. Por eso, apunta Fonet-Betancourt, que desde la interculturalidad se cuestiona si esta forma de ver a la humanidad “no se trata de un giro antropológico equivocado o, al menos, unilateral” (p. 52). Entonces es necesario, como respuesta, generalizar el debate sobre este giro antropológico y unilateral basado en las diferentes “experiencias culturales y religiosas de la humanidad” (p. 51). Dice Fonet-Betancourt, que es necesario recuperar y revalorizar las biografías y la historia de culturas que en este contexto del globalismo han sido marginadas y amenazadas, pero que siguen viviendo sus tradiciones y el sentido que estas tienen para ellos. Estas tradiciones y vivencias siguen siendo fuente de su propia identidad. Es a partir de estas memorias, explica Fonet-Betancourt, que es posible hablar de identidad, ya que sin memoria se pierde la identidad. Por eso ante la pregunta existencial sobre la identidad individual y colectiva: ¿Quién soy? ¿Quiénes somos?, es fundamental la memoria histórica y la biografía que ayude tomar conciencia del proceso que ha llevado a la situación presente en la que se pregunta por la identidad. En este sentido, también es necesario hacer memoria de las «conmemoraciones», es decir, de las celebraciones de los recuerdos, de los acontecimientos de nuestra historia que definen lo que se es, así como la pertenencia.

Por tanto se evidencia la importancia de la memoria para el desarrollo de la identidad. La memoria, agrega Fonet-Betancourt, debe entenderse como un “proceso complejo que implica los momentos de la conmemoración y transmisión” (p. 52). Las culturas tradicionales proponen también otro aspecto importante a tomarse en cuenta para el debate sobre la identidad: “el momento de la comunidad” (p. 52), Ya que tanto el desarrollo de la identidad personal como la de un grupo, se da dentro de un contexto de comunidad, solo en esa vivencia de comunidad se puede dar “memoria, conmemoración y transmisión” (p. 52). También indica Fonet-Betancourt, que esta experiencia de comunidad es fundamental para corregir la visión individualista en los procesos de construcción de identidad.

#### **4.1.3. Concepto de tolerancia**

Fonet-Betancourt (2009) se centra para la definición del término tolerancia en el contexto actual de la migración. Con ello pretende explicar cómo este desafío de las migraciones masivas que provoca un crecimiento de sociedades pluriculturales y plurireligiosas necesita una “revalorización de tolerancia como conducta política, social, cultural y religiosa” (p. 55). Fonet-Betancourt propone una ética de la convivencia que supere el paradigma liberal, que habla del reconocimiento, para tomar la propuesta cristiana que enmarca la tolerancia con una vivencia amorosa y solidaria con los otros.

Desde su sentido etimológico, indica Fonet-Betancourt, la tolerancia procede del verbo *tolerare*, “que significa llevar, sobrellevar, resistir, aguantar, sufrir, permitir. Como sustantivo (*tolerantia*) denota sobre todo paciencia o sufrimiento” (p. 55). En general, lo que significa tolerancia es “la actitud de comprensión, de aceptación o de respeto frente a las opiniones, convicciones y prácticas de conducta que se consideran como falsas o contrarias a las normas y creencias establecidas en la sociedad o comunidad política” (p. 55).

Menciona Fonet-Betancourt que uno de los valores de la postmodernidad occidental es el de la tolerancia y por eso se ha escrito tanto sobre ella, de aquí surge la apertura a lo diferente, a lo plural en contraposición de los absolutismos. Sin embargo en la práctica es otra la realidad, incluso en los países europeos secularizados que se dicen más avanzados en este tema. En la actualidad el ideal de tolerancia sigue siendo un programa más que una realidad concreta. Como

ejemplo de esta falta de tolerancia de nuestro mundo actual, Fonet-Betancourt menciona los prejuicios y prácticas racistas en muchas partes del mundo y que se constata, en la reacción de muchos países ricos ante el fenómeno de la migración. Escribe Fonet-Betancourt:

el fenómeno de la migración pone a prueba nuestra teoría y práctica de la tolerancia porque es justo en el cara a cara con el migrante, pobre y extranjero, donde se decide si estamos dispuestos no solamente a “tolerar” a otros sino también a dejar que compartan nuestro mundo y a rehacer con él la sociedad (p. 59).

La migración es un fenómeno, señala Fonet-Betancourt, que necesita “convertir la tolerancia en una práctica de amor al prójimo” (p. 59). Esa es la mejor forma en que se puede responder a la “demanda de acogida del migrante” (p. 59). Pero este acoger al otro conlleva la posibilidad de transformación del mundo propio. Al respecto formula Fonet-Betancourt:

La tolerancia que acoge al otro migrante es una tolerancia interactiva cuya acogida es aceptación del otro como interlocutor activo que nos ofrece su mundo y, con ello, la posibilidad de transformar el mundo propio desde ese otro mundo que ahora, por la acogida, ya tenemos en casa (p. 60).

Esta experiencia de la migración con sus desafíos de convivencia, apunta Fonet-Betancourt, hace que la tolerancia sea también un proceso interactivo y recíproco de comunicación. Ya que esa diferencia del otro es ocasión de “escucha y aprendizaje” (p. 60) es el inicio de un caminar a partir de la mutua comunicación. Este caminar puede dar la posibilidad de establecer una comunidad, en donde las fronteras entre los miembros de las sociedades que reciben a los migrantes sean “cada vez menos rígidas y fijas”. Por eso, agrega Fonet-Betancourt, es transcendental que se promulguen políticas a favor de la tolerancia, que den un marco legal para la convivencia entre el pluralismo y las diferencias. Que exista una política donde se fomente la participación y la convivencia que permita que se favorezca la apertura al otro, para que se sienta aceptado, recibido y querido desde su propia forma de ser. “La tolerancia es lo mínimo que se le debe al otro (...) podemos tomarla como punto de partida para el trato con el otro, pero nunca como la meta que nos ofrecería la solución ideal” (p. 60). Indica Fonet-Betancourt que la tolerancia, en su mejor versión, debe darse principalmente en el contexto de la migración, ya que es en el emigrante, pobre y extranjero donde se puede visualizar la falta de “referencias

elementales de aprecio y valorización (patria, lengua, cultura, familia, amigos, etc.” (pp. 60- 61). La migración, dice Fonet-Betancourt, ayuda a descubrir los límites de “nuestras concepciones y prácticas de la tolerancias” (p. 61), ya que interpela para que la respuesta ética sea *más amor* y superación del paradigma de la tolerancia hacia el migrante, el extranjero, el otro.

La tarea de transformación del ideal de la tolerancia no es fácil, dice Fonet-Betancourt, ya que contiene varios niveles: “hermenéutico, epistemológico, político, social, cultural, religioso, etc.” (p. 61). Hay que destacar la tarea de la pastoral, pues su incidencia en la vida cotidiana de las personas, es fundamental para cambiar la mentalidad y el comportamiento en el encuentro entre los migrantes y las personas receptoras. También la pastoral de la migración mantiene una “demanda incondicional de justicia” (p. 61) y logra vincular el problema de la tolerancia con una dimensión ética que posibilita transformar el ideal liberal de la tolerancia hacia el ideal cristiano del amor que incluye justicia y solidaridad.

#### **4.2. Interculturalidad o barbarie**

En el 2006 Raúl Fonet-Betancourt escribió un artículo titulado *Interculturalidad o barbarie 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad*, documento que servirá en esta investigación de tesis con el propósito de hacer una aproximación a su pensamiento filosófico sobre la interculturalidad en el contexto latinoamericano.

Según Fonet-Betancourt la filosofía occidental es la filosofía dominante, no solamente en Europa y en el mundo anglosajón, sino también, en forma inculturada, en todo el resto del mundo: Latinoamérica, África, Asia, etc. Esta filosofía tiene un problema fundamental, “la búsqueda de razones absolutas y de evidencias apodícticas” (p. 29). Es consciente Fonet-Betancourt que la filosofía originaria de Grecia se basaba en la *duda* y que así fue desarrollándose a través de los tiempos. Sin embargo, ante la duda, siempre se buscó las certezas absolutas y “discursos con coherencia irrefutable sobre lo real y lo humano en cuanto tal” (p. 29). Es indiscutible la influencia y el dominio que tiene la filosofía occidental. Por eso, la primera tesis que presenta Fonet-Betancourt se refiere a la necesidad de cambiar este absolutismo racional, porque en un



mundo cerrado a lo novedoso y a lo diferente, a otras verdades y respuestas, está cerrado a la posibilidad de la interculturalidad:

mi primera tesis para un debate sobre las posibilidades de mejorar las condiciones para pensar y actuar hoy interculturalmente quiere llamar la atención sobre la necesidad de corregir esa cultura de las (supuestas) razones absolutas y las evidencias irrefutables, de los discursos apodícticos y las verdades últimas incommovibles (p. 29).

Para Fonet-Betancourt es imposible un diálogo intercultural en una realidad en donde se crea tener razones, evidencias y verdades absolutas e irrefutables. La interculturalidad se puede dar únicamente desde la diversidad y la diferencia, en culturas donde sea válido y factible el diálogo. Realidades donde se posibilita la diversidad y el diálogo, es evidencia de un proceso de “apertura, indefinición e incluso de contradicción” (p. 29). Una cultura de las evidencias cierra la posibilidad de cambio, de crecimiento humano, porque no le da cabida siquiera al discurso y la argumentación.

En la búsqueda de mejorar las condiciones que favorezcan la teoría y la práctica intercultural, Fonet-Betancourt formula la necesidad imperativa de hacer una crítica frontal al dominio y expansión de la filosofía dominante, así también de las consecuencias de continuar con la misma línea sugerida por ésta. Esta crítica debe ser de dos vías: estructural y personal.

Por un lado, “La crítica de las evidencias estructurales en las que nos movemos y que condicionan, por consiguiente, nuestras actividades culturales estructurales” (p. 30). En tal sentido, para Fonet-Betancourt es evidente la influencia que la filosofía occidental ha tenido institucionalizando evidencias que se han vuelto normas y reglas culturales en los diversos estamentos de la sociedad tales como la economía, política, investigación científica, educación, información, etc. Esta institucionalización de evidencias, se han vuelto estructuras que terminan imposibilitando otras alternativas posibles.

Por otra parte, la crítica de la “conciencia personal” (p. 30) que implica “un ejercicio autocrítico de los hábitos, teóricos y prácticos, que garantizan nuestras propias evidencias personales y que deciden por tanto nuestro comportamiento cultural” (p. 30). Lo que Fonet-Betancourt propone es hacer una autocrítica, desde la reflexión e interiorización, para tomar

conciencia de las evidencias impuestas por la filosofía dominante, que terminan siendo las que generan una coherencia en la persona o una identidad individual. Del mismo modo que en la cultura estructural las evidencias obstaculizan las diferencias, los cambios y las transformaciones, también causan el mismo efecto en la conciencia personal:

Desevidenciar la conciencia personal de lo que pretendidamente somos o creemos ser es así tarea autocrítica que mejora nuestras condiciones para pensar y hacer interculturalmente, ya que nos abre a otras posibilidades de ser, tanto dentro como fuera de nuestro ámbito, al descentrar la conciencia de la propia identidad (p. 30).

Según Fonet-Betancourt, una de las limitantes más fuertes de la filosofía occidental es que se fundamenta a partir del saber “especulativo y abstracto” (p. 31) e ignora cualquier otro tipo de saberes, principalmente los que parten del contexto situacional de las personas y lo sensible. Esta filosofía dominante y excluyente formula un “conocimiento desrealizador y desmundanizante que no baja a viajar por el mundo siguiendo el itinerario de sus culturas” (p. 31), sino más bien “eleva el mundo a conceptos que transsubstancializan realidades en identidades ideales reductibles” (p. 31). Para que exista la posibilidad de la práctica intercultural, explica Fonet-Betancourt, hay que cambiar toda esta propuesta reduccionista de la filosofía dominante que se pierde en el “abstraccionismo conceptual” (p. 31). En tal sentido, Fonet-Betancourt plantea una segunda tesis, la cual sugiere confrontar la filosofía occidental, basada en conceptos abstractos y desencarnados, con “una cultura de conocimientos contextuales que reflejan la inserción en las experiencias concretas que hace la gente en sus respectivos proyectos de vivir con dignidad” (p. 31). Sin “contextualidad”, señala Fonet-Betancourt (p. 31), no es posible un verdadero diálogo intercultural, ya que este puede darse únicamente desde la interacción e intercambio entre culturas contextuales y situacionales. Lo situacional debe ser entendido aquí como “la disposición en que se está en un contexto, sobre el estado en que se está en él y, consecuentemente, sobre la valoración del mismo” (p. 32) y no solamente como el lugar donde se encuentran las personas. Lo que recalca Fonet-Betancourt es que el diálogo no puede estar orientado a la transmisión de puras ideas abstractas, sino de las situaciones humanas:

Pero yendo al punto que más interesa para el aspecto que quiere resaltar esta segunda tesis, diría que en vistas a mejorar las condiciones para el ejercicio de la interculturalidad

mucho depende de si aprendemos a plantear y a llevar a cabo la comunicación con los otros y las otras como un diálogo de, sobre y entre situaciones de lo humano, y no como un intercambio de ideas abstractas orientando a embellecer la liturgia culto del pensamiento desrealizante (p. 32).

Otra de las características de la filosofía dominante, dice Fernet-Betancourt, es que cuando habla de lo humano lo hace de forma abstracta, “de la *conditio humana* sin más” (p. 32) desde lo trascendental, es decir, apartado de la realidad situacional, de los seres humanos con rostros concretos, con nombres propios que los distingue, de sus sufrimientos y sus vivencias cotidianas. Por tanto, indica Fernet-Betancourt, “la recuperación de las contextualidades situacionales significará (...) asumir también la tarea de contradecir el culto del ser humano en abstracto con el desarrollo de antropologías contextuales (Porche, 1996)” (p. 33). Hablar del ser humano desde su contextualización situacional es asumir su “corporalidad y fragilidad” (p. 33), en sus condiciones sociales, culturales, religiosas, económicas, etc. Por eso en una tercera tesis, explica Fernet-Betancourt, que es necesario una evaluación de la “subjetividad humana” (p. 33), porque si se acerca a la realidad humana desde un enfoque antropológico contextual, se develará un sujeto humano que “personifica un contorno específico de su respectiva contextualidad situacional” (p. 33).

Alude Fernet-Betancourt que la historia de la filosofía occidental se ha desarrollado basándose en la búsqueda de evidencias, verdades absolutas y unívocas, así como por la conceptualización de la realidad, despreciando así el mundo y el ser humano concreto. Para esta filosofía solo existe una razón filosófica “como criterio y medida de toda argumentación racional posible” (p. 33). Esta absolutización de la razón deshumaniza porque en vez de que la reflexión sea un medio humanizante, se convierte en un fin en sí mismo. Agrega Fernet-Betancourt, que el pensamiento occidental al no tomar en cuenta la vida concreta de las personas y sus situaciones concretas, se queda en una “instancia suprahumana y supracultural” (p. 34). De esta forma se convierte en normas y leyes que regulan a las personas: “la razón absolutizada e hipostasiada no es únicamente fin ordenador. Es igualmente, y acaso sobre todo, un principio subordinador; y, por los mismo, aniquilador de las diferencias” (p. 34). La tesis cuatro sugiere, entonces, que para posibilitar una filosofía de la interculturalidad debe procurarse una “rebelión contra la Ley que representa la razón absoluta” (p. 34) solo así se podrá tener una apertura a nuevas ideas y

propuestas que provoquen un debilitamiento de la cultura del absolutismo de la sola «razón» “que se entiende como potencia legisladora” (p. 34). A partir de esta rebelión se podría dar la posibilidad de una cultura con múltiples «razones» dependiendo de los diferentes contextos en que las personas puedan vivir, según su situación y sus condiciones.

Agrega Fonet-Betancourt, que si se pretende mejorar las condiciones para la interculturalidad, es decir, para pensar y actuar de esta forma, es necesario también “la crítica contextual de la razón entronizada como Ley” (p.34). Esta crítica para que tenga los resultados requeridos debe trasladarse a los grupos y movimientos sociales, políticos y culturales que ya están reflexionando, proyectándose y trabajando por esta línea de respeto, tolerancia ante los otros y otras, es decir, por aquellos que son diferentes, minorías y que están siendo rechazados, desplazados o ignorados, por el hecho de ser diferentes a los criterios culturales y sociales impuestos por la cultura occidental.

Para Fonet-Betancourt la filosofía de la interculturalidad debe ser el medio por el cual se pueda facilitar una convivencia cultural que enriquezca a todos los actores culturales. Pero esta filosofía intercultural debe pasar de la crítica “que se aplica a la reconstrucción, recomposición y/o transformación de la razón (...) a un proceso de contrastación de las formas contextuales, y sus tradiciones, en que la humanidad da cuenta de las situaciones de su vida” (p. 35). Por ello, dice Fonet-Betancourt, la filosofía intercultural debe garantizar una “crítica de las críticas” (p. 35) filosóficas occidentales. Lo que se pretendería con esta crítica es que impulse nuevas propuestas que se fundamenten en la apertura a lo nuevo, a lo diferente. Esto debería incluir a la forma en que se entiende el concepto de «razón». Debe quedar relegado cualquier prejuicio, preconcepciones y definiciones previas que limiten esa apertura. Por eso es necesario un proceso que permita una comunicación abierta entre las diferentes formas en que la “humanidad articula situacionalmente lo que le preocupa o desea, o que sabe o quiere saber, lo que debe hacer o no hacer, etc.” (p. 35). O sea, para Fonet es necesario un cambio de paradigma y de época, que lleve a la superación de la propuesta occidental y así dar paso a una nueva era donde se instale las “razones en diálogo” (p. 35). De no ser así, se seguirá obstaculizando y cerrando cualquier otro modo y forma en que las culturas puedan asumir y afrontar su ser persona y sus situaciones contextuales. Para Fonet-Betancourt trabajar para una convivencia intercultural “es el arte de

relacionar y de hacer consciente las relaciones, es teoría y práctica de relaciones; y, en cuanto tal, da realmente la clave para superar el escollo del relativismo cultural” (p. 36), porque es manifestación de un etnocentrismo excesivo y por tanto de falta de relaciones con otras culturas.

El dominio de la filosofía occidental, dice Fonet-Betancourt, se mantiene principalmente por el concepto que maneja de «la razón» y de la argumentación racional, ya que interpreta erróneamente que la interculturalidad es “un desafío de inteligencia o diálogo entre racionalidades diferentes” (p. 36). Entonces la filosofía intercultural se entiende, desde la concepción del pensamiento occidental, “como un espacio de encuentro entre distintos logos o formas reflexivas de pensar” (p. 36).

Si se pretende una verdadera interculturalidad, dice Fonet-Betancourt, es imperativo un cambio sustancial que la posibilite. Propone como sexta tesis: “la articulación del diálogo intercultural a partir de prácticas culturales concretas. Más que un diálogo entre 'culturas' debería ser, pues, como ya decía, un diálogo de *situaciones* humanas” (p. 36). Cuando se habla de cultura en forma abstracta, como un concepto alejado de las situaciones concretas que viven las personas, entonces no favorece al diálogo intercultural. Por eso es necesario que el diálogo se centre a partir de situaciones que las personas están viviendo, de las experiencias personales y comunitarias. Por esta razón, a pesar de su diversidad “viven y organizan, justamente a su manera situacional, sus necesidades y aspiraciones” (p. 36). Es en esta relación entre sujetos concretos, con experiencias y situaciones concretas, que buscan respuesta a sus problemas, necesidades, deseos y sueños, es donde se plantea el problema de la intersubjetividad. Ante la realidad de los otros que son diferentes, cada sujeto situacional con sus propias tradiciones y aspiraciones puede, con base al encuentro con el otro o los otros, “hacer un camino común” (p. 37), Entonces se posibilita un proyecto humano que ayude a crear “encuentros cada vez más comunitarios” (p. 37). Fonet-Betancourt habla de la posibilidad de crear comunidad. Estas relaciones interpersonales e intersubjetivas de personas concretas con realidades que viven en común, posibilita una convivencia en donde la solidaridad se vuelve un valor importante.

Expone Fonet-Betancourt al respecto que “este primer eje del replanteamiento de la cuestión de la intersubjetividad” (p. 37) se vuelve un proceso de convivencia solidaria y el lugar más oportuno para “rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales”

(p. 37). De aquí nace el segundo eje, que se basa en formar grupos interculturales de acción a los que habría que acompañar adecuadamente. “El foco aquí sería redescubrir, redimensionando, la categoría de «grupo» en tanto que espacio de reunión de subjetividades que se recrean recíprocamente por la alianza que fundan y practican al reconocerse justo como grupo (pp. 37-38).

Para Fonet-Betancourt, la cultura dominante es sinónima de poder, opresión, violencia e injusticia. Por eso plantea la tesis de esta manera: “la interculturalidad, por la misma finalidad a la que se orienta, tiene que ser fuente de inspiración y al mismo tiempo vehículo para la articulación de críticas contextuales a la cultura dominante” (p. 39). La crítica hacia la cultura dominante debe orientarse a todo aquello que permite su dominación, es decir, “el pensamiento único, individualismo, mercantilización de las relaciones humanas, consumismo, desmemorización, etc.” (p. 39), pero también debe orientar su crítica a los medios que favorecen esta cultura dominante, como el “sistema de información, publicidad, industria recreativa, modas, etc.” (p. 39). En otras palabras, debe hacerse crítica en todo aquello que impone la cultura dominante; asumir la tarea de ser portavoz de toda cultura oprimida, vulnerabilizada y no tomada en cuenta. De este modo se posibilita el surgimiento de nuevas alternativas en la búsqueda de un proyecto que garantice el desarrollo de la humanidad de forma incluyente.

Según Fonet-Betancourt, el “aparato institucional internacional” (p. 39), obstaculiza cualquier propuesta de interculturalidad, sea práctica o teórica. Por esta razón la tesis octava propone “fomentar la crítica de las instituciones que regulan actualmente el intercambio científico y cultural, político y social, económico y comercial, etc.” (p. 40). Estas críticas deben de ir enfocadas a las instituciones internacionales y a sus propuestas y contratos. Para esto, Fonet-Betancourt propone unas preguntas “¿Qué tipo de instituciones y contratos necesita una humanidad conviviente? ¿Quiénes están realmente autorizados a negociarlos y a firmarlos?” (p. 40). Latinoamérica es víctima del asedio, muchas veces del chantaje de fuerzas externas e internas para que siga asumiendo las políticas económicas neoliberales. Con ella se impone la ideología del libre mercado, como único principio y fundamento de desarrollo. Es el mercado quien rige, con las leyes de la oferta y la demanda y el consumismo, dejando a un lado valores intrínsecos propios del ser humano, como la dignidad de la persona. Esta propuesta neoliberal va en

detrimento de una sociedad basada en los valores de la solidaridad, de la justicia social, del cuidado del medio ambiente y de la búsqueda de una sociedad fraterna que busca como fin la dignidad de todas las personas, priorizando el bien común sobre el bien individual. Como ejemplo de estas instituciones, Fonet-Betancourt menciona la propuesta de los Estados Unidos de América con el ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas). Señala al respecto Fonet-Betancourt: “porque reduciría (hablando del ALCA) la dimensión cultural humana a una actividad del mercado haciendo de la «cultura» una mercancía más, reglada por las leyes «universales» del mercado” (p. 40). En contraposición y como alternativa que rescate las culturas del dominio del mercado global, Fonet-Betancourt menciona la propuesta de Hugo Chávez, el ALBA (Alternativa Bolivariana para América Latina y El Caribe). Ya que, al contrario del ALCA, el ALBA propone una política de integración que se fundamenta en la justicia social y la solidaridad entre las naciones que la componen, con el propósito de hacerle frente a la pobreza y desigualdad en la búsqueda de un desarrollo humano que dignifique a la persona.

Existe un plan estratégico de las transnacionales, denuncia Fonet-Betancourt, para imponer la globalización neoliberal en todo el mundo, por eso se hace imperativo y necesario una “crítica intercultural de las instituciones internacionales controladas por la cultura dominante” (p. 42). La crítica que propone Fonet-Betancourt, deben enfocarse como frente de lucha contra las estrategias de la globalización. Debe ayudar a descubrir las consecuencias de este sistema económico provocaría contra la diversidad e identidad cultural, así como a la intersubjetividad. Por eso Fonet-Betancourt presenta su novena tesis, donde propone la “crítica de la globalización neoliberal y de su dinámica desmemorizante y uniformadora como una tarea prioritaria hoy para mejorar las condiciones teóricas y prácticas de la interculturalidad” (p. 42). Es importante, dice Fonet-Betancourt, para hacer esta crítica a la globalización neoliberal, que se pueda trabajar desde un diálogo interdisciplinario que revele y concientice las nocivas repercusiones contra el ser humano y su diversidad cultural. En tal sentido, indica Fonet-Betancourt, la reflexión intercultural podría centrarse en la crítica de la globalización neoliberal como “proyecto político” (p. 42) porque para mantener su hegemonía y su expansión a todo el mundo necesita evitar la diversidad cultural desde la cosmología y la antropología. Por tanto, la reflexión y la crítica intercultural debe hacer frente a los propósitos de la globalización, desde la pluralidad de las

cosmovisiones y antropologías; así descubrir “imagen del mundo y el tipo de ser humano que implica la globalización del neoliberalismo” (p. 42).

Según Fonet-Betancourt, una de las instituciones que más influyen en el fortalecimiento de la cultura dominante, son las universidades y su enseñanza. En primer lugar por sus estudios especializados, en segundo lugar porque existe un control y manipulación de la investigación por los programas financieros que están al servicio del sistema económico neoliberal y tercero, por el método de transmisión de conocimientos que llevan a una aplicación de los mismos al servicio del sistema dominante. Sistema que tiene un “modelo de desarrollo o paradigma civilizatorio reductor y homogenizante cuya hegemonía supone justamente la destrucción o al menos la desactivación y neutralización de las alternativas cognitivas y tecnológicas de los patrimonios culturales de la humanidad” (p. 43). Por eso la décima tesis que propone Fonet-Betancourt se refiere a la lucha que debe existir en la búsqueda de una humanidad intercultural que pueda compartir, solidarizarse y convivir a pesar de sus diferencias. Esta lucha hay que iniciarla en la universidad, ya que en la actualidad es un instrumento contra la diversidad cultural.

Ante esta realidad, Fonet-Betancourt propone que desde la interculturalidad se debe impulsar una reforma profunda al sistema universitario, que empiece por cambiar su “ideal, su sentido y su función” (p. 43). Las universidades deben de responder al ideal de la interculturalidad, es decir, que desde esa pluralidad cultural, también fomenten la diversidad de conocimiento. Por lo tanto, es necesario que las universidades sean instituciones contextualizadas con la realidad que les rodea, para que puedan tomar en consideración y abrirse a los “saberes de sus comunidades” (p. 43). Esta apertura a la diversidad de conocimiento estimula también el diálogo entre saberes y diversidad de culturas.

La undécima tesis que presenta Fonet-Betancourt es ratificar la necesidad de hacer lo posible para que las condiciones hacia una interculturalidad sean propicias. Para que esto ocurra es imperante un “plan alternativo de acción teórica y práctica que necesita ambos momentos con igual primordialidad para no desvirtuarse” (p. 44). Es decir, hay que hacer praxis de la teoría de la interculturalidad; no se puede quedar en puras argumentaciones teóricas, hay que transformar el mundo de esta globalización neoliberal dominante a un mundo intercultural y para esto es necesario comprometerse en la práctica.



### **4.3 La interculturalidad y el sujeto social latinoamericano**

Para Raúl Fonet-Betancourt (2009) la interculturalidad es una “dimensión constitutiva de la contextualidad en la que estamos y somos” (p. 11). Es decir, es imposible hablar de interculturalidad fuera del contexto y del sujeto mismo. La interculturalidad es la cualidad que forma al sujeto y el contexto. Y dependiendo de los “procesos de subjetivización” (p. 11), así se desarrolla la interculturalidad.

Conforme los sujetos van compartiendo espacios comunes de convivencia, de creencias y rituales ya subjetivizados, dice Fonet-Betancourt, así los sujetos van adquiriendo subjetividad: “ser sujeto es heredar subjetividad. Nosotros somos herederos de subjetividad” (p. 11). Por eso es indispensable, según Fonet-Betancourt, saber leer los procesos de subjetividad y el contexto en donde se está.

Para plantearse el problema del sujeto social es fundamental aprender a leer las biografías que se han dado a partir del proceso de subjetivización y el contexto. Habría que preguntarse, dice Fonet-Betancourt, por las biografías colectivas e individuales, por aquellas que van forjando la identidad. ¿Acaso esas biografías hacen posible el proceso de subjetivización? En tal sentido, Fonet-Betancourt, resalta la necesidad de poder determinar qué calidad tienen esas biografías, saber en qué punto han fracasado o han sido divididas: “¿dónde han sido machacadas las biografías, las identidades, la memoria, etc.?” (p. 12).

Cuando Fonet-Betancourt habla de biografías se está refiriendo en términos occidentales a la historia individuales o de la cultura. En el libro presentado por el Consorcio Intercultural (2004) sobre las reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt, se puede encontrar esta explicación:

Dicho en un lenguaje occidental, se trataría de historiar, de hacer historia, de reconstruir la historia de esa cultura, para ver su fase actual, la imagen que tiene ahora, por ejemplo, la cultura aymara, la quechua, la guaraní o la kuna (p. 29).

Para Fonet-Betancourt (2009), estas son preguntas fundamentales para conocer la “historia biográfica” (p. 12) de lo que se llama sujeto. La interculturalidad vendría siendo una “pedagogía de la alfabetización biográfica” (p. 12). Y desde esa lectura, sería necesario leer la biografía en “clave intercultural y no en clave etnológica” (p. 12). En otras palabras, reconstruir la

historia partiendo del hecho que ha existido una experiencia intercultural que ha marcado en la construcción de la subjetividad de las personas y de la comunidad, en vez de hacerlo partiendo de la lógica de un grupo cerrado que no ha sido influenciado por otras biografías.

Señala Fonet-Betancourt, que al pensar en el sujeto social y colectivo es válido preguntarse también, por el origen del sujeto, cómo ha surgido y a partir de qué contexto y proceso se ha formado. Por eso formula algunas cuestionantes Fonet-Betancourt: “¿Qué tipo de sujeto se ha hecho de nosotros?, ¿quién ha hecho qué cosa de nosotros?” (p. 13). El autoconocimiento del proceso de formación del sujeto es fundamental para comprender al sujeto presente. Si el sujeto no conoce su historia, quiénes influenciaron en él y la forma que lo hicieron, es difícil comprender al sujeto presente.

Tomando en consideración lo anterior, Fonet-Betancourt plantea la dialéctica “sujeto-libertad” (p. 13). Reconoce que la subjetividad es liberadora, pero también conlleva una limitación por haber sido sujetado a una forma de ser y no otra forma de ser. El sujeto es lo que lo ha permitido ser el proceso de subjetivización y su contexto. Para Fonet-Betancourt existe un claro condicionamiento del sujeto a ser y actuar según los parámetros del proceso de subjetivización y contexto, que limita su libertad. Apunta Fonet-Betancourt (2009) que no se puede partir solamente de la historia de las ideas para conocer el proceso de construcción que ha tenido una cultura, sino que es necesario la “historia social” (p. 29). Esta historia social, agrega Fonet-Betancourt, es la que llevaría a identificar aquellos aspectos tales como la organización de la vida de una comunidad, cómo afronta la necesidad de distribución de alimentos, de salud, de vivienda, de transmisión de costumbres e incluso el uso de poder. Solo así se puede comprender quienes han sido excluidos de los “espacios sociales creados” (p. 29) y quienes se han aprovechado de ellos creando una desigualdad a partir “de la manera en que han sido organizados tales espacios” (p. 29).

Este tipo de organización social, se refiere Fonet-Betancourt (2009), no surge de un día para otro, sino que son procesos que se van constituyendo como costumbres o tradiciones. El sujeto va teniendo una visión limitada de la realidad. Y es precisamente esta subjetivización, según Fonet-Betancourt (2004), la que se vuelve obstáculo para la interculturalidad, ya que el proceso de subjetivización hace del sujeto, un sujeto muchas veces con prejuicios y esto es lo que

dificulta el diálogo. Por eso, dice Fornet-Betancourt, es importante las preguntas planteadas: “¿Qué se ha hecho de nosotros?, ¿quién ha hecho algo con nosotros? (...) ¿Qué hacemos nosotros de lo que se ha hecho de nosotros?” (p. 13). Esta última interrogante y su reflexión es la que puede conducir a un proceso de autonomía, porque al hacerla personal, se cuestiona la subjetividad transmitida, aquella que ha sido heredada. Agrega Fornet-Betancourt que esta pregunta “introduce un momento de ruptura en la subjetividad que lo sujeta” (p. 13). Y con esto, se puede llegar a querer romper con la propia subjetividad y provocar un cambio en el sujeto mismo.

Esta lectura de la propia subjetividad debe realizarse, desde “una clave de dominación, de exclusión, de marginación, de género, etc.” (p. 14), ya que ayudaría a iniciar un diálogo sobre las dificultades del proceso de “subjetivización intercultural” (p. 14) hecho desde el sujeto mismo, o sea, desde el interior de la propia “estructura subjetiva” (p.14). Esta estructura, dice Fornet-Betancourt, puede favorecer o impedir la interculturalidad. Dependerá, como ya se dijo, de la capacidad de conocer o tomar conciencia del proceso de subjetivización que se ha tenido el sujeto y la clave con que se lea la herencia subjetiva.

En este sentido, Fornet-Betancourt (2004) toma de Jean-Paul Sartre, la relación de la imaginación y la libertad. Escribe:

Sartre, en efecto, dio mucha importancia a la cuestión del imaginario como ejercicio de la libertad. Según su teoría, el imaginario responde a la pregunta que yo planteaba: ¿cómo viene lo nuevo al mundo? Nosotros somos libres cuando imaginamos en y desde nuestras situaciones, y por eso la libertad es siempre un peligro: desestabiliza los órdenes lógicos que el pensamiento ha construido (p. 68).

Para desconstruir o romper con los órdenes establecidos por las culturas, apostando al diálogo intercultural y al proceso de subjetivización biográfica es necesaria la imaginación como manifestación de la libertad que rompe ataduras tradicionalistas y abre la posibilidad de transformaciones y de diálogo. La libertad surge en la persona, dice Fornet-Betancourt (2004), cuando logra romper con la normalidad, con lo ya establecido, con lo aparentemente incambiable. Se puede hablar entonces de una “desobediencia a la normatividad” (p. 81), a lo que se ha dispuesto como normal dentro de una cultura.

A continuación se abordan diferentes aspectos a tomar en cuenta al hablar del proceso de subjetivización, sabiendo que la persona y la comunidad son estructuras que pueden ayudar a que la interculturalidad sea factible, pero también pueden obstaculizarla.

a) La influencia de la educación en el proceso de subjetivización:

Una de las causas más importantes que provoca el “analfabetismo biográfico” (p. 14), señala Fonet-Betancourt, es la educación. Las personas a través de la educación pueden obtener una gran cantidad de información, obtener muchos conocimientos, sin embargo no saber leer esa información y esos conocimientos a la luz de su contexto, es decir, “no saben leer su mundo” (p. 14). Según Fonet-Betancourt, el gran problema del sistema educativo es que está estructurado para enseñar lo que desean y les conviene a las élites de una cultura. Enseñan a los miembros de una sociedad, las costumbres, los datos, la información y los conocimientos que conviene que aprendan, con el propósito de mantener su dominio.

Como consecuencia, manifiesta Fonet-Betancourt (2004), no todo lo que acontece pasa a otras generaciones, sino únicamente lo que pasa por el filtro del sistema educativo.

Por lo tanto es necesaria una renovación de la pedagogía educativa y para esto, dice Fonet-Betancourt, se debe preguntar por la capacidad que se tiene de leer el mundo. La pedagogía consiste, dice Fonet-Betancourt, en “enseñar métodos y actitudes para saber cómo estamos en lo que somos” (p. 14). En tal sentido, dice Fonet-Betancourt, se vuelve importante poder vincular la subjetividad con lo contextual, tomar en consideración en el sistema educativo todo el proceso de subjetivización. Solo así podrá diseñar una pedagogía que garantice responder a las necesidades a partir de lo que se «es». Y responder no a los intereses de las élites que dominan, sino a los intereses de las grandes mayorías.

Para Fonet-Betancourt es básico poder vincular estos dos procesos, el de la subjetivación y el de la contextualización. Ya que es la forma de poder desarrollar nuevas pedagogías “que hagan de la educación un proceso compartido y encarnado biográfica y contextualmente” (p. 15). Al respecto, añade Fonet-Betancourt, cuando se habla de vincular o compartir subjetividad se refiere a poner en común el espacio interior de cada sujeto. No se debe confundir con conquistar el espacio del otro sino debe entenderse como compartir la realidad, que no se puede entender

sino como un proceso siempre compartido. Las biografías personales, apunta Fonet-Betancourt, se van construyendo a partir de intercambios de subjetividades. Explica: “Llevan a una sociedad con conciencia colectiva, y esta exige una recreación del mundo que es sostenida por biografías que comparten momentos cognitivos, emocionales, conmemoraciones” (p. 15). En el contexto latinoamericano se conmemora bastante. Estas conmemoraciones son “espacios importantes para la memoria colectiva” (p. 15).

#### b) Sujeto y contexto

La interculturalidad, señala Fonet-Betancourt, debe entenderse como una potencialidad que ayuda a ir dejando todas aquellas preconcepciones acríticas, dogmáticas que se convierten en monólogos impositivos de la subjetividad. Cuando se habla de sujetos desde la tradición occidental, dice Fonet-Betancourt, se está refiriendo a una “potencia con poder” como el “nombrar las cosas” (p. 16), el sujeto es quien nombra las cosas. Ese poder nombrar “eleva, hace señor capaz de nombrar las cosas y las cosas son lo que dice el nombre, no son más” (p. 16). En cambio para otras culturas el sujeto significa, indica Fonet-Betancourt, estar con la tierra “y esto supone ser requerido” (p. 16) por la tierra. Se cuestiona Fonet-Betancourt: “¿Quién es el hombre, el ser humano para nombrar la tierra, si es la tierra la que lo acoge y le da sentido a él?” (p. 16). Para la cultura indígena en general, explica Fonet-Betancourt, el nombrar se relativiza por el «estar».

Para Fonet-Betancourt, ese poder del ser humano de nombrar las cosas, es una de las causas de la fragmentación y de una relación asimétrica con la naturaleza. Por eso es necesario tomar conciencia de la necesidad de una “convivencia más profunda, hay que saber estar, asumiendo el lugar que nos corresponde en el orden cósmico” (p. 16).

Por otra parte, los procesos de subjetivización desde la visión occidental, indica Fonet-Betancourt, son procesos también de masculinización. Como ejemplo de este proceso de masculinización y de alejamiento de una reciprocidad de la tierra, menciona que en la tradición grecorromana, la constitución y educación del sujeto depende del desarrollo de las virtudes. La palabra virtud, agrega Fonet-Betancourt, viene de vir, es decir, varón. Por eso es necesario preguntarse, anota Fonet-Betancourt, si cuando hablamos de sujeto social, no se estará partiendo

desde esta visión de dominio sobre la historia, lo que provocaría un alejamiento a muchas experiencias culturales. Entonces cabría preguntarse si se está en la capacidad de saber siquiera cómo preguntar sobre la cuestión del sujeto social, por eso Fonet-Betancourt hace la interrogante: “¿Es posible que los antepasados hayan preguntado mejor que nosotros?” (p. 17). En este sentido, se cuestiona Fonet-Betancourt si los antepasados incluso pudieron plantearse de mejor manera sus preguntas. Muchas veces de forma soberbia se menosprecia a las culturas tradicionales, cuando éstas, dice Fonet-Betancourt, respondieron de mejor forma a sus cuestionamientos. “Hemos tartamudeado preguntas que ellos ya tenían resueltas, por nuestra incapacidad de aprender otros nombres (p.17).

El problema de occidente con el «nombrar», es que “muchas veces son los nombres los que nos impiden preguntar lo que hay que preguntar” (p. 17). Por eso manifiesta Fonet-Betancourt, que hay que “aprender a preguntar y para eso sirve la interculturalidad” (p. 17). A través de la interculturalidad, anota Fonet-Betancourt, puede aprenderse a preguntar mejor y preguntando mejor puede mejorar la condición de una mejor comunicación. Para aprender a preguntar mejor debe utilizarse, según Fonet-Betancourt, el diálogo intercultural “como un instrumento pedagógico” (p. 18).

Con relación al aspecto contextual, explica Fonet-Betancourt: “se requiere convertir nuestros contextos en situaciones (...) la situación responde a cómo estamos” (p. 19). Para Fonet-Betancourt este es un paso necesario para el diálogo intercultural, ya que se puede dialogar a partir de situaciones y no solo desde ideas. El diálogo intercultural debe impulsar una reflexión profunda del contexto que permita un mejor acercamiento a las biografías, al proceso de subjetivización biográfico y situacional.

Para Fonet-Betancourt, la biografía y la subjetividad no se da a partir de la coherencia del yo, ya que no somos individuos aislados, sino en una “identidad centrada en un proceso biográfico situacional” (p. 19). En este proceso la subjetividad se va definiendo desde el compromiso con los demás, con los otros, con la situación social en la que se vive y no como un interés egoísta y privado. Asevera Fonet-Betancourt que es necesario recordar que “es en una comunidad donde se juega la autenticidad del sujeto” (p. 19). Al respecto añade Fonet-Betancourt, la autenticidad es un elemento primordial en la búsqueda de un verdadero sujeto

social, ya que los intereses privados que se ocultan, aquello que no se quiere que se enteren los demás, son situaciones que no permiten que pasen al ámbito social, por lo que puede provocar que no surja un verdadero sujeto social. También es importante, precisa Fonet-Betancourt, la conciencia de lo que se es y de lo que dice ser o se cree ser:

la calidad de la conciencia que tenemos de lo que decimos que sabemos sobre el sujeto, sobre la interculturalidad, sobre la identidad, ente otras cosas. Distinguir entre lo que decimos que somos y la conciencia que tenemos de eso que decimos que sabemos; qué conciencia tenemos de nuestros conceptos, de nuestros nombres (p. 21).

### c) Escritura y oralidad en la cultura

Para Fonet-Betancourt, la discusión más importante se basa en la distinción que se puede dar entre dos visiones culturales. La primera visión considera que la historia es el fundamento de lo que acontece, en contraposición a las culturas que creen que lo “fundante acontece antes que todo acto histórico” (p. 22). Para Fonet-Betancourt lo fundamental es el acontecer no la historia, ya que “lo fundamental ya aconteció y aconteció fuera de la historia” (p. 22). Hay diferentes interpretaciones de este hecho, asegura Fonet-Betancourt, no importando si son culturas orales o escritas.

En el caso de Occidente, tanto la cultura griega como la semita, son fuentes fundamentales de su cultura. Explica Fonet-Betancourt que para la cultura griega es tan dificultoso tratar de escribir lo que los dioses dicen, que necesitan de un intérprete, un traductor de los dioses, “de ahí nace la hermenéutica” (p. 22). En el caso de Israel, señala Fonet-Betancourt, tiene otra complejidad, ya que Dios se manifiesta como el innombrable, por eso se hace llamar únicamente como: «yo soy el que soy». En segundo lugar porque este Dios prohíbe que se haga una imagen de él: “Entonces, se desarrolla una escritura que es interpretación de un posible nombre” (p. 22).

En la escritura, según Fonet-Betancourt, siempre existe un margen para la oralidad, que va creciendo dentro de una cultura de la lectura. Son estas culturas de la lectura las que posibilitan “formas de racionalización del discurso” (p. 22). Fonet-Betancourt identifica una doble dimensión, la “lectura y racionalidad” y la “lectura y discurso” (p. 22). Fonet-Betancourt

enumera algunos puntos que deben tenerse en cuenta para el tema de la dialéctica entre la oralidad y la escritura:

i) Generar racionalidad a partir de la interacción entre oralidad y escritura dentro de una misma cultura. La forma preponderante del discurso en una cultura oral es la repetición, esto no quiere decir que la oralidad sea exclusiva en estas culturas, ya que también existe en ellas la cultura escrita. Es decir, hay una interacción entre oralidad y escritura. Como ejemplo Fonet-Betancourt propone el caso de las religiones, que aunque se da primero la oralidad, es importante en muchas de ellas también la escritura.

ii) Integración de los paradigmas en la racionalidad discursiva. Este punto se refiere a que se piensa muchas veces que los paradigmas van superando y sucediendo a partir de otros y se tiene la concepción de progreso. Sin embargo, para Fonet-Betancourt, en la filosofía europea se podría considerar cuatro grandes paradigmas a través de su historia: el ontológico, el de la subjetividad, el de la historia y el del lenguaje. Pero estos paradigmas se interrelacionan y conviven, de lo contrario no podría haber un “pluralismo epistemológico” (p. 23). Por eso hay que cambiar la mentalidad de pensar que los paradigmas se superan uno a partir de otro y reconocer que los paradigmas conviven entre sí. Por lo tanto, no hay un solo paradigma sino un conjunto de ellos que se relacionan y hacen posibles múltiples posibilidades de conocimiento.

iii) La cuestión del poder y el sujeto social. Según Fonet-Betancourt, tratar de distinguir entre preguntas mejores o peores puede ser un problema desde la interculturalidad, ya que fácilmente se podría evaluar desde los principios de la lógica occidental. Entonces cuando se interroga por las preguntas mejores y peores no se pretende descalificar unas de otras. Más bien que se aborden desde preguntas esenciales, como por ejemplo: “¿tiene límites la tolerancia, o no?; ¿podemos reconocer el mal, o no? (...) ¿Tenemos derecho a permitir la injusticia? (...) ¿Podemos ser diferentes?” (p. 24). Al respecto, explica Fonet-Betancourt, es fundamental cuestionarse sobre la verdad, porque sin plantearse la verdad la interculturalidad no valdría mucho. Las culturas deben en algún momento preguntarse “¿Quién tiene la verdad? ¿Hay algún acceso a la verdad? ¿Podemos darnos el lujo de renunciar a la verdad? ¿De caer en el relativismo?” (p. 24).



En este sentido, apunta Fonet-Betancourt, al hablar de interculturalidad se está refiriendo “de un proceso común, de una nueva universalidad” (p. 24). Al preguntarse por lo mejor y lo peor, se refiere a la búsqueda de los caminos que “ayuden a ver mejor y a posibilitar la crítica del otro” (p. 24). Por eso no hay que confundirlo con relativismo.

iv) Relación entre poder y verdad. De acuerdo a Fonet-Betancourt, el sujeto social nace inmerso dentro de una situación de “conflicto de poder, repartición del mundo, dominio del mundo, del control de la palabra” (p. 24). El sujeto debe de reconocer de qué lado se encuentra entre estos conflictos. Es necesario, indica Fonet-Betancourt, la búsqueda de la verdad. Incluso, agrega Fonet-Betancourt, “que el conflicto entre la verdad y la interculturalidad” (p. 25) puede llegar a ser un falso conflicto. La verdad para Fonet-Betancourt, es un derecho: “Pues el derecho de ser veraces, es el primer derecho del otro frente a nosotros” (p. 25).

Por lo tanto, aclara Fonet-Betancourt, el sujeto social se va formando frente o contra otro sujeto social: “La constitución del sujeto social se hace en una constelación hegemónica y esa hegemonía es la primera que ha roto la simetría entre lo mejor y lo peor” (p. 25). Esta hegemonía, agregas Fonet-Betancourt es un modo de establecer qué es mejor y qué es peor. Sin embargo, hay otras maneras, dice Fonet-Betancourt, para hacer esta distinción que puede favorecer una verdadera tolerancia. Se entiende tolerancia como “reconocimiento, no como indiferencia, porque en una sociedad indiferente no se puede luchar por la justicia” (p.25).

v) Es necesaria la crítica a las instituciones ligadas al poder para la construcción de un sujeto social. Según Fonet-Betancourt, las instituciones ligadas al poder son de los mayores obstáculos para que surja un nuevo sujeto social. Para eso es necesario hacerse una serie de preguntas: “¿Qué instituciones tenemos?; ¿Qué herencia tienen esas instituciones?; ¿Cómo ocupan esas instituciones con poder el espacio social donde todo sujeto tiene de alguna manera que entrar y luchar por él?” (p. 25). Y ante estas preguntas habría que agregar otras que se relacionen con que el sujeto social pueda emerger dentro de un espacio institucionalizado. Se debe preguntar también propone Fonet-Betancourt, desde la interculturalidad: “¿Qué significa un sujeto social interculturalizado para un proyecto político? ¿Cómo interculturalizar los proceso sociales y las instituciones en el espacio social, entre otras, para que emerja un sujeto social interculturalizado?” (p. 26).

El problema de fondo, apunta Fonet-Betancourt, no es si es escrita u oral la transmisión de cultura, el problema es la imposición que se está dando en contra de la diversidad de culturas y expresiones culturales. Y esta imposición se está dando principalmente a través de la escritura. Por eso se debe rescatar y proponer dentro del sistema educativo la apertura a la oralidad de la información. Dice Fonet-Betancourt (Consortio Intercultural, 2004): “El problema fundamental que tenemos hoy es el mundo que se está haciendo, no las culturas que están sobreviviendo y que están luchando, no esos saberes tradicionales” (p. 37). Para Fonet-Betancourt, se trata de un problema político que debe afrontarse desde la interculturalidad, porque se debe garantizar desde la política la diversidad de las culturas y la convivencia entre esa pluralidad cultural. Por eso insiste Fonet-Betancourt que “no es la diversidad de saberes, no es la manera diversa de transmitir cultura escrita u oral lo que es problemático. Lo problemático es el mundo que se está imponiendo, que estamos construyendo” (p.37).

d) La verdad como tema definitivo

El tema de la verdad para Fonet-Betancourt es un tema “literalmente definitivo” (p. 26). Es un tema definitivo porque define en qué posición estamos con relación al cosmos y define al sujeto en sí mismo. Por eso, dice Fonet-Betancourt, hay que ser prudentes porque si la verdad es definitiva, entonces “lo que digamos de ella va a ser la medida con que nosotros medimos, con la que medimos la cultura de otros pueblos” (p. 26). Si la verdad es el criterio para medir, se pregunta Fonet-Betancourt: “¿con qué criterio medimos nosotros la verdad?” (p. 26).

Según Fonet-Betancourt existe una vinculación entre verdad y certeza. Cuando se pregunta por lo que se está pensado, lo que se retiene y de eso que se retiene a qué se puede atenerse, entonces se está hablando de certezas, “porque el pensar, el considerar y el ponderar nos llevaba a retener y a atenernos a algo” (p. 27). En este sentido, para hablar de diálogo es necesaria la vinculación entre certeza y verdad.

Otro aspecto importante para Fonet-Betancourt en el tema de la verdad es el problema de la opinión. La opinión debe fundamentarse con certezas, ya que solo con certezas puede haber “subjetividad opinante” (p. 27). Es en ese momento cuando la opinión provoca un alto a las “palabrías; es como levantar la mano para pedir un momento de atención” (p. 27). Al respecto,

indica Fonet-Betancourt, cuando la certeza se tiene como verdadera se le da validez. Por eso es necesario que las opiniones, para que contribuyan en el proceso de subjetivización social, puedan dar razones de su certeza y así ser tomadas como válidas. Subraya Fonet-Betancourt: "Aquí es donde interculturalmente hay que hacer un ejercicio de ver qué razones han sido admitidas y cuáles no" (p. 27).

Para Fonet-Betancourt, es necesario "repensar los consensos" (p. 28) que la sociedad ha establecido para provocar cambios, para plantear alternativas, que puedan volverse nuevos consensos. Una opinión razonada que justifique con razonamientos certeros, puede provocar el diálogo en busca de la verdad y la validez social.

Fonet-Betancourt aclara que la verdad no puede ser tratada como algo objetivo o subjetivo, sino a partir de la reflexión interior en donde la "propia existencia va verificando la validez de su certeza" (p. 29). O sea, que a la verdad se llega a través de un proceso personal y subjetivo, pero ese proceso subjetivo no tiene como referencia el «yo». Señala Fonet-Betancourt, se busca la verdad no solo como mi «yo» sino también con el otro. Por lo tanto, la búsqueda de la verdad es un proceso de ver de forma crítica "todos los hábitos que hemos heredado" (p. 29). Así también, indica Fonet-Betancourt, aunque no se tenga la verdad, se tiene memoria de la búsqueda de la verdad, no solo personal sino comunitaria, es decir, memoria de la búsqueda que han hecho muchos más.

La verdad, según Fonet-Betancourt, se da por el grado de autenticidad en el que se pueda ir creando una biografía, no de forma aislada e individual, sino en diálogo con otros. Expone Fonet: "La verdad se decide en cada segundo de la biografía. La verdad es un ritmo biográfico. La calidad de ese ritmo biográfico decide la autenticidad de la solidaridad y justicia" (pp. 29-30).

#### **4.4 Diálogo intercultural**

De acuerdo a Fonet-Betancourt (2009), el diálogo intercultural es un diálogo entre «inclinaciones». Estas inclinaciones son provocadas por las certezas culturales que se puedan tener. Anota Fonet-Betancourt, "la cultura se inclina por los frijoles, se inclina por la tortilla. Las certezas de una cultura son puntos de inclinación" (p. 31). Para favorecer el diálogo intercultural, explica Fonet-Betancourt, debe reconocerse que los miembros de una determinada cultura se

inclinarán a su propia cultura, por eso es importante “sincerarse y confesar ante el otro las inclinaciones que tenemos” (p. 31). Se puede pensar que las culturas son un diálogo de teorías, ideologías y sistemas. Sin embargo, las culturas están constituidas por inclinaciones, formas de ser y actuar: “Rezar de esta manera, comer de esta manera, pensar de esta manera, conocer o celebrar de esta manera, etc.” (P. 31).

Para Fonet-Betancourt las inclinaciones pueden ser los puntos fuertes y débiles de una cultura. En este sentido, hay que reconocer la importancia de esta categorización desde sus diferentes dimensiones como “la epistemológica, la simbólica, la ritual, la folclórica, la social, pero también política como el caudillismo, el autoritarismo, etc.” (P. 31). Por eso mismo, hay que reconocer, según Fonet-Betancourt, que el diálogo intercultural no es un diálogo de “sistemas teóricos sino de inclinaciones culturales” (p. 31). Por ello, se comprende que en el diálogo intercultural, no son las culturas las que dialogan sino los “sujetos inclinados” (p. 31). En este diálogo entre sujetos inclinados existe la capacidad de la corrección mutua, por esto mismo se limita el relativismo cultural.

Es en las prácticas culturales, afirma Fonet-Betancourt, donde se puede encontrar las inclinaciones de una cultura. Si se había dicho que el diálogo intercultural es de sujetos inclinados, también se puede decir que es entre “prácticas interculturales” (p. 31). Para Fonet-Betancourt es importante la calidad de las biografías que hace posible cada cultura. A partir de esta biografía se puede observar y analizar las prácticas culturales que permitan determinar si las culturas se están “inclinando demasiado” (p. 32), de esta forma poder corregir y hacer un contrapeso. Ya que hay inclinaciones que pueden contraponerse a otras posibilidades y limitan a la propia cultura. De acuerdo a Fonet-Bertancourt, esa es una de las funciones del diálogo intercultural, buscar contrapesos y visualizar aquello que se ha marginado.

Señala Fonet-Betancourt, el diálogo intercultural debe fundamentarse desde la crítica intercultural: “buscar al otro dentro de nosotros mismos” (p. 32). Así se puede evitar lo siguiente:

a) La “unilateralidad” de las prácticas culturales que pueden lleva a una “unisonoridad” de la cultura (p. 32).

b) “La repetición de las prácticas culturales” que puede llevar a que estas prácticas se conviertan en costumbres (p. 32).

Fonet-Betancourt hace una diferencia entre la práctica cultural y las costumbres. Las costumbres, explica Fonet-Betancourt, van creando hábitos y estos hábitos entorpecen la capacidad de la subjetivización, ya que se estanca la capacidad de acercamiento a otras prácticas que vienen de afuera de la cultura. Por lo tanto, se pierde la capacidad de diálogo. Indica Fonet-Betancourt que es necesaria una autocrítica de las costumbres que se han ido formando y desarrollando en las prácticas culturales, “haciendo una especie de fenomenología de nuestra inclinaciones culturales” (p. 32). La autocrítica también es importante, porque de acuerdo a Fonet-Betancourt, se toma conciencia de cómo las prácticas culturales pueden contaminarse banalizando la propia cultura. Escribe Fonet-Betancourt: “en toda cultura se puede desarrollar una dialéctica de la banalización de lo propio mediante el uso, por ejemplo, de costumbrismos, folclorismos que banalizan” (p. 33). En este sentido, dice Fonet-Betancourt, es importante tener en cuenta esta banalización cuando se desarrolle el diálogo intercultural para conseguir un equilibrio “epistemológico, de justicia, de solidaridad, un equilibrio del mundo” (p. 33).

Las inclinaciones crean “cierta normalidad en la cultura” (p. 33), ya que son, de alguna manera, consecuencias de la aceptación social y política de las certezas culturales. Pero esta normalidad es un engaño para la propia cultura porque convierte una inclinación en algo estable. Es decir, “Lo inclinado se convierte en normal (p. 33).

En tal sentido, dice Fonet-Betancourt, en el diálogo intercultural se debe trabajar tomando en cuenta la influencia de la normalidad, por eso hay que “dialogar desde las inclinaciones para cuestionar toda normalidad, para admitir que es una opción que nos inclina” (p. 33). Esta normalidad que se da a partir de inclinaciones dentro de una cultura, apunta Fonet-Betancourt, provoca patologías, que desde el diálogo intercultural debe de analizarse. A saber, que no solo es necesario realizar una fenomenología de las inclinaciones, sino también este análisis sobre las patologías que pueden producir la normalidad, Añade Fonet-Betancourt: “La finalidad del análisis es la de ver cómo dentro de nosotros mismos tenemos diferencias que van a ser patológicas y que son el resultado de la elevación de nuestra inclinación a lo normal” (p. 33-34).

Por tanto, para ser factible el diálogo intercultural debe haber una apertura a lo novedoso y un análisis crítico a lo ya establecido, a aquello que se considera lo normal y que puede inclinarnos a determinadas prácticas culturales.

En este capítulo se ha abordado algunos elementos importantes que Raúl Fornet-Betancourt plantea en su reflexión filosófica con relación al problema de la interculturalidad. Se inició por aclarar algunos términos importantes como cultura, identidad y tolerancia desde la perspectiva intercultural, para luego realizar una aproximación a su propuesta filosófica sobre interculturalidad a partir de algunas de sus obras. En el cuarto capítulo se hará un acercamiento a la realidad cultural de Guatemala.

## **CAPITULO V**

### **REALIDAD CULTURAL DE GUATEMALA**

En este capítulo se presenta brevemente la realidad cultural de Guatemala, algunas características de las cuatro culturas más relevantes de Guatemala, los problemas de racismo, discriminación y desigualdad. Se hará una aproximación a los temas del asimilacionismo, la multiculturalidad e interculturalidad en Guatemala. Para luego presentar, de manera ilustrativa, una aproximación al proyecto Redes de Sabiduría, integrado por jóvenes mujeres de diferentes aldeas y culturas, que han migrado para poder seguir estudiando y que viven en la colonia El Limón, zona 18 de la Ciudad de Guatemala.

#### **5.1. Las culturas de Guatemala**

En los 108,889 kilómetros cuadrados del territorio guatemalteco conviven 25 comunidades lingüísticas, se hablan 22 lenguas con raíz protomaya, el xinka, el garífuna y el castellano (Verdugo, 2009, p. 853). Entre los factores que Salazar (2001) considera importantes para que el país se haya configurado como pluricultural y multilingüe enumera los siguientes: “la diversidad geográfica y ecológica de su territorio, su ubicación estratégica como corredor biológico entre el norte y el sur del continente, y las dinámicas de comunicación e intercambio entre los pueblos fundadores y los migrantes” (p. 5). Verdugo (2009), refleja algunos datos estadísticos:

Según el censo de 2002, de los 11.237.196 habitantes (para el año 2008 se calculaba que había 13 millones), 4.710.440 se identificaban como indígenas (41%), y 6.626.756 como no indígenas (59%). De ese 41% de población indígena, 39,3% declaró ser maya, y 1,7% xinka y garífuna. (Verdugo, 2009, p 853).

Guatemala es un país multiétnico, pluricultural y plurilingüe. Fue hasta 1985 en la Constitución Política de la República que se reconoció oficialmente esta realidad cultural y cobró importancia luego de la firma de los Acuerdos de Paz en 1990. Según la Comisión Paritaria de Reforma Educativa (1998) la presencia en el territorio guatemalteco de los pueblos Maya y Xinka viene desde la época prehispánica. La población ladina se genera a partir del siglo XVI, luego del mestizaje que existió a partir de la colonización española. La población “fenotípicamente negra”

(p. 19) llegó al territorio guatemalteco entre 1524 y 1821, “primero los negros franceses y cimarrones y luego, a finales del siglo XVIII, los Garífuna o Garinagu” (p. 19).

Para la Comisión Paritaria de Reforma Educativa (1998) los mayas actuales son descendientes de la gran civilización que se desarrolló en Mesoamérica. Según Salazar (2001) la cultura maya se fue formando “quince siglos antes de la era cristiana (...) alrededor de la agricultura del maíz (ixim) el cereal vital” (p. 38) y otros productos como la calabaza, el aguacate, el chile y frijol. La Comisión Paritaria de Reforma Educativa (1998) señala que a pesar de la conquista y colonización han sobrevivido, al igual que otros pueblos indígenas, gracias a la capacidad de adaptación y resistencia. En los últimos años ha sido favorecida la reivindicación maya gracias a la visión y trabajo por los derechos humanos que velan por la dignidad e igualdad de todo ser humano, así como los derechos culturales. Fue también importante la reflexión que se hizo a partir de los 500 años de la llegada de los españoles a tierras americanas por que se abrió el debate y la crítica sobre las consecuencias y la forma en que se dio este hecho desde la perspectiva de las culturas originarias. Así también la presión internacional y nacional que concluyó con el proceso y firma de la paz tras 36 años de conflicto armado interno que afectó principalmente a los pueblos mayas. En tal sentido, la Comisión Paritaria de Reforma Educativa (1998), reconoce el desempeño y liderazgo de Rigoberta Menchú, premio Nóbel de la Paz.

### **5.1.1. La cultura maya**

La Comisión Paritaria de Reforma Educativa (1998) explica que el cultivo del maíz no es para la cultura maya únicamente alimento que sustenta el cuerpo, sino al mismo tiempo lleva una connotación espiritual. Los sistemas calendáricos están vinculados muy íntimamente con la agricultura, la astronomía, la escritura y la matemática. El qamam es un calendario solar de 365 días, marca los fenómenos climáticos y está muy vinculado con la organización del trabajo y las celebraciones rituales relacionadas al cultivo del maíz. El sistema cholq'ij es un calendario lunar de 260 días, está relacionado con la reproducción, el bienestar familiar y comunitario, así como la relación con la naturaleza y el cosmos.

José Francisco Noj Xoyón (2001) identifica 30 idiomas mayas hablados en México, Guatemala, Belice, Honduras y El Salvador. Verdugo (2009), identifica 22 idiomas mayas dentro



del territorio guatemalteco: Achi, Akateko, Awakateko, Chalchiteko, Ch'ortí, Chuj, Itza', Ixil, Jakalteko (Poptí), Kaqchikel, K'iché, Mam, Mopan, Poqoman, Poqomchí, Q'anjob'al, Q'eqchí, Sakapulteko, Sipakapense, Tektiteko, Tz'utujil, Uspanteko. La presencia indígena está distribuida en los 22 departamentos de Guatemala de la siguiente forma:

La población indígena de Guatemala está ubicada principalmente en 12 de los 22 departamentos que conforman la división administrativo-territorial del país. En el Informe de Desarrollo Humano 2005, se reporta una proporción significativa de población indígena: cinco departamentos (Totonicapán, Sololá, Alta Verapaz, Quiché y Chimaltenango) presentan porcentajes entre 75 y 100%; en otros cuatro departamentos (Huehuetenango, Baja Verapaz, Quetzaltenango y Suchitepequez) representa entre 50 y 75% del total. En tres casos, Sacatepéquez, San Marcos y Petén, la población indígena representa entre 25 y 50% de la población total y en los otros 10 departamentos del país el porcentaje es menor de 25% (Verdugo, 2009, p. 853).

Según Verdugo (2009), los diferentes pueblos mayas, no solo tienen una raíz común lingüística, sino también comparten varios rasgos culturales que los unen con la gran civilización maya:

Es el caso, por ejemplo, del cultivo del maíz y otros productos agrícolas relacionados con éste, como la calabaza, el frijol de enredo, el camote, etc., el cual se practica en todas las comunidades lingüísticas. Otro rasgo importante, indicador de unidad cultural, es el uso de los diferentes calendarios mayas, con algunas variantes mínimas en toda el área maya. Así, hay una serie de rasgos compartidos que manifiestan la unidad lingüística y cultural con los antiguos mayas de la época Preclásica y Clásica, conocida comúnmente como la gran civilización maya (p. 852).

Según Salazar (2001) los pueblos y naciones tienen principios y valores que orientan y dinamizan el desarrollo espiritual y material. Así logra identificar algunos principios de los pueblos mayas que a continuación se presentan:

a. La conciencia del ser humano de estar inmerso en el cosmos. Para la cultura maya la naturaleza es madre y es el hogar de todo ser viviente, incluyendo al ser humano. Todo tiene vida. “La relación del ser humano con el Corazón del Cielo se concretiza

principalmente a través del animismo, el nahualismo, la contemplación del cosmos, con sus fenómenos y la convivencia con sus habitantes” (p. 46). Esta cosmovisión del mundo es el eje principal de la educación y la formación de su pueblo.

b. Preocupación por el equilibrio de la naturaleza. Todo interactúa y depende entre sí, los seres vivos, los elementos y los fenómenos de la naturaleza. Por eso las personas deben respetar y mantener un equilibrio con la naturaleza. Por esta razón, las personas deben ser responsables de su cuidado y deben saber relacionarse con la naturaleza con armonía. Precisamente los calendarios solar y lunar son instrumentos que “ayudan a mantener la actitud permanente de procurar el equilibrio de la naturaleza” (p. 48).

c. Arte, ciencia y espiritualidad funcionan como un todo interdependiente. Estas tres dimensiones están vinculadas con la concepción que tiene de la vida la cultura maya. El arte es la dimensión creativa y recreativa, ambas están en función de la ciencia y la espiritualidad. La ciencia está en función de del arte y la espiritualidad. La espiritualidad “como fuerza vital inherente al persona humana y su armonía con el Corazón del Cielo y la naturaleza” (p. 48) está en función del arte y la ciencia.

d. El maíz es alimento vital, signo sagrado y sustancia del origen. “El maíz es el cereal vital y básico en la cultura maya” (p. 48). En el Popol Wuj el ser humano es hecho de maíz. El maíz es el centro de la agricultura y del calendario solar, tiene una gran connotación espiritual, ya que se considera que es “manifestación del Corazón del Cielo, de la tierra, el agua dulce y el agua salada” (p. 48).

e. Toda persona es “mi otro yo”. La relación entre los seres humanos es tomar conciencia que toda persona da vida tanto individual como en forma comunitaria. Para los mayas “toda acción constructiva o destructiva que haga yo con las personas tiene repercusión directa conmigo y con nuestra comunidad” (p. 49).

f. Los conocimientos tienen razón de existir en tanto se brindan a la comunidad. Los conocimientos se construyen de generación en generación. En tal sentido, el conocimiento debe contribuir al desarrollo de la comunidad.

g. En todo acto humano o fenómeno de la vida funciona una compensación natural. Es un punto de equilibrio entre los actos de las personas individuales y el acontecer social y político. Existe una retribución o compensación a todo acto. Lo que motiva es a la búsqueda del equilibrio.

Para Salazar (2001) la cultura maya también tiene valores a los que llaman “RuK’ux Na’oj que significa Corazón y Energía del Pensamiento y la Sabiduría” (p. 48). El concepto se refiere a aquello que fundamenta la vida individual, familiar y comunitaria en relación con la naturaleza. Así también la RuK’ux Na’oj “motivan la actitud para crear, construir y resolver, manifiestan la espiritualidad” (p. 48). Los 14 valores son: loq’olaj ruwach’ulew, se refiere al carácter sagrado de la naturaleza; loq’olaj kaj, el carácter sagrado del universo; qach’umilal, “nuestra estrella, nuestra misión”; k’awomanik, el valor de la gratitud y el agradecimiento; rutz’aqak’aslem, el alcance de la plenitud y el cumplimiento de los trabajos de la vida; kuqub’ab’äl k’ux, sentido y estado de paz, de responsabilidad; tink’ulub’ej tiga k’ulub’ej, tomar consejo, aconsejar y recibir consejo; rumitijul qak’aslem, el valor del trabajo de la vida; tiqapoqonaj renojel ruwach k’aslem, el valor de proteger todo porque tiene vida; Niqa nimaj kitzij qate’qatata, qati’t qamama’, el respeto de la palabra de “nuestros padres y abuelos” (p. 48); ri qäs qitzij pan ruq’ajarik qatzij, la palabra verdadera de todas “nuestras palabras”; tiqato’qi’, ayudarse mutuamente, cooperar con el prójimo y la comunidad; ri ch’ajch’ojil, ri jeb’elik pa qak’aslem, la belleza y la limpieza de la vida; awojb’anik, ayudar a mantener la vitalidad del espíritu en el cuerpo.

### **5.1.2. La cultura ladina**

Indica Salazar (2001), que la cultura ladina tiene sus orígenes en Guatemala en el siglo XVI, luego de darse el mestizaje entre indígenas y españoles, “muchas veces violenta y otras veces pacífica” (p. 56). Salazar (2001) citando a Claudia Dary (1995) escribe “probablemente el mestizaje comenzó (...) de forma paralela a la conquista. De ahí que, a los pocos años de ésta, ya existía una numerosa generación de mestizos (...) La mujer indígena fue concebida hace 500 años como presea de guerra” (p. 56).

Según Claudia Dary (1995), citada por Salazar (2001), no es correcto considerar a la población ladina como un solo bloque homogéneo. La población ladina, dependiendo de los

lugares donde viven va manifestando diferentes particularidades. Por ejemplo, al hablar puede variar su entonación de voz y el vocabulario, pero también sus tradiciones y comportamientos. Dice la autora refiriéndose al oriente del país: “En esta región existen pueblos de ladinos mestizos y de ladinos no mestizos, es decir, conformados por españoles empobrecidos que probablemente no tuvieron mestizaje” (p. 56).

La mayor parte de ladinos, explica Salazar (2001) se encuentran en la capital de Guatemala y en las cabeceras departamentales y municipales. “Esta característica es consecuencia de las funciones y actividades que han venido desempeñando las familias ladinas en la administración pública local, el comercio y la educación” (p. 57). Según Dary (1995), citada por Salazar (2001), el «mestizaje» solo puede comprenderse desde un proceso complejo que nace de la conquista y colonización del país. Por lo tanto, hay que comprender el mestizaje como el fruto de la unión entre los españoles y los indígenas, mientras que lo «ladino» es más bien una realidad sociocultural.

De acuerdo a Según Salazar (2001), un fenómeno importante es que muchas mujeres indígenas desempeñaron la función de nanas de los hijos de familias ladinas y españolas. En este sentido, apunta Salazar (2001), “trasladaron parte del espíritu y la psicología maya a las nuevas generaciones” (p. 57). La cultura ladina se enraíza en la familia, donde la madre es la que transmite a los hijos su “sabiduría, valor, laboriosidad e imaginación” (p. 57).

Los ladinos, dice Salazar (2001), heredaron de la influencia española, principalmente la lengua materna, pero también características culturales y la forma de comercio. Así también influenciaron en ellos la cultura maya y otras culturas indígenas de quienes heredaron “conocimientos y experiencias para la vida, especialmente las relacionadas con la alimentación y nutrición, la salud preventiva, herramientas, técnicas y formas adaptadas de espiritualidad y psicología indígena” (p. 58).

Según la Comisión Paritaria de Reforma Educativa (1998) con relación a la situación sociopolítica de los ladinos, se puede determinar que se encuentran en diferentes estratos sociales, pero la mayoría vive por debajo de la línea de pobreza y el resto en las capas medias.

### **5.1.3. La cultura garífuna**

Manifiesta Salazar (2001), que para establecer el origen de esta cultura en suelo guatemalteco se debe regresar al siglo XVII en la isla de San Vicente, Antillas Menores, porque es ahí donde llega el primer grupo africano que era llevado por barco portugués hacia Brasil. Anota Salazar (2001): “Los africanos se refugiaron en la isla y comenzó un proceso de mestizaje con el pueblo Caribe” (p. 64). Entre 1797 y 1820. Salvador Suazo, citado por Salazar (2001), dice:

sus rasgos físicos evidencian características africanas y su cultura es producto de un sincretismo complejo que incluye elementos de procedencia africana (Angola, Costa de Oro, Tongo, Dahomey, Alto Volta, Ghana, Benin..), europea (Francia, Inglaterra y España) e indoamericana (caibe-arawako) (p. 64).

La Comisión Paritaria de Reforma Educativa (1998) señala que entre el siglo XVII y XVIII este grupo, producto del mestizaje entre los indígenas caribeños y los africanos, lucharon por su autonomía y mantuvieron una resistencia al poder colonizador en estas islas. Es aquí cuando adquieren elementos culturales de los ingleses y franceses. En el “siglo XVIII este grupo migró de la Isla de San Vicente (...) hacia la Isla de Roatán” (Comisión Paritaria de Reforma Educativa, 1998, p. 23) de ahí se extendieron a toda la costa atlántica de Honduras, Belice y Guatemala donde entraron en contacto con la cultura e idiomas mayas y español. Fue en 1802 cuando entran a Guatemala en la bahía de Amatique “en una goleta capitaneada por Marcos Sánchez Díaz” (Comisión Paritaria de Reforma Educativa, 1998, p. 23). Salazar (2001) enuncia algunos valores de la cultura garífuna que a continuación se presenta:

a. El principio de hermandad. Se refiere a la pertenencia y a la identidad. Ya que todos los garífunas se reconocen como de una misma etnia, como de una misma familia. “Se saludan aunque no se conozcan y se protegen mutuamente ante extraños, se apoyan solidariamente en el lugar que se encuentren” (p. 65).

b. El principio de respeto. El respeto, la autoridad y la edad de las personas son elementos fundamentales en la conducta de los garífunas. En su relación interpersonal, todos los garífunas se sienten como familia y por eso se tratan como hermanos. En el caso

de su relación con la autoridad, a los miembros de la familia más longevos se les reconoce una mayor autoridad. Los padres dan esta autoridad a los hijos mayores, quienes se responsabilizarán por el desarrollo de sus hermanos menores. En tanto que con respecto a la edad de las personas, la autoridad se extiende a toda la comunidad y a la sociedad en general. Por ello “existe una conformación rica de vocablos para el trato entre personas menores o mayores de edad y de éstas hacia los más pequeños, así también entre personas de la misma edad, y entre mujeres y hombres” (p. 65).

c. El principio de armonía. La cortesía se da en lo cotidiano, un saludo amistoso, la atención atenta y cercana a los amigos o familiares, hasta el compartir de la producción de su huerta o pesca. “Bajo el principio de ayuda mutua se observa la cooperación amistosa, en la construcción de viviendas, trabajos agrícolas y otras actividades en el marco de una fuerza de solidaridad” (p. 66). No son dados a los conflictos, por eso evitan los problemas. Tratan de mantener la armonía en la comunidad y la familia. Es necesario reconocer en esta forma de ser la tolerancia, una comunicación sincera y con mucha “jocosidad y bromas de buen gusto” (p. 66).

d. La hospitalidad y la solidaridad. Estos dos valores son muy importantes en la vida de la comunidad garífuna, tanto en la vida cotidiana como en momentos difíciles como en la muerte de uno de ellos, ya que se colabora en el sepelio y entierro. Así también la ayuda que hacen a los que sufren los embates de la naturaleza como las inundaciones u otro tipo de situaciones que dejen personas dignificadas.

#### **5.1.4. La cultura Xinka**

Según la Comisión Paritaria de Reforma Educativa (1998) en el período postclásico entre año 1200 y 1524, los xinkas se encontraban establecidos en una franja angosta que hoy cruza los departamentos de Santa Rosa, Jutiapa y Jalapa. Según Fernández (1938) citado por la Comisión Paritaria de Reforma Educativa (1998), “llegaron de México y desplazaron a los Pipiles” (p. 24). Otra fuente citada por la Comisión Paritaria de Reforma Educativa indica que “se extendieron desde el río Suchiate hasta Ipala y desde el valle de Guatemala hasta el Pacífico” (Mejía, 1988). Según refiere la Comisión Paritaria de Reforma Educativa, en 1770 se reportan Xinkas en

Guanagazapa, Guaymango, Atiquipaque, Tepeaco, Tucuyulula, Taxisco, Guazacapán, Santa Cruz Chiquimulilla, Xinacantán, Nancinta, Tecuaco e Izguatán. En 1884 Daniel Brinton citado por Verdugo (2009) señala que la ubicación exacta de los xincas se localizaba en los linderos del Río Los Esclavos y sus ramales:

Su área comprendía los departamentos de Santa Rosa y Jutiapa, aproximadamente 50 millas a lo largo de la costa y 60 millas en la tierra, colindaban al occidente con los pipiles, al norte con los poqomames y al oriente con los popolucas de Conguaco. También abarcaba parte de Escuintla y de El Salvador. El territorio xinka abarcaba Atiquipaque, Taxisco, Guazacapán, Nancinta, Tecuaco, Zinacantán, Pasaco, Nestiquipaque, Guanagazapa, Chiquimulilla, Ixhuatán, Los Esclavos, Jumaytepeque y Yupiltepeque (Verdugo, 2009, p. 856).

Al parecer hubo algunos procesos en el período colonial y postcolonial que vulnerabilizaron al pueblo Xinka. Por ejemplo, se tiene reporte de un traslado de vecinos de Atiquipaque hacia Taxisco (Ivic 1995, p. 15, citado por Comisión Paritaria de Reforma Educativa, 1998).

Según Noj (2001) “datos de 1996 indican que hay xincas viviendo en pequeñas parcelas de Tierra Árida de Tehuaco, Ixhuaco, y Jumaytepéque, así como en áreas urbanas de Chiquimulilla, Guazacapán, y Jutiapa” (p. 89). Verdugo (2009) señala que en el censo del 2002 se reporta un aproximado de dieciséis mil personas que se identifican como xinka, sin embargo este dato difiere con el recabado por el Parlamento del Pueblo Xinka de Guatemala del 2003 y 2004, que señala que la “población que se considera xinkali es de 164.613 personas, de un total de 249.361 habitantes” (p. 856). Por tanto, aproximadamente el 66% del total de la población del área.

Estas son las principales culturas que convergen en la República de Guatemala, sin embargo hay que reconocer, como dice Salazar (2001), que existen otras comunidades culturales que han migrado de diferentes países del mundo como las colonias de judíos, chinos, árabes, europeas entre otros. Estas personas mantienen su propia identidad y sentido de pertenencia, entre ellos hablan su idioma materno y han aprendido el español para comunicarse con los guatemaltecos. Así también Salazar menciona a la cultura criolla, como heredera directa de los

españoles que colonizaron Guatemala y que “mantienen un alto sentido de identidad y pertenencia, así como un poder económico y político que ha sido determinante en la historia de la nación guatemalteca” (p. 67).

## **5.2. Racismo y discriminación cultural en Guatemala**

Se ha hecho un acercamiento breve de las culturas mayoritarias en Guatemala, la maya, la ladina, la xinka y la garífuna, subrayando algunas características, principios y valores de cada una de ellas. Sin embargo, la relación que ha existido entre las diferentes culturas ha sido marcada por el racismo y la discriminación. En este punto se quiere hacer una pequeña aproximación a este fenómeno social, sin la intención de abarcar todos los matices y la complejidad de esta problemática nacional, sino más bien con el propósito de contextualizar el tema de las relaciones culturales en Guatemala. Esto de ninguna manera pretende disminuir, relativizar o menospreciar el problema del racismo y la discriminación, ya que es un fenómeno enraizado en la realidad guatemalteca. Por esa razón se vuelve imperativo seguir profundizando, proponiendo nuevas alternativas de relaciones culturales y humanas que se basen en el diálogo, el respeto, la tolerancia, el reconocimiento del otro que es diferente. En este trabajo de tesis se presenta la propuesta del diálogo intercultural propuesta por Raúl Fonet-Betancourt, como un aporte, precisamente, que puede ayudar a avanzar a superar este flagelo social.

A Casaús (2010) lo que más le llama la atención es “la persistencia del racismo y la magnitud del mismo” (p. 10) en Guatemala. Esta autora señala, que el racismo y la discriminación son dos fenómenos que están relacionados entre sí, pero que tienen sus propios matices y están diferenciados en sus orígenes y forma de exteriorizarse. Anota Casaús, no hay que confundir racismo con discriminación. Expone Halfon (2007), citado por Casaús, acerca del racismo:

Pero el racismo, como la tos, no se puede ocultar. Emerge porque existe suprimido y lo suprimido generalmente emerge de una manera impulsiva y súbita y muy violenta y camuflada siempre en las palabras, en el lenguaje, en los chistes y en las bromas... El lenguaje coloquial del guatemalteco – sus expresiones y dichos y en especial sus chistes y bromas – es un lenguaje ardientemente racista, siendo el indígena y la cultura del indígena los blancos fáciles para desembocar todo el suprimido odio racial (p. 11).



Para Halfon entonces, la discriminación racial hacia el indígena es una forma en que se manifiesta el racismo en Guatemala. No solo se discrimina, sino que es una discriminación violenta. Agrega Halfon: “es inevitable admitir que la sociedad guatemalteca es una sociedad esencialmente racista” (p. 11). Para Cojtí (2007) citado por Casaús (2010) el racismo forma parte de la discriminación. Esta perspectiva ocurre cuando la discriminación se le da un significado general y entonces puede abarcar otros tipos de discriminaciones. Por lo tanto, la discriminación racial y étnica es una de muchas otras formas de discriminar que existe. Dávila (2008) citando a Gereda M, da un ejemplo de este racismo:

Llegaron los policías de la Muni y nos desalojaron porque decían que no teníamos permiso para estar ahí. Una policía mujer hasta insultó a mi compañera Olivia porque le dijo: "India relamida, lárgate. Viera, nos tiraron los canastos ... una de la Muni le dijo: "Vos cállate india sin calzón". Ahí fue [d]onde la Carmelita se puso a llorar y dijo: "Ya estamos hartos que nos vengán a quitar las ventas, lo poco que tenemos y nos lo quitan". Y porque viera como ofenden. Eso no es justo, ¿va? [¿verdad?] ... cuando vinieron los de la Muni, a ella le tiraron su canasto y la ofendieron, le dijeron: "¡Lárgate india!" Y uno " ¿qué podía hacer, va? (p. 29).

Según la información recopilada por Casaús (2010), el racismo también puede vincularse con la exclusión y la desigualdad. Casaús cita a Rigoberto Quemé (2007) quien vincula estos tres aspectos sociales con el surgimiento de la guerra interna en Guatemala:

La exclusión, la pobreza y el racismo son las causas importantes que originaron la guerra interna que sufrió Guatemala durante 34 años del siglo pasado. La exclusión en Guatemala, se puede entender, en un primer momento, relacionando pobreza y racismo. El racismo...contribuye a mantener la desigualdad entre los mayas y el resto de la población (p. 12).

Con relación a la desigualdad económica existente, señala Dávila (2008) que Wilson Romero llega a la conclusión, a partir de un análisis estadístico, que la causa de la desigualdad está sustentada “en la pertenencia étnica y la de género” (p. 31). De tal modo que la desigualdad existente entre los indígenas y los no indígenas se debe a causas no económicas, pero dice Wilson Romero citado por Dávila (2008), “que condicionan el desempeño de las economías y la

distribución que al interior de cada sociedad se hace de la riqueza” (p. 31). Romero (2007), expone lo siguiente sobre la discriminación económica:

La discriminación económica se da cuando un grupo de la población con condiciones de producción, del mercado laboral y capacidades personales similares o iguales al conjunto de la sociedad, pero con alguna o algunas características personales no relacionadas con la generación o motivo del ingreso, recibe un trato diferenciado que reduce o limita sus ingresos monetarios, los que, por lo tanto, son inferiores a los del grupo de la población no discriminada (p. 8).

Romero (2007) indica que estudios y estadísticas muestran indicadores irrefutables sobre la discriminación hacia los indígenas en Guatemala, como el “índice de exclusión social, de desarrollo humano y de incidencia de la pobreza” (p. 9). Los resultados de estos estudios exponen el grado de desigualdad entre las diversas regiones. Señala Romero (2007), que mientras en el departamento de Guatemala el índice de exclusión social es del 11.4, en Huehuetenango suma 38.5. En el caso de Desarrollo Humano del año 2005, en el departamento de Guatemala es de 0.80 y El Quiché y Alta Verapaz es de 0.51 (p. 9). Agrega Romero (2009):

Esa situación de desigualdad coincide con la distribución geográfica de la población. El departamento de Guatemala tiene un 11.7% de población indígena y los departamentos de Alta Verapaz, El Quiché y Huehuetenango con el 92.5, 88.3 y 65.1% respectivamente. En correspondencia con esa realidad, del cien por ciento de pobres, el 57.6% son indígenas, y de ese total, el 72% viven en extrema pobreza (...) En el factor escolaridad tiene un peso importante la proporción de universitarios no indígenas en relación con los pocos profesionales indígenas. Según el XI Censo de Población, en el año 2002 se registraron 295.7 mil habitantes no indígenas con formación superior frente a 22.6 mil universitarios indígenas. Esta última cifra equivale al 7 por ciento del total de profesionales (pp. 9-18).

Según Santiago Bastos (2010) en toda Latinoamérica la diferencia entre los indígenas y los no indígenas “ha estado estructurada de forma jerárquica” (p. 28). En este sentido, dice Bastos (2010), esta estructuración jerárquica nace de un sistema de dominación que se ha sostenido ideológicamente a través del tiempo desde el siglo XVI hasta la actualidad. Toda esa estructura ideológica sostiene que hay características culturales, raciales, de origen y religiosas que crean “un cierto tipo de desigualdades sociales y de acceso al poder” (p. 29). Al respecto, dice Bastos,

esta ideología hace creer que las diferencias que existen son naturales, es decir, que algunos por naturaleza tienen características inferiores. Estas diferencias existentes han sido creadas, indica Bastos, y desde ahí se establece una relación de poder en donde el indígena está en la jerarquía más baja. En Latinoamérica, asevera Bastos, debe tomarse en cuenta el componente jerárquico, ya que “la diferencia de origen fue y es usada por uno de los grupos para justificar su dominio sobre los otros. El racismo se convierte en rector de las relaciones sociales” (p. 29).

Si las relaciones entre diferentes grupos, apunta Bastos (2010), se dan de modo jerárquico, entonces puede considerarse “un comportamiento racista, basado en unos estereotipos y prejuicios que inferiorizan al otro (Memmi, 1996; Wieviorka, 1992)” (p. 29). Bastos agrega, que el racismo puede ser considerado como una ideología que apoya la dominación de un grupo étnico sobre otro, manipulando la realidad y haciendo creer que la desigualdad es producto de la misma naturaleza. Esta forma de hacer creer deja al margen las verdaderas causas de las desigualdades, o sea, las estructuras injustas que se han ido consolidando, en el caso de Guatemala, desde la conquista y la colonización hasta nuestros días. Continúa Bastos (2010), “el racismo ha ido cambiando a lo largo del tiempo y los contextos sociales en los que ha funcionado para justificar la desigualdad” (p. 29). Así, el racismo actual, de acuerdo a Bastos, es producto del “liberalismo y capitalismo” (p. 29) que enarbolan las ideas del progreso y la modernidad, pero “también ha ido cambiando para adaptar su función de 'naturalización' a las circunstancias: cuando ya no fue posible aducir diferencias biológicas para justificar la desigualdad” (Bastos, 2010, p. 29). Así también, afirma Bastos (2010) que el racismo se encuentra enraizado en todo el comportamiento social, “forma parte de la construcción ideológica en que hemos crecido” (Bastos, 2010, p. 30).

### **5.3. Paradigmas sobre las relaciones entre las diferentes culturas de Guatemala**

#### **5.3.1. Asimilacionismo y pluralismo cultural**

La guía sobre interculturalidad (PNUD, 1999), puede ayudar en la comprensión de dos paradigmas que “se han formulado, por el polo dominante de las relaciones interétnicas, como (supuestos) modelos de inclusión” (p. 15), el asimilacionismo y el pluralismo cultural. Según el PNUD (1999), el asimilacionismo o asimilismo cultural se puede concretar de diferentes maneras. Una de ellas es la occidentalización. En el caso de Guatemala, este asimilismo se ha traducido en

la aculturación, el indigenismo y el integracionismo. Rodrigo Borja (s/f) puede ayudar en el acercamiento de estos conceptos. Cuando se habla de aculturación se está refiriendo a la pérdida de la identidad originaria de una persona o un grupo al asumir una nueva cultura. El indigenismo puede entenderse como la forma que se percibe al indígena desde afuera, desde la perspectiva del ladino, del mestizo o del criollo. Y el integracionismo como una política que pretende integrar o globalizar la diversidad de culturas, con el peligro que esto implique un asimilismo.

De acuerdo a Bastos (2010), en el contexto guatemalteco no se ha dado de forma fuerte una política de la asimilación, como sí lo hubo en otros países. En vez de esto hay que referirse a la influencia de la ideología étnica que ha sido la forma de pensar los cambios en el país. Según Bastos (2010), se tiene la idea de que la forma de solucionar los grandes problemas de injusticia social del pueblo indígena puede ser a través de la ladinización, es decir, “que los indígenas que accedieran a la educación, la urbanización y ciertos niveles de consumo, 'dejarían de ser indígenas', pasarían a ser ladinos y con ello terminaría su situación de subordinación” (p. 34). Existen en esta forma de pensar varios elementos ideológicos, señala Bastos (2010). Uno de ellos es pensar que la desigualdad que se vive es causada por la misma cultura y por eso es necesario transformar la cultura para cambiar “la situación de subordinación” (p. 30). En tal sentido, el responsable de la desigualdad no es el sistema social injusto, “sino el indígena que se niega a cambiar” (p. 30).

El pluralismo cultural, de acuerdo al PNUD (1999), es una filosofía de la diversidad en la que promueve la legitimidad de las formas diversas de expresión cultural. En ella se enmarcan principios como la igualdad de derechos, las responsabilidades y oportunidades, así como el respeto y la tolerancia. José Eusebio Guoz Esquit dice sobre el pluriculturalismo: “Se entenderá como corriente de pensamiento que acepta la existencia y convivencia de varias y a la vez distintas culturas dentro de un país que lo convierte en un Estado pluricultural” (Guoz, 2007).

Walsh (2005) aporta una diferenciación conceptual de los términos multiculturalidad, pluriculturalidad e interculturalidad. Según Walsh, a pesar de que los tres términos se utilizan para abordar la diversidad cultural, apuntan a diferentes situaciones. La multiculturalidad, señala Walsh, es un término que describe la diversidad cultural que existe en un determinado espacio, sin asumir la relación que puede haber entre esas culturas. Es un término que se utiliza

preferentemente en el contexto occidental a partir del fenómeno de la migración y se refiere “a la existencia de distintos grupos culturales que, en la práctica social y política, permanecen separados, divididos y opuestos” (Walsh, 2005, p. 2). Así, la pluriculturalidad, es un término que se utiliza más en Latinoamérica, y trata de dar respuesta a la realidad de convivencia entre los pueblos originarios, los garífunas, los mestizos y blancos que han cohabitado durante siglos. La pluriculturalidad apunta a la pluralidad histórica y la convivencia dentro de un determinado territorio “indica una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial, aunque sin una profunda interrelación equitativa” (Walsh, 2005, p. 2). Por otro lado, la interculturalidad se refiere a unas relaciones más profundas y complejas donde se produce intercambios culturales entre pueblos pero desde una desigualdad social que “limitan la posibilidad que el «otro» pueda ser considerado como sujeto con identidad, diferencia y agencia la capacidad de actuar” (Walsh, 2005, pp. 2-3).

### **5.3.2. La multiculturalidad en Guatemala**

Para Guoz (2007) la multuculturalidad es un planteamiento político e ideológico que trata de reconocer la diversidad cultural de un país, demandando la igualdad entre las diferentes culturas. De esta forma se contrarresta cualquier iniciativa de asimilación.

Según Santiago Bastos y Aura Cumes (2007), en Guatemala fue a través de los Acuerdos de Paz (1996) que se logró diferenciar “entre la política homogeneizante y la política multicultural” (p. 12). Esto a pesar que las reformas constitucionales de 1985 ya habían avanzado en algunos cambios que reconocían, en forma tímida, la pluralidad del país. Son en los Acuerdos de Paz, dicen Bastos y Cumes (2007), donde “se plantean con tal profundidad y magnitud que representan prácticamente la redefinición de la nación y de la estructuras y el concepto mismo del Estado, en respuesta no ya a una Guatemala única sino a una diversa” (p. 12). En tal sentido, apuntan estos autores, los planteamientos más importantes se encuentran reflejados en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI). En este acuerdo se reconoce que Guatemala es un país que está conformado por los pueblos mayas, ladinos, xinkas y garífunas, donde se reconoce también la población mayoritaria de los mayas y “la validez del término «maya» como un reconocimiento a la continuidad cultural entre la población preconquistada y contemporánea” (p. 12). Otro aspecto importante, que mencionan Bastos y Cumes, es que en el

AIDPI (1996) se logra tipificar el racismo como delito para contrarrestar este fenómeno tan marcado especialmente contra el pueblo mayoritario de los mayas por los ladinos, mestizos y blancos. Así también, Bastos y Cumes (2007) le dan el protagonismo a la Asamblea de la Sociedad Civil que participó en el proceso de las negociaciones de paz, como quienes logran que se reconozca a Guatemala como un país multicultural y multilingüe. Exponen Bastos y Cumes (2007) con relación a este reconocimiento pluricultural:

Esto es muy importante si consideramos que este discurso va a convertirse a partir de los Acuerdos, en la postura válida o «políticamente correcta» sobre la diversidad cultural en Guatemala. Estas condiciones que surgen con los acuerdos de paz van a influenciar toda la política pública en diferentes grados de profundidad (p. 13).

### **5.3.3. La Interculturalidad en Guatemala**

Mario Roberto Morales en su artículo “Guatemala: autoritarismo e interculturalidad” (2003), hace una aproximación histórica de cómo va surgiendo la concepción intercultural en Guatemala, como una respuesta más ajustada a la realidad sociocultural guatemalteca.

Según Morales (2003), la ofensiva contrainsurgente provocó, entre otras reacciones sociales, un etnocentrismo indianista que estuvo, de alguna manera, favorecido “por antropólogos y lingüistas estadounidenses, en cuyas universidades cundía la political correctness, la affirmative action y, por supuesto, el multiculturalismo de la campus left” (p. 9). De acuerdo a Morales, este multiculturalismo exalta la diferencia cultural al mismo tiempo que exige un reconocimiento de las diferencias por parte de los blancos. En este sentido, se “constituía en un programa político de inmovilizante separación e incomunicación intercultural entre las minorías étnicas, que de este modo permanecen dispersas en su tajante diferenciación culturalista” (p. 9). Pero también tiene otra intención, que es impedir el “mestizaje en Estados Unidos” (p. 9) y así mantener la “hegemonía del sujeto blanco, anglo” (p. 9). Por tanto, el multiculturalismo que se estaba promoviendo por estos académicos estaba inspirado por el contexto cultural estadounidense que nada tenía que ver con la realidad cultural guatemalteca.

Explica Morales (2003), que la noción de multiculturalismo importado del norte del continente tenía como propuesta para Guatemala una lucha reivindicativa a favor de las

“identidades y culturas esencialmente construidas y puristamente diferenciadas de lo que se percibía como la cultura oficial (ladina) promovida por el Estado (ladino)” (p. 9). Apunta Morales, que la cultura ladina se presentaba como una cultura sin contenidos, ilegítima e invasora. En el contexto guatemalteco solo podrían tener “derecho de ser y estar” (p. 9) los pueblos originarios. En esta propuesta sobre el multiculturalismo, añade Morales, “el ladino se equiparaba con el sujeto anglo, y los indígenas con las minorías étnicas en Estados Unidos” (p. 9). Este multiculturalismo era válido para el contexto interno estadounidense, indica Morales, pero fuera de lugar para la realidad “interétnica” y la “interculturalidad” (p. 9) guatemalteca. El contexto cultural guatemalteco tiene un dinamismo que no tiene el estadounidense, enfatiza Morales. Este componente dinámico es “la experiencia histórica del mestizaje biológico y cultural como la norma (y no como la excepción) que rige las conflictivas relaciones interétnicas e interculturales” (p. 9). Citando a Wolf (1959), Morales recuerda que a consecuencia del mestizaje que se dio desde el inicio entre los españoles y los indígenas, en el siglo XVIII ya no habían “indios puros en Mesoamérica” (p. 9).

Según Morales (2003), en la década de los noventa surge el debate académico en las universidades de Estados Unidos entre el multiculturalismo y la interculturalidad como una nueva propuesta que trata de superar el paradigma multicultural estadounidense. Esta nueva propuesta “consiste en teorizar las diferencias culturales como diferencias articuladas, mestizadas o hibridizadas y no como diferencias irreconciliables de otredades esencializadas” (Morales, 2003, p. 9). Una de las razones, señala Morales (2003), que favoreció a la interculturalidad en este debate con la multiculturalidad, fueron los “excesos del esencialismo identitario” que estuvieron presentes entre los estudiantes y profesores mayas que estaban en el extranjero, quienes no veían ninguna forma de reconciliación entre los indígenas y los ladinos “satanizados” (p. 9) hasta el punto de creer que no tenían derecho los ladinos de vivir dentro del territorio guatemalteco. Agrega Morales (2003), que ante esta postura intransigente “provocó reacciones racistas que hicieron a muchos vislumbrar la posibilidad (más imaginaria que fundamentada) de una guerra étnica” (p. 9). Agrega Morales (2003):

Los excesos mencionados llevaron a que los sectores mayistas fundamentalistas, la cooperación internacional y la URNG promovieran un referendo que contenía puntos muy necesarios para la democratización del país pero que también avanzaba posiciones

etnicistas intolerantes, basadas en un victimismo sistemático mezclado con un esencialismo purista exagerado que chocaba con la realidad histórica. Este referendo fue rechazado por la ciudadanía (p. 10).

El hecho que la propuesta al referendo no haya sido aceptada por la ciudadanía, así como “el debate ideológico y teórico público” (Morales, 2003, p. 10), hizo que la cooperación internacional cambiara su apuesta hacia la interculturalidad. Dice Morales que así daba inicio al debate sobre el significado de los términos de interculturalidad e interculturalismo que sigue vigente hasta el momento “en medio de grandes confusiones y divisiones entre los grupos mayistas” (Morales, 2003, p. 10).

De acuerdo a Morales (2003), la problemática intercultural de Guatemala es bastante compleja por las diferentes formas de “mestizaje interculturales” (p. 10). Morales (2003) percibe dos posturas en torno a la interculturalidad. En primer lugar, aquellos que piensan que el mestizaje es la solución de los problemas en Guatemala. Al respecto apunta Morales: “la noción de mestizaje como crisol que origina mezclas felices y balanceadas perdió vigencia al caer por su peso ante la persistencia histórica de la explotación y la opresión de los indígenas” (p. 10). En segundo lugar, los mayistas fundamentalistas que “desprecian reduccionistamente el mestizaje como un rasgo exclusivo ladino” (p. 10) creyendo que la cultura maya sigue inmutable a pesar del caminar histórico. Pero las comunidades indígenas, explica Morales (2003) “remiten sus identidades a sus cofradías, municipalidades, idiomas y sincretismos culturales, diferenciándose entre sí de manera a veces violentas, como ocurre entre quichés y cakchikeles” (p. 10).

Morales (2013) propone el “mestizaje intercultural diferenciado” (p. 10) como una forma más realista de pensar el país. Para Morales la interculturalidad es “un conjunto de mestizajes que no son uniformes sino que por el contrario acusan diferencias culturales entre sí” (p. 10). Morales también habla de una práctica diferente de mestizaje al de los ladinos o criollos donde no caben las nociones etnoculturales, escribe Morales (2003):

Indios, ladinos y criollos no son grupos radical y opuestamente diferenciados entre sí, sino que sus diferencias (que de hecho existen) son diferencias dadas por la distribución de los elementos culturales mestizados que se articulan en cada grupo e individuo de manera



distinta a lo largo de la historia, dependiendo de su clase social, su género, su nivel educativo etc. (p. 10).

Aclara Morales (2003) que con la propuesta no quiere restar importancia o ignorar la discriminación sistemática que ha existido por los mestizos y criollos, ni tampoco la historia de explotación colonial y republicana. La idea es más bien reivindicar, dice Morales, “la diferencia de clase como un elemento determinante para explicar la discriminación etnocultural” (p. 10), ya que el problema fundamental de la discriminación racial y la práctica de este se entiende desde el problema social y económico.

Bastos y Camus (2002) citando a Giménez (2000), dicen que a la interculturalidad se le puede ver como “una 'relación de intercambio positivo y convivencia social entre actores culturalmente diferenciados', tratando que la 'coexistencia' entre grupos se transforme en 'convivencia' y que, de señalar las diferencias, se tienda a enfatizar las convergencias” (p. 2). Sin embargo, explican Bastos y Camus (2002), el término interculturalidad se ha ido extendiendo a todos los espacios de la realidad social. Así es “políticamente correcto” (p. 2) tomar en cuenta la interculturalidad para el “desarrollo sostenible”, para la “equidad de género” y para las “políticas de Estado” (Bastos y Camus, 2002, p. 2). Incluso, señalan Bastos y Camus, en el ambiente académico el término interculturalidad ha sustituido, por decirlo así, a otros términos como “etnicidad”, “diferencia étnica” o “diferencia cultural” (p. 2).

Según Bastos y Camus (2002), la generalización con que se está utilizando el término interculturalidad también tiene una consecuencia que hay que rescatar, porque se está logrando abrirse al tema sobre “la brecha que divide a la población en Guatemala” (Bastos y Camus, 2002, p. 3). Un tema, indican estos autores, que siempre causa polémica y que se prefiere no tocar de fondo, ahora desde la interculturalidad “pareciera que 'despojándosele' de su contenido conflictivo, y limitándolo a la forma en que pueden 'dialogar' dos culturas, es más fácil abordar” (Bastos y Camus, 2002, pp. 2-3).

En este sentido, opinan Bastos y Camus (2002), para que verdaderamente exista una convivencia intercultural en Guatemala, es indispensable tomar en cuenta el contexto complejo, dinámico y cambiante de la realidad guatemalteca. Ya que según Bastos y Camus, se tiene el riesgo de “convertirse en un eufemismo de las relaciones interétnicas, al enfrentarlas de forma

lateral, situacional, evasiva y utópica, y no de forma objetiva, integral y plausible” (p. 3). Bastos y Camus no están convencidos del todo con la propuesta de la interculturalidad, porque según ellos al poner el énfasis en el diálogo y las diferencias culturales, puede dejarse a un lado o no darle la importancia y el énfasis necesarios a las “diferencias y en la existencia de fronteras y desencuentros” (p. 3). Al respecto, dicen Bastos y Camus, hay que tener en cuenta la “trampa ideológica de la dominación étnica” (p. 3) que presenta las diferencias culturales y raciales como la responsable de las desigualdades socioeconómicas y los conflictos, así como el acceso al poder y a una vida digna, “hay sujetos y grupos con culturas más diferenciadas que la 'maya' y la 'ladina' y que, sin embargo, no forman parte, por ese hecho, del conflicto social” (Bastos y Camus, 2002, p. 4).

Para Bastos y Camus (2002), el multiculturalismo y el interculturalismo son un gran problema, ya que en ambos casos se corre el riesgo de absolutizarse. Tienden a visualizar a los diferentes grupos étnicos y culturales, como grupos cerrados y no toman en cuenta la historia relacional que han tenido a lo largo del tiempo. Historia, agregan Bastos y Camus, donde tantos los ladinos como los mayas se han relacionado y se han transmitido elementos culturales “por lo que sus culturas actuales contienen bastantes elementos comunes y mezclados” (p. 4). Aseveran Bastos y Camus que al estar insistiendo en las diferencias identitarias, se puede estar avanzando a la exclusión entre sí, viendo al otro que es diferente como enemigo. Se podría estar avanzado hacia “identidades asesinas” (Malouf, 1999) citado por Bastos y Camus (2002). Para evitar esta forma de ver a las diferentes culturas y su interrelación, expresan Bastos y Camus, que es necesario reconocer que las culturas en su interior no son homogéneas, por eso debería de hablarse de “nación pluricultural” (p. 4) al interior de cada una de ellas.

Hay que reconocer, señalan Bastos y Camus, que en Guatemala existen otras culturas, no solo la ladina y la maya, porque se puede hablar también de los xinkas y garífunas, pero también de experiencias culturales que se han ido sumando a la realidad guatemalteca como los grupos de “alemanes, judíos, chinos, libaneses, japoneses, y coreanos” (p. 4). Pero también hay que darse cuenta que con la “globalización, con la dispersión poblacional y la interacción creciente entre personas por la expansión de los medios de comunicación y de los transportes” (Bastos y Camus, 2002, pp. 4-5), las personas son capaces de manejar diferentes elementos culturales.

Bastos y Camus (2002) sienten que al hablar de interculturalidad se limita la problemática nacional a puros asuntos culturales: “esta visión de la realidad guatemalteca es limitada y excluyente” (p. 5). Según Bastos y Camus (2002) un análisis de la realidad social guatemalteca, así como a su complejo dinamismo, llevaría a acercarse a los diferentes grupos, con sus problemas internos, desencuentros y conflictos. Por eso es “preciso reconocer otras identificaciones (género, generación, religión), su combinación, hibridismos y mestizajes, el peso de lo indio en el ladino, la diversidad entre los mayas, las historicidades de cada uno de los grupos sociales y las acciones en el territorio” (p. 5).

Según Bastos y Camus, desde la interculturalidad se podría pensar en un proyecto de nación, pero es necesario antes revisar la estructura social que se tiene actualmente, para así pensar en un nuevo pacto social, pero un pacto social que nazca desde la experiencia de los guatemaltecos, es decir, desde lo que están viviendo, para que sea un pacto incluyente y realista. En tal sentido, indican que es importante evaluar la interculturalidad “desde su realidad conflictiva, desde sus dificultades y problemas, desde las diferentes estructuras y los recelos históricos” (p. 5).

A modo de balance de lo ya presentado en este capítulo, es importante mencionar que la realidad cultural ha sido un factor fundamental en la problemática socioeconómica del país. Los grandes retos que se deben asumir como sociedad guatemalteca, se enmarcan en las condiciones históricas de racismo y discriminación que han sido el fermento de la desigualdad económica y social entre los indígenas y los no indígenas. Ante propuestas como el asimilacionismo, la aculturación, el indigenismo, el integracionismo y el ladinismo, aparecen la multiculturalidad y la interculturalidad como alternativas que reivindican la diversidad cultural y la igualdad entre pueblos. Para cerrar este capítulo, se estará presentando una aproximación al proyecto Redes de Sabiduría como una experiencia concreta de interculturalidad en Guatemala

#### **5.4. El caso del proyecto Red de Sabiduría**

Con la intención de tener un ejemplo concreto de experiencia intercultural dentro del contexto guatemalteco y a manera de ilustración, se hizo un acercamiento al proyecto Red de Sabiduría. Este proyecto es creado, apoyado y auspiciado por las Hermanas Dominicanas Misioneras del Rosario. El proyecto tiene como objetivo dar oportunidad a jóvenes de escasos

recursos de comunidades rurales y de la colonia El Limón, zona 18 de la Ciudad Capital de Guatemala, para facilitarles una “formación integral, con espíritu crítico y comunitario” (G. Céspedes, comunicación personal, 21 de marzo de 2015). Es de hacer notar que el proyecto se ubica en la colonia El Limón, zona 18 de la ciudad de Guatemala. La mayoría de jóvenes de este proyecto son jóvenes mujeres que han nacido en comunidades rurales, aunque el proyecto también cuenta con algunos jóvenes varones originarios de dicha colonia. Este acercamiento se efectuó con las jóvenes que han tenido que migrar a la colonia El Limón para ser parte de este proyecto, ellas viven en una casa de inserción dentro de la colonia. A la par de ésta casa, se encuentra la comunidad de las Hermanas Dominicanas quienes las acompañan en el proceso formativo y comunitario.

Para esta ilustración sobre la experiencia intercultural en el contexto guatemalteco se elaboró un cuestionario con preguntas abiertas (ver anexo1) a modo de guía para la entrevista grupal que se llevó a cabo. Este instrumento de estudio es ideal para ubicar el contexto social y cultural, acercarse al pensamiento de las personas entrevistadas, así como a su sentir y a algunos aspectos de la vida cotidiana. En este caso la entrevista se hizo con la intención de aproximarse a una experiencia concreta de interculturalidad. La entrevista se efectuó a un grupo de mujeres jóvenes que han migrado a la Ciudad de Guatemala en busca de una oportunidad de estudio y además viven en comunidad con compañeras de diferentes aldeas y comunidades rurales. Entre las nueve mujeres entrevistadas hay seis kekchís, algunas de Alta Verapaz y otras de Baja Verapaz; dos ladinas, una de Baja Verapaz y otra de Chiquimula; y una q'anjob'al, de Huehuetenango. La entrevista se llevó a cabo el día sábado 21 de marzo del 2015, en la mesa del comedor de la casa de la comunidad de Redes de Sabiduría, colonia El Limón, de la ciudad capital de Guatemala, a eso de las 16:00 horas y tuvo una duración de una hora.

Previo a la entrevista, me puse de acuerdo con la encargada del proyecto, una de las hermanas religiosas, para llegar al lugar. Quedamos, de mutuo acuerdo, en juntarnos en la parada de buses de la llamada Cuchilla zona 6. Los sábados a medio día, los buses que van para las diferentes colonias periféricas de la zona 18 van sumamente llenas. A eso de las 13:00 horas divisé a la encargada del proyecto. Venía con seis de las chicas, tres de ellas vestidas con sus trajes típicos. Al fin nos pudimos subir en un bus. Dentro del bus pude distinguir personas de

diferentes edades, la gran mayoría de escasos recursos que iban hacia la colonia El Limón y a otras colonias cercanas, todas las personas ladinas, algunas con rasgos indígenas, las otras toda una gama de mestizaje en tan pequeño espacio. También iban dentro del bus, tres jóvenes con aspecto pandillero, iban sentados y las personas no los volteaban a ver, más bien parecían indiferentes a su presencia. La hermana religiosa encargada del proyecto Redes de Sabiduría, ya había comentado que “en la colonia hay muchos migrantes que vienen de comunidades rurales, hay muchos pandilleros” (comunicación personal, 10 de marzo 2015). Se hace referencia a esta situación porque las jóvenes a las que se entrevistó han tenido que acoplarse a la realidad de la Ciudad Capital y de una colonia de la periferia que tiene altos índices delincuenciales y de pandillas juveniles. Al bajar del bus en la colonia El Limón, inmediatamente pude observar las casas que van cubriendo las pequeñas montañas, callejuelas angostas e interminables gradas que desaparecen entre un mar de viviendas. En el camino hacia la casa de la Red de Sabiduría se observa algunos niños que juegan entre las angostas calles pavimentadas, alguno pregunta por la catequesis del día siguiente. Luego nos encontramos con un chico de aproximadamente 11 años de edad, la hermana religiosa que me acompañaba me comenta: “Este chico se lo están tratando de agarrar los de la pandilla” (comunicación personal, 21 de marzo 2015). Las pocas personas que pude ver alrededor de donde caminábamos son ladinas pero con rasgos indígenas y mestizos.

La entrevista se dio con la anuencia de las jóvenes. Se les explicó la razón de la misma y se les pidió permiso para grabar el audio con un celular. La entrevista grupal se llevó a cabo en la mesa el comedor donde se sentaron todas ellas. Se inició preguntando su nombre, el lugar de origen, cuándo habían llegado al proyecto. De las nueve entrevistadas, tres de ellas iniciaron en el mes de enero, las otras tenían entre dos y cinco años de estar viviendo en el lugar. Los nombres que se mencionarán en este análisis son nombres ficticios para resguardar la identidad de las jóvenes entrevistadas.

Muchas personas que viven en las colonias marginales han migrado de sus comunidades buscando una mejor vida para ellas y para su familia. Este es el mismo caso de las jóvenes de la Red de Sabiduría. Todas ellas vieron la posibilidad de poder seguir estudiando, luego de que sus familias no podían apoyarlas con sus estudios al haber concluido sus básicos. Por ejemplo: “sí

saqué los básicos, pero como mi papá ya no podía, como mis hermanos se graduaron y ya no hay cómo para ayudarme a mí” (Lupe, entrevista grupal, 21 de marzo 2015). Así también Yany:

Es que quiero seguir estudiando, porque mi familia ya no va poder dar estudio porque no tenemos dinero. Aquí ya estaba mi hermana y ella habló con las hermanas para ver si yo podía venir aquí para seguir mis estudios, entonces las hermanas me dijeron que sí puedo estar aquí, entonces me vine y hasta ahora estoy aquí, porque quiero seguir estudiando por eso me vine (entrevista grupal, 21 de marzo 2015).

No fue fácil tomar la decisión ya que debían dejar sus familias, sus comunidades y descubrir un mundo muy diferente, con nuevo ritmo de vida, con nuevas costumbres, con personas a las que no conocían y alejadas de su familia. Pero por el espíritu de superación toman la decisión a pesar de la resistencia que encuentran a veces de su familia:

Mi papá no me decía nada. Solo mi familia no quería que viniera aquí porque decía que es muy peligroso, pero yo tomé la decisión que me voy y me voy porque yo sé que yo quiero continuar mi estudio. Entonces por eso yo estoy aquí (Berta, entrevista grupal, 21 de marzo 2015).

La más joven del proyecto es Lupe, que a pesar de ser aún menor de edad (17 años), convenció a la hermana religiosa para que aceptara su ingreso al proyecto y luego enfrentó a su familia:

Cuando llegué a mi casa le dije a mi papá que voy a estudiar y voy a hacer unas pruebas... y me dijo: ¿qué, quién te dio el permiso? Yo le dije que nadie, porque ustedes no podrán ayudarme, porque no hay con qué, le dije yo. Tú sos, todavía sos menor de edad y es muy peligroso para ti, me dijo. Quizás no podrás adaptarte en la capital, me dijo. No, le dije yo. Y después me preguntó en qué colonia era (...) Entonces me dijo mi hermano que en el Limón si no te vas porque ahí en El Limón es muy peligroso, me dijo (...) Entonces yo con mis lágrimas llorando y rogándole a mi papá que me mandaran y me dijeron que sí (entrevista grupal, 21 de marzo 2015).

Rafaela es testigo y víctima de la violencia intrafamiliar, no quiere dejar a su mamá porque se siente responsable de ella. Pero sabe que necesita seguir estudiando:

Entonces, yo por eso, me dio pena de venir porque a la vez yo quería venir y a la vez no porque no quería dejar a mi mamá. Porque a veces mi papá llega, toma y empieza a pegar. Y así está enferma y por eso yo preocupada vine, pero vine porque quiero seguir adelante y seguir mis estudios, por eso (entrevista grupal, 21 de marzo 2015).

Es la realidad de muchas personas del área rural que dejan su pueblo y su familia en la búsqueda de una vida más digna, de una oportunidad para seguir superándose. A pesar de los peligros que puedan encontrar, es el ímpetu de la juventud que necesita una oportunidad. En ese desplazamiento se van encontrando con otras personas de diferentes culturas y costumbres, con otra realidad muy distante a la de sus pueblos y comunidades. Lo que más extrañan es a su familia. Vienen de comunidades donde la familia es muy importante, son muy unidos, se ayudan entre sí. Pero también extrañan algunas de las costumbres de sus comunidades. Rafaela, por ejemplo, lleva en el proyecto dos años. Dice que extraña hablar y cantar en Kekchí: “como allá solo en kekchí cantamos, voy a la iglesia y canto en la iglesia también y yo (...) coordiné un grupo de jóvenes, pero hablábamos en idioma kekchí” (entrevista grupal, 21 de marzo 2015). Berta también extraña hablar en su idioma “bueno yo estoy acostumbrada a celebrar la palabra de Dios en nuestros idiomas, kekchí” (entrevista grupal, 21 de marzo 2015). Pero también hay tradiciones que forman parte de la idiosincrasia de un pueblo que se van perdiendo en la distancia. En este sentido Berta, que es originaria de Salacuim, Baja Verapaz, también recuerda con nostalgia las reuniones de jóvenes que hacen en el mes de noviembre por parte de la parroquia del lugar, donde llegan de diferentes pueblos “en noviembre hacen retiro, se juntan todas las regiones. Y aquí faltó, cuando ya es final del año, que no es igual como en mi aldea, porque esas son costumbres de nosotros” (entrevista grupal, 21 de marzo 2015).

En la descripción de las costumbres y tradiciones de sus pueblos, se revela un sincretismo que refleja un pasado en donde la cultura maya fue influenciada por la cristiana en la época de la conquista y colonización. Al hablar Rafaela sobre las tradiciones de su pueblo, el Chahal, Cobán, se recuerda de la celebración del patrono del pueblo: “San Fernando. Baile del Venado y bastantes cosas. Se hace ceremonia y salen a pasear, a bañar a otro lado, y hacen una convivencia” (entrevista grupal, 21 de marzo 2015). Indica Berta:

El 18 de marzo es el patrón de San José allá con nosotros. Y ahí celebran, hacen ceremonia, se juntan los ancianos, como dicen, los trece ancianos (...) eso es lo que me faltaba cuando vine aquí, pero poco a poco me acostumbré (entrevista grupal, 21 de marzo 2015).

Vivir dentro de otra cultura y otra realidad a la originaria modifica las costumbres y tradiciones de las personas, o por lo menos parte de ellas. Las personas encuentran otra forma de convivencia, otra forma de manifestación cultural, religiosa y social. Es muy difícil seguir las prácticas culturales de sus pueblos, participar en ellas, principalmente las comunitarias. Sobre esas tradiciones comunitarias indica Berta, “eso es lo que me faltaba cuando vine aquí, pero poco a poco me acostumbré. Ya como que se me está olvidando. Sí, gracias a Dios me acostumbré estar aquí” (entrevista grupal, 21 de marzo 2015).

Migrar hacia la ciudad capital, es encontrarse con más fuerza la cultura globalizadora del sistema dominante mercantilista y consumista, que promueve la competencia, el individualismo, la búsqueda del bien personal por encima del bien común. Esta cultura dominante va creando relaciones personales basadas en estas características. Por eso Fonet-Betancourt habla de la necesidad y la importancia de abrirse a otras experiencias culturales, al diálogo intercultural, para poder encontrar valores y nuevas formas de convivencia comunitaria. En tal sentido, las jóvenes contaron en la entrevista aquellas formas de convivencia que no encontraron en la colonia El Limón. Por ejemplo, Wanda, que es originaria de Unión Barrios, Baja Verapaz, hablando de las personas de su comunidad, dice: “comparten lo que tienen, son amorosas, cuando se los encuentra uno por la calle, lo saludan a uno con una sonrisa. En cambio aquí uno saluda y a veces le contestan y a veces no” (entrevista grupal, 21 de marzo 2015). En tan sencillo gesto se puede encontrar toda una diferencia en la forma de ser y convivir. El saludo manifiesta cercanía, confianza, entre otras cosas. Puede ser el primer paso para una relación más cercana. Negar un saludo, puede significar indiferencia, rechazo, no interés por el otro. Podría ser en estos casos incluso provocado por una idea de superioridad, por racismo. Pero pueden ser otras las razones. Wanda lo entiende así: “yo creo también es la forma, la situación en la que viven” (entrevista grupal, 21 de marzo 2015), una realidad de pobreza, marginación, hacinamiento, frustración, falta de oportunidades y de violencia. Entonces en la forma de ser y relacionarse entre las personas en estas condiciones no puede hablarse únicamente de las diferencias de cultura, de etnia, sino



también es fundamental hablar de la desigualdad socioeconómica provocada por toda una estructura histórica injusta, que no favorece la igualdad de oportunidades.

Emilia, es originaria de Chagüite, Salamá, Baja Verapaz, es de tez blanca y se presenta como ladina. Ella percibe lo mismo que Wendy, pero asevera algo más fuerte: “Allá con nosotros las personas crean como sus espacios de confianza, hay como más libertad de contar las historias” (entrevista grupal, 21 de marzo 2015). Para hacer posible cualquier diálogo, en este caso el diálogo intercultural, es necesario poder compartir las historias, las biografías, como señala Fornet-Betancourt. Es necesario abrirse al encuentro del otro para escuchar las experiencias personales y comunitarias, porque solo así se podría llegar a consensos de convivencia que ayuden a una mejor vida para las personas de un pueblo. En este sentido, las comunidades rurales, al parecer, son más idóneas para el diálogo intercultural. Los diferentes conflictos entre comunidades indígenas que han existido, pareciera contradecir esto. Sin embargo, debería de profundizarse más en esta apertura comunicativa que existe en las comunidades rurales para acompañar y promover mejor el diálogo entre ellos, por encima de las diferencias identitarias. Sigue hablando Emilia:

que va a ver un cumpleaños de 15 años. Se reúnen muchas señoras para preparar la comida y aprovechan esos espacios para contar esas historias cuando eran más jóvenes y eso. También cuando hacen alguna reunión de la iglesia a nivel de la comunidad, de igual manera se organizan para prepararlo todo y así se comparten las diferencias que hay en cada aldea (...) entonces va haber una actividad a nivel de zona, cada comunidad aporta algo para llevar y se dice: 'bueno, en mi comunidad se hace así y así, se va como cultivando eso' (entrevista grupal, 21 de marzo 2015).

Es interesante que esa comunicación cercana que se da en las comunidades rurales ayude también a que existan otros valores que rigen su comportamiento y su forma de ser. Las jóvenes de Redes de Sabiduría coinciden en que hay más unidad entre los pobladores de sus aldeas, se ayudan, se solidarizan unos a otros. Aquí se comparte algunas de las descripciones que hacen las jóvenes:

La costumbre de la gente de mi aldea, porque si hay un enfermo, todos tienen que colaborar y ayudar al enfermo, Y también cuando una persona va a construir su casa, no es

necesario buscar personas que va a construir su casa y le va a pagar, sino que... allá en la aldea solo hay dos religiones, la religión católica y carismática. Entonces, si una persona quiere construir una casa, solo va a avisar a la religión. Los días domingos solo avisan a la religión católica y la de carismática y dicen: 'tal día hay una obra en la casa de tal persona'. Entonces por dos días ya construyen la casa. Y es lo que a mí me gusta más porque hay mucha unidad entre la gente (Mirna, entrevista grupal, 21 de marzo 2015).

Así cuando uno se enferma, si tiene que ir, si tiene todavía que tapiscar se ponen de acuerdo y dicen que tienen que ayudar a esa persona. Y uno cuando siembra... si mi papá va a sembrar, tiene que invitar a todas las personas que están ahí. Y ahí están, y como mi papá tiene arpa, llegan ahí en la noche, mi mamá hace atol para ellos en la noche o ya sea tamalitos, y llegan bastantes a jugar. Llegan los muchachos. Entonces tocan marimba o arpa y empiezan a bailar, mi abuela, mis tías todos (Rafaela, entrevista grupal, 21 de marzo 2015).

Hay como esa libertad de decir, por ejemplo, 'a nosotras se nos acabó el frijol y el maíz y ahora nosotras no tenemos'. Con toda confianza vamos a la casa del vecino, porque igual es familiar. Entonces le decimos: 'nos presta para tantos días un quintal de maíz'. Y se lo presta, y después se le devuelve. Entonces son cositas bonitas que uno siempre cultiva en su comunidad (Emilia, entrevista grupal, 21 de marzo 2015).

Quienes emigran hacia la capital encontrarán una realidad sociocultural muy diferente. Ellas interactúan con las personas de la colonia El Limón, ya que parte de su formación es colaborar en algunos grupos y otros proyectos que tienen en esa colonia las hermanas dominicas. Existe una relación intercultural entre ellas y una relación intercultural con las comunidades de El Limón, zona 18 de la capital. Entre ellas mismas ha sido difícil la convivencia, ya que tienen diferentes costumbres, forma de ver la vida e incluso de cocinar, expone Emilia:

Cuesta el camino porque la forma de cocinar de la una y la otra es diferente, cómo maneja la casa. Porque a veces uno quisiera que las cosas se hicieran como uno quiere, o la otra como ella quiere o como está acostumbrada a ser, y aquí tiene que ser una forma común (entrevista grupal, 21 de marzo 2015).

Yo como en mi casa estoy acostumbrada a hablar siempre en mi idioma, porque en mi casa jamás hablan en español. Ese lo estudié, pero con mi familia nunca hablaba el español, siempre en nuestro idioma. Y cuando llegué aquí, como somos cuatro del mismo idioma, y a veces empezamos hablar en nuestros idiomas, y las demás que no entienden qué decimos nosotras, ahí encontramos un poco de dificultades (Berta, entrevista grupal, 21 de marzo 2015).

En una convivencia siempre habrá dificultades por las diferencias que puedan existir entre los miembros del grupo, la edad, el nivel de escolaridad, personalidad y por supuesto las costumbres, forma de ser, cosmovisión cultural, etc. Debe haber una madurez y una apertura al otro, a lo diferente, una empatía para comprender esas diferencias, descubrir en ellas también lo novedoso y aprender: “uno también descubre bonitas cosas de las demás y aprende (...) uno va aprendiendo cuando se integra con otras personas” (Emilia, entrevista grupal, 21 de marzo 2015). De eso se trata la capacidad de diálogo intercultural, no encerrarse en sus propias costumbres, tradiciones, forma de ser, sino estar dispuestos a la transformación, a los cambios que deben llegar, no de forma impositiva, sino desde el diálogo, buscando consensos, para que desde la propia realidad histórica y desde los problemas concretos y cotidianos, se busque respuestas que ayuden a afrontarlos. Hay que dejar atrás la soberbia de la cultura dominante, para poder descubrir, aprender, retomar y adquirir otras formas de relacionarse entre las personas y el medio ambiente que garanticen un desarrollo sostenible. En este pequeño trabajo ilustrativo que se hizo con el proyecto Redes de Sabiduría, se pudo describir en forma sucinta, pero muy enriquecedora, la experiencia intercultural de algunas de las jóvenes del proyecto, las causas de su migración hacia la ciudad de Guatemala, sus dificultades, los contrastes entre la realidad sociocultural y económica de sus aldeas y la de la colonia El Limón. Así también las dificultades que se tienen al convivir entre personas de diferentes lugares de origen y realidades culturales. Ellas siguen soñando por una mejor vida, pero esto no va en contra de esos principios y valores que describen de sus comunidades, que aún no han sido influenciadas del todo de la cultura del consumo y el individualismo. Al respecto habla Rafaela, “mi sueño es graduarme, seguir en la universidad de carrera de enfermería y tener una familia (...) tener mi casa, todo lo que necesito y ayudar a mis padres y a las personas más necesitadas, ese es mi sueño” (entrevista grupal, 21 de marzo 2015). También Berta: “yo sueño agarrar una carrera de auditoría en la universidad (...) ayudar a mi

familia y las demás personas (...) mi sueño es ayudar un poco a las personas más necesitadas” (entrevista grupal, 21 de marzo 2015). Así cada una de ellas tiene el deseo de seguir estudiando y superarse. Ayudar es la palabra que todas dijeron, ayudar a su familia, ayudar sus amigos, ayudar a las demás personas.

## **CAPÍTULO VI**

### **CONCLUSIONES**

Guatemala es un país que está constituido por una gran diversidad cultural y étnica. Esta diversidad está reconocida en la reforma constitucional de 1985 y en los Acuerdos de Paz, específicamente en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Se reconoce que en el país existen cuatro pueblos importantes, los pueblos maya, ladino, xinka y garífuna. Pero también hay que reconocer que dentro del territorio guatemalteco existen otros grupos o comunidades que han migrado de diferentes partes del mundo, incorporándose a la dinámica cultural de Guatemala, ejerciendo su influencia y haciendo aportaciones al país. La historia de las culturas en Guatemala es una historia de relaciones y vivencias interculturales en las que se han transmitido costumbres, tradiciones y otros elementos culturales, pero también se ha dado toda una diversidad de mestizajes. En tal sentido, no debe entenderse las diversas culturas guatemaltecas como culturas puras, inmutables, sino más bien como culturas en constante dinamismo y cambio.

Dentro de la realidad guatemalteca no puede obviarse el problema del racismo, la discriminación y la exclusión, ya que son elementos muy enraizados en el país. Tanto la discriminación como la exclusión son expresiones más fuertes del racismo que se vive en Guatemala y que se remonta a la conquista y colonización española. Esta discriminación y exclusión son causantes de que los indígenas vivan y sufran de pobreza en su gran mayoría. En relación a esto, como lo ha afirmado Santiago Bastos, ha habido ideologías que han hecho creer que las causas de la pobreza y la exclusión son debido a las características culturales e incluso raciales y no por las estructuras injustas de dominio y jerárquica en detrimento de los pueblos indígenas. Si en Guatemala no ha existido una política fuerte y legal de asimilacionismo, sí lo ha sido todo el proceso de occidentalización y globalización del sistema económico dominante, así como las tendencias como la aculturación, el indigenismo y el integracionismo. Como indica Bastos, también se ha dado en Guatemala el influjo de la ideología étnica que propone como estrategia para solucionar los problemas socioeconómicos del país la ladinización de los pueblos indígenas, ya que, según esta ideología, el ser indígena es un problema para el desarrollo de la persona y comunidades. Se presenta una jerarquización donde el indígena y su cultura son subordinadas a la cultura ladina. Por tanto, según esa propuesta, los indígenas deben adoptar la

cultura ladina para procurar su propio desarrollo. Esto implica toda una tendencia de erradicar las diferencias culturales, específicamente la de los pueblos indígenas. En otro sentido, esta forma de pensar imputa como responsable de su pobreza, de su falta de desarrollo y toda la injusticia social, al propio indígena, por no asumir la cultura ladina y no se asume que la verdadera causa son las estructuras excluyentes y dominantes que se han mantenido a lo largo de la historia.

Ante la realidad de discriminación, exclusión, racismo y jerarquización cultural y étnica, así como a la propuesta de asimilacionismo o similares, surgen las propuestas de la multiculturalidad e interculturalidad a partir de las cuales se reconoce la diversidad cultural y la igualdad de derecho entre las mismas. Así, se reconoce la forma de relacionarse y convivir unas y otras. Algunos autores como Bastos y Camus, son escépticos a esta propuesta de la multiculturalidad e interculturalidad, porque sienten que se vuelve a poner el énfasis de la problemática socioeconómica en la diversidad de culturas y étnicas, como que la causa de toda la injusticia y pobreza social radicara en la diversidad y no se toca en profundidad toda la complejidad de esta problemática en Guatemala. En el caso de la interculturalidad específicamente, Bastos y Camus, la perciben como que puede llegar a ser una forma de asimilacionismo. Sin embargo, Mario Roberto Morales ve la interculturalidad como una ideología más acorde al contexto guatemalteco que la multiculturalidad. La multiculturalidad es producto de toda una influencia académica estadounidense, construida desde el contexto cultural de su país. Por esta razón, no tomaba en cuenta el dinamismo cultural, el mestizaje y la práctica intercultural que se da en Guatemala. El multiculturalismo, en este contexto, promueve más bien la reivindicación de las identidades culturales y étnicas cerradas y esencialistas, sin reconocer los cambios y las transformaciones que han tenido a lo largo del tiempo y de esa relación entre culturas que ha existido. Por eso, para Morales la interculturalidad puede estar más en consonancia con la realidad guatemalteca, sabiendo que esta interculturalidad no es nada sencilla sino, al contrario, es muy compleja, porque no hay que olvidar todo el contexto racista, discriminatorio y de exclusión.

Ante la realidad cultural guatemalteca, en este trabajo de investigación, se hizo una aproximación a la propuesta de la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt con la pregunta: ¿qué elementos de una filosofía intercultural pueden contribuir a la realidad cultural de

Guatemala? Para encontrar estos elementos se hizo un acercamiento principalmente a tres artículos de este filósofo: “Tareas y propuestas de la filosofía intercultural”, “Interculturalidad o barbarie 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad” e “Interculturalidad en procesos de subjetivización, reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt”.

Un primer elemento que puede ayudar a la reflexión intercultural en Guatemala es el concepto de cultura propuesto por la filosofía intercultural de este autor. Para Fonet-Beancourt las culturas son el resultado del proceso histórico que se ha ido desarrollando en lo cotidiano de un grupo o un pueblo. La cultura se va formando a partir de la búsqueda de resolución de los propios problemas de la vida y los problemas comunitarios. Entonces, la cultura debe ser entendida desde su contextualidad e historicidad. En Guatemala sería importante tomar en cuenta este concepto de cultura, para superar aquellas ideologías que presentan las culturas como esencialistas e inmutables, sin reconocer el dinamismo intercultural. Pero también esta propuesta sobre el concepto de cultura, debe ayudar a impulsar la reflexión sobre el concepto de cultura desde la propia realidad y contexto histórico guatemalteco.

Un segundo elemento es la superación de toda tendencia que parta de la idea del monoculturalismo. Ya que comprender la cultura desde la dinámica histórica y contextual permite descubrir dentro de un mismo grupo o pueblo, diferentes formas de manifestarse culturalmente, exige que dentro de la reflexión filosófica cultural no se deje fuera elementos significativos como la opresión, la liberación, la exclusión, el racismo, el machismo, la estructura de injusticia social, etc., que en el caso de Guatemala son problemas no superados.

La presencia de una cultura dominante de la globalización que se expande y somete a las diferentes culturas con su estrategia homogeneizante, donde lo fundamental es el sistema de mercado y el consumo, es un enemigo del diálogo intercultural y del proceso histórico y contextual de las culturas. Al respecto, Fonet-Betancourt propone una reflexión profunda y crítica al fenómeno de la globalización ya que al tratar de homogeneizar las culturas, se desconoce y elimina todos aquellos complementos históricos y culturales que se han ido constituyendo desde la vivencia de un pueblo o comunidad. La globalización promueve un cambio de la jerarquía de valores en las culturas, de las costumbres y de sus tradiciones. Al

homogenizar se pierde la riqueza de la diversidad, pero también se pierde la posibilidad de una mejor manera de enfrentar la realidad, de buscar resolver los problemas de la vida. Un ejemplo palpable se puede encontrar en la vivencia comunitaria que describieron algunas de las entrevistadas en el proyecto de Redes de Sabiduría, cuando contaban cómo en sus comunidades colaboraban entre sí para construir una vivienda o para sacar la tarea en la parcela. Este tipo de relaciones son muy opuestas a la relación que propone el sistema de mercado que se cree con la propuesta más civilizada y superior.

Fonet-Betancourt sugiere varios puntos importantes que pueden ayudar a abrir al diálogo intercultural y que deberían ser parte de la reflexión filosófica en el contexto cultural guatemalteco. Una de estos puntos es el llamado que hace a revisar y criticar al absolutismo radical que la filosofía occidental ha presentado a lo largo de la historia. Este absolutismo es contrario a la idea de la interculturalidad, que sugiere la existencia de la diversidad, la cual hace necesaria la apertura al diálogo. Pero donde existe absolutismo, se cierra la posibilidad de encontrar alternativas. Por eso, las diferentes culturas, especialmente las culturas indígenas pueden aportar mucho en la búsqueda de resolver los problemas de la vida y de la comunidad, así como en la elaboración de un proyecto de nación incluyente que busque el desarrollo integral de sus habitantes.

Un segundo punto es la crítica que debe haber a la filosofía occidental, que se basa en lo especulativo y abstracto, para poder abrirse a los saberes que nacen de las situaciones concretas de la vida, lo que podría llamarse la sabiduría del pueblo, que se va adquiriendo con la experiencia y las situaciones propias de la vida. Un tercer punto va relacionado con el anterior: la filosofía occidental cuando habla del «ser humano» o del «hombre», lo hace de forma abstracta y muchas veces desde lo trascendental, alejado de la realidad concreta y situacional. En este sentido, la propuesta de Fonet-Betancourt es la reflexión del ser humano desde la realidad concreta, de rostros concretos, de personas con nombre que tienen toda una vivencia situacional, de lucha, de entrega en un contexto cultural, religioso, económico y social. Pero a partir de esta reflexión del ser humano concreto, puede encontrarse respuestas concretas y realistas que respondan a la problemática propia y contextual de su propio pueblo. En Guatemala es necesario ir al encuentro de estos rostros concretos de hombres y mujeres, niños y ancianos con realidades diversas, con



sus costumbres y tradiciones, elementos culturales y religiosos. Solo desde ese «estar ahí» con ellos en su situación de vida, se puede buscar resolver los problemas sociales y lograr un verdadero diálogo intercultural. Hay otro punto importante en la propuesta de Fonet-Betancourt. Es la crítica a la razón absolutista occidental, crítica que ayude a superar este paradigma y abra la posibilidad a lo novedoso, a otro tipo de razones, al diálogo de las diferentes razones. Solo así se le dará valor a otros tipos de formas en que un pueblo o cultura enfrenta la vida y la realidad, una realidad que es relacional. Por eso la importancia de la interculturalidad, ya que propone la reflexión de las relaciones y la convivencia entre culturas como modo de superar también el etnocentrismo y el relativismo. En Guatemala es importen seguir profundizando en las formas en que los pueblos y culturas se relacionan y se han relacionado por siglos, porque en esa experiencia puede estar la clave de una mejor convivencia. Pero es necesario partir desde la propia experiencia, desde el contexto y las situaciones concretas, para que no vuelva ocurrir lo que describe Mario Roberto Morales con la propuesta de la ideología de la multiculturalidad que fue importada a Guatemala desde las universidades estadounidenses. Por eso, el diálogo intercultural que propone Fonet-Betancourt se basa en las situaciones humanas, porque lo abstracto que pude ser hablar de culturas no ayuda al diálogo intercultural. Es decir, pueblos o culturas que desde su vida cotidiana y en la búsqueda de resolver sus problemas y lograr sus aspiraciones, van relacionándose con otros pueblos y culturas que llevan su propio camino. Ese encuentro entre pueblos y culturas en camino, con experiencias y situaciones concretas es la que hace factible un verdadero diálogo intercultural, porque ante la experiencia y la realidad del otro pueden llevar un camino común. En este punto no puede dejarse de recordar la experiencia concreta de las jóvenes de Redes de Sabiduría, que van haciendo un camino en común a pesar de sus diferencias. Se da tácitamente un diálogo intercultural sin saber sobre el concepto mismo de interculturalidad. Como ellas, en Guatemala constantemente se mantiene esa relación entre culturas y pueblos, haciendo camino, encontrándose y caminando juntos, no solo en las mismas comunidades vecinas, sino también por los diferentes fenómenos de la comunicación, la tecnología y la migración. El desafío es cómo lograr articular toda esta experiencia y vivencia intercultural que anime y ayude a una mejor convivencia más allá de las diferencias y problemas, una convivencia que ayude al desarrollo comunitario e individual de las personas.

Otro punto importante en Fonet-Betancourt es la necesidad de una crítica a la cultura dominante, que en el caso de Guatemala es la ladina, que está altamente influenciada por el proceso globalizador del sistema de mercado. Por eso, la crítica debe orientarse a los elementos como el individualismo, la competencia, las relaciones humanas basadas en el mercantilismo, la absolutización del mercado, el consumismo, etc., pero también a los medios que la difunden o promueven y a las instituciones que influyen a favor de la cultura dominante a través de la política, economía y comercio, en otras palabras, a toda la estrategia de la globalización actual, porque es la forma en que actualmente se sustenta la jerarquización entre las culturas, la dominación de una cultura sobre la otra, así como la mayor causa de la creciente brecha entre los muchos pobres y los pocos ricos. Por eso Fonet-Betancourt habla también que en esta crítica hay que ser la voz de los excluidos y de los oprimidos. Esta crítica tiene como propósito la apertura a nuevas alternativas que promueva un desarrollo humano para todos.

La interculturalidad puede entenderse como el camino que forma el contexto de una cultura y al sujeto desde la subjetivización a partir de su historia y encuentros con otros pueblos. Es decir, el sujeto adquiere subjetividad a través de la convivencia, las creencias, los ritos, etc., de ahí la importancia que para comprender el sujeto social y su contexto, es necesario conocer y aprender a leer la propia historia personal y cultural o, como diría Fonet-Betancourt, leer las biografías del proceso de subjetivización. Por eso, en Guatemala es importante seguir profundizando en el conocimiento y, en muchos casos, descubrimiento de su historia intercultural. Pero no solamente una historia general de Guatemala o global, sino la historia intercultural de cada pueblo y cultura desde su experiencia positiva o negativa, que ha ido constituyendo al sujeto personal y al sujeto cultural. Así también, es necesario saber leer las biografías desde una clave intercultural. Fonet-Betancourt plantea la dialéctica sujeto-libertad, en donde la subjetividad es liberadora, pero al mismo tiempo limita porque el sujeto está condicionado por el proceso de subjetivización y su contexto. Lo que quiere decir Fonet-Betancourt es que no se puede llegar a comprender el proceso de construcción de una cultura solo tomando en cuenta la historia de la ideas, sino también hay que hacerlo desde la historia concreta que ayude a comprender cómo se ha organizado la cultura para resolver los problemas y afrontar la vida en comunidad. Cabe nuevamente el ejemplo de la experiencia de las jóvenes de Redes de Sabiduría, cuando expresan que la vivencia de sus comunidades tiene un alto grado de solidaridad y de convivencia. Habría

que revisar esa biografía de la comunidad y saber cómo hacerlo, para comprender cómo llegaron a este tipo de relaciones de convivencia. Pero de esta forma también se podría comprender las relaciones de poder, las relaciones de género, por qué y quiénes tienen el poder, y por qué y quiénes han sido excluidos del mismo. Esta lectura de la historia o biografía debe hacerse en clave de racismo, discriminación, dominación, exclusión y género por ser estos los problemas propios de la realidad guatemalteca que hay que abordar en el diálogo intercultural desde la propia estructura subjetiva. Hay que tomar en cuenta que estas estructuras subjetivas pueden facilitar el diálogo intercultural o ser una barrera para este. Fonet-Betancourt aborda diferentes aspectos a tomar en cuenta en este proceso de subjetivización:

a) La influencia de la educación en el proceso de subjetivización, donde aborda la importancia de una renovación de la pedagogía educativa que ayude a saber leer las biografías, es decir, la propia historia de cada cultura. Solo de esta manera la cultura podrá conocerse y responder por su actuar. Por eso, es necesaria una crítica a la educación actual, que solo transmite información y conocimientos que ayudan a mantener el status quo de la cultura dominante. En el caso de Guatemala, se ha escrito bastante sobre la necesidad de una educación intercultural, que tome en cuenta las diferentes culturas, pero esto implica ayudar a las culturas a saber leer y comprender su historia, sus problemas, su forma de actuar, sus dificultades.

b) Sujeto y contexto, donde propone que la interculturalidad puede ayudar a revisar y evaluar aquellas creencias, costumbre y preconcepciones que se han transmitido y que forman parte de la cultura que se va heredando sin tener una reflexión crítica de las mismas. Tomar contacto con novedades y nuevas alternativas, puede ayudar a adoptar nuevos criterios y superar lo ya establecido en una cultura. Sin embargo, un cambio de este tipo en una cultura no debe darse sin tomar en cuenta el contexto y la situación en la que se vive y se está. El diálogo intercultural ayuda a profundizar sobre el contexto y desde el contexto de una comunidad o pueblo, para seguir abriéndose a otras posibilidades y abriéndose a otras experiencias que enriquezcan la biografía. Desde la experiencia intercultural guatemalteca, se puede percibir un intercambio de elementos culturales y étnicos que ha generado todo un mestizaje dinámico y heterogéneo que conlleva transmisión de elementos culturales. Pero, ante la relación de dominio de los españoles, criollos y mestizos sobre los indígenas durante siglos, en muchas ocasiones los

cambios han sido impuestos y no a partir del diálogo intercultural que propone Fonet-Betancourt. A pesar de esto, es importante para Guatemala seguir reflexionando, buscando alternativas viables sobre esta propuesta intercultural que recuerda la importancia del respeto a la libre determinación de los pueblos y culturas, así como a su propio proceso de subjetivización.

c) Escritura y oralidad en la cultura, desde donde se presenta la interacción entre la tradición oral y la tradición escrita en la transmisión del conocimiento, las costumbres, los ritos y creencias.

d) La verdad como tema definitivo, al hablar de definitivo se está refiriendo Fonet-Betancourt a que a partir de la verdad se define la forma desde donde se medirá a los otros pueblos. Para Fonet-Betancourt la opinión es un problema, por eso debe respaldarse con certezas, de lo contrario se quedan en puras palabrerías. Solo las opiniones razonadas que se respalden con certezas pueden ser tomadas en cuenta para el diálogo intercultural que busque la verdad y la validez social a través de consensos.

Fonet-Betancourt presenta el diálogo intercultural como un diálogo entre las inclinaciones que tiene cada cultura, que a la vez son certezas ya consensuadas por una comunidad. Para favorecer el diálogo intercultural es necesario reconocer esta inclinación que se tiene en la forma de ser, de actuar, de comprender la realidad y de afrontarla. También es necesario tomar conciencia que el diálogo intercultural es un diálogo entre sujetos inclinados y no entre culturas. Por eso es fundamental una buena lectura de las biografías de los pueblos, porque a partir de esas biografías es posible observar, analizar y reflexionar las prácticas culturales, corregirlas y abrirse a nuevas posibilidades que enriquezcan la cultura. En tal sentido, es fundamental mantener una crítica intercultural que permita evaluar y proponer nuevas alternativas de prácticas culturales. Lo que se busca en este diálogo intercultural son prácticas que lleven a una forma de vida más digna, más justa y más equilibrada con el mundo. Por otro lado, el diálogo intercultural debe asumirse, entonces, como un diálogo entre culturas no acabadas, sino en constante dinamismo y transformación a partir de compartir la historia con otras culturas en la búsqueda de alternativas.

Se ha podido constatar que la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt tiene una gran validez para el contexto cultural guatemalteco. Los elementos presentados toman en cuenta

una realidad cultural compleja y dinámica, así también logra incorporar en la reflexión problemas sociales tales como la discriminación, la represión, el racismo, la migración y la exclusión, que siguen presentes y que deben superarse en el país. El diálogo intercultural es una oportunidad para buscar alternativas que, desde el reconocimiento, el respeto a la diversidad y a la libre determinación de los pueblos y las culturas, puedan abrir el camino para lograr un proyecto de país incluyente que busque un desarrollo integral, para todos sus pueblos y culturas, que se fundamente en la dignidad de toda persona humana y en el respeto y cuidado del medio ambiente.

## CAPÍTULO VII

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bastos, S (2010). Desigualdad y diferencia: ideas para el estudio del racismo y sus consecuencias en Guatemala. *El racismo y la discriminación étnica en Guatemala: una aproximación hacia sus tendencias históricas y el debate actual*, Stockhollm Review of Latin American Studies, Issie, (No. 6), pp. 2 - 41. Stockholms universitet, editorial Group. Recuperado en [http://www.lai.su.se/polopoly\\_fs/1.135170.1368787822!/menu/standard/file/SRoLAS\\_No6\\_2010.pdf](http://www.lai.su.se/polopoly_fs/1.135170.1368787822!/menu/standard/file/SRoLAS_No6_2010.pdf)
- Bastos, S y Camus, M (2002). La interculturalidad: ¿Una respuesta para la Guatemala del Siglo XXI?, *Revista Diálogo* (N° 13), pp. 1-5, FLACSO-Guatemala. Recuperado de <http://www.flacso.edu.gt/site/wp-content/uploads/2010/05/Dialogo-13.pdf>
- Bastos, S y Camus, M (2007). Mayanización y vida cotidiana: Estudios de caso, *La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Volumen 2, pp. 12-15. Guatemala: FLACSO CIRMA. Recuperado en [https://books.google.com.gt/books?id=W7WVIFg-vjcC&pg=PA102&lpg=PA102&dq=multiculturalidad+en+guatemala&source=bl&ots=CZpnv1sLYs&sig=tdQ5BsiOhFcW8dit2YqhETD4Wyc&hl=es&sa=X&ei=cWAjVZi0HIOLsAXP9YCACA&redir\\_esc=y#v=onepage&q=multiculturalidad%20en%20guatemala&f=false](https://books.google.com.gt/books?id=W7WVIFg-vjcC&pg=PA102&lpg=PA102&dq=multiculturalidad+en+guatemala&source=bl&ots=CZpnv1sLYs&sig=tdQ5BsiOhFcW8dit2YqhETD4Wyc&hl=es&sa=X&ei=cWAjVZi0HIOLsAXP9YCACA&redir_esc=y#v=onepage&q=multiculturalidad%20en%20guatemala&f=false)
- Blanco, J (2009). Horizontes de la filosofía intercultural. *A parte rei* (64), pp. 1-38. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/blanco64.pdf>
- Blanco, J (2014). Cultura: punto de partida del diálogo intercultural, *Conferencia presentada en IX Congreso Centroamericano de Filosofía Conocimiento, poder y desarrollo humano en Centroamérica*, Costa Rica. Recuperado de [file:///C:/Users/jorge/Downloads/Cultura\\_Di%C3%A1logoIntercultural\\_IXCFRCR.pdf](file:///C:/Users/jorge/Downloads/Cultura_Di%C3%A1logoIntercultural_IXCFRCR.pdf).
- Borja, R, (s/f). *Enciclopedia de la política*. Recuperado de <http://www.encyclopediadelapolitica.org/Default.aspx?i=e>
- Casaús, M (2010). Del Estado racista al Estado plural: un nuevo debate de las élites interculturales en Guatemala. *El racismo y la discriminación étnica en Guatemala: una aproximación hacia sus tendencias históricas y el debate actual*, Stockhollm Review of Latin American Studies, Issie (No. 6) pp. 7- 26, Stockholms universitet, editorial Group. Recuperado de [http://www.lai.su.se/polopoly\\_fs/1.135170.1368787822!/menu/standard/file/SRoLAS\\_No6\\_2010.pdf](http://www.lai.su.se/polopoly_fs/1.135170.1368787822!/menu/standard/file/SRoLAS_No6_2010.pdf)

- Cerón, A (2010). *Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fonet-Betancourt* (Tesis maestría en Estudios Latinoamericanos), Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Recuperado de <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2317/1/T0918-MELA-Cer%C3%B3n-Estudios%20de%20una.pdf>
- Cerón S, A (2013). *La cultura de vocación intercultural en Raúl Fonet-Betancourt, Utopía y praxis latinoamericana*, Vol. 18 (60), pp. 81-89. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27926711011>
- Cerutti, H (2010). Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural. *Revista de Filosofía* (65), pp. 77-96. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/153283064/Dificultades-Teoricas-Metodologicas-de-La-Propuesta-Intercultural-Cerutti-Guldberg>.
- Coronado, L. (2012). *El diálogo intercultural como factor determinante en la definición de la nueva filosofía latinoamericana* (Tesis licenciatura Letras y Filosofía). Recuperada de <http://biblio3.url.edu.gt/Tesis/2012/05/02/Vielman-Luis.pdf>
- Dávila, (2008). Perspectivas y concepciones acerca del racismo en Guatemala, *Revista Voces*, No. 1, año 3, Instituto de Lingüística y Educación, Universidad Rafael Landívar, recuperado de [http://wikiguate.com.gt/w/images/8/85/3.\\_Perspectivas\\_y\\_concepciones\\_acerca\\_del\\_racismo\\_en\\_Guatemala.pdf](http://wikiguate.com.gt/w/images/8/85/3._Perspectivas_y_concepciones_acerca_del_racismo_en_Guatemala.pdf).
- Dussel, E (1994). *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Editorial Nueva Amperica, Bogotá, recuperado Biblioteca de Consejo Latinoamericano de Ciencias sociales CLACSO, recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120422095648/HISTORIA.pdf>.
- Fonet-Betancourt, R (2000). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Foro para la filosofía intercultural*, Polylog. Recuperado de <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>
- Fonet-Betancourt, R (2004). Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual, recuperado de <http://www.olimon.org/uan/foonet1.pdf>
- Fonet-Betancourt, R (2004). Sobre el concepto de interculturalidad, *reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt, Consorcio Intercultural*, primera edición 2004, México, DF. ISBN 968-5927-03-0. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/141522543/Fonet-Betancourt-Concepto-de-Interculturalidad#scribd>
- Fonet-Betancourt, R (2006). 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad, *Revista Comunicación* No. 4,

- pp. 27-49. Recuperada de  
[http://www.revistacomunicacion.org/pdf/n4/articulos/interculturalidad\\_o\\_barbarie\\_11\\_tesis\\_provisionales\\_para\\_el\\_mejoramiento\\_de\\_las\\_teorias\\_y\\_practicas\\_de\\_la\\_interculturalidad\\_como\\_alternativa\\_de\\_otra\\_humanidad.pdf](http://www.revistacomunicacion.org/pdf/n4/articulos/interculturalidad_o_barbarie_11_tesis_provisionales_para_el_mejoramiento_de_las_teorias_y_practicas_de_la_interculturalidad_como_alternativa_de_otra_humanidad.pdf)
- Fonet-Betancourt, R (2009). Interculturalidad en procesos de subjetivización, reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt, *Consortio Intercultural*, primera edición 2009, México, DF. ISBN 970814-197-6. Recuperado de  
[http://www.minedu.gob.bo/convocatoria2/documents/interculturalidad\\_betancourt.pdf](http://www.minedu.gob.bo/convocatoria2/documents/interculturalidad_betancourt.pdf).
- Fonet-Betancourt, R (2006). La interculturalidad a prueba, *International Zeitschrift für Philosophie*, Serie Monografías, tomo 43. Recuperado de  
<http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf>
- Fonet-Betancourt, R (2012). Tesis para una transformación intercultural de la razón, *Periódico electrónico UFPEL*, Cuaderno de Educación (43), pp. 96-114, recuperado de  
<http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/caduc/article/viewFile/2191/1985>
- Fonet-Betancourt, R (s/f.). *Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana más reciente*. Recuperado de <http://www.afyl.org/fonet.pdf>
- Gallardo, H (1981). *Introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia*, *Pensar en América Latina*, editorial UNA, Costa Rica, pp. 183-191, recuperado de  
<http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20XII/No.%2035/EI%20Pensar%20en%20America%20Latina.pdf>.
- Guoz, J (2007). Eje transversal: Multiculturalidad e interculturalidad, [diapositivas de PowerPoint]. Programa de descentralización y fortalecimiento municipal, Unión Europea, Guatemala, recuperado de  
[http://eeas.europa.eu/delegations/guatemala/documents/more\\_info/virtual\\_library/presentacion\\_es.pdf](http://eeas.europa.eu/delegations/guatemala/documents/more_info/virtual_library/presentacion_es.pdf)
- Lenkersdorf, C (2002). *La filosofía tojolabal*, *Filosofía de nuestra América*, Miguel Ángel Porrúa, México, recuperado de <http://es.scribd.com/doc/46894899/Carlos-Lenkersdorf-Filosofar-en-Clave-Tojolabal>.
- León, P (1956). *La filosofía Nahúatl*, recuperado de <http://www.olimon.org/uan/portilla.pdf>.
- Miró, F (1974). *Despertar y Proyecto del filosofar latinoamericano*, recuperada de  
<http://www.olimon.org/uan/MiroQuesada1.htm>.



- Morales, M (2003). *Guatemala: autoritarismo e interculturalidad*, Cuaderno Bakeaz, n° 60, pp. 2-10. Recuperado de <http://www.albedrio.org/htm/documentos/Autoritarismoeinterculturalidad.pdf>
- Morales, R (2009). Hacia una teoría del mestizaje intercultural diferenciado, *Revista Iberoamericana*, 20-2. Recuperado de <http://snuilas.snu.ac.kr/iberopdf/snuibero200209.pdf>
- Noj, F (2001). Educación intercultural para Guatemala, El indigenismo en la sociedad, *Cuaderno de Filología*, Anejo XLIV, ISB: 84-370-4948-2, Universidad de Valencia, pp. 83-98, recuperada de <https://books.google.com.gt/books?id=HMysaclQhY0C&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>.
- Romero, W (2007). Los costos de la discriminación étnica en Guatemala. En Casaus, M. y A. Davila, (Coords.), vol. I.
- Rostica, J (2007). Las organizaciones mayas de Guatemala y el diálogo intercultural, *Revista Política y cultura*, n.27 México 2007, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-77422007000100005](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422007000100005)
- Salazar, A (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, recuperada de <http://www.olimon.org/uan/bondy.pdf>.
- Salazar, M (2001). *Culturas e interculturalidad de Guatemala*, Instituto de Lingüística y Educación, Universidad Rafael Landívar, Guatemala. Recuperado de <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2011/culturas.pdf>.
- Salas, R (2013). *Filosofía intercultural, globalización e identidad, reflexiones sobre el desarrollo desde América Latina*. Exposición en el seminario: Quelle globalisation pour l'Américque Latine, Débat autor des identités socioculturelles, Louvain-la-Neuve, pp. 1-7, recuperada de <https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/dvlp/documents/Salas.pdf>.
- Sapón, F (2010). *Características de la transformación intercultural de la filosofía según Raúl Fornet-Betancourt* (Tesis Licenciatura Letras y Filosofía). Recuperada de <http://biblio2.url.edu.gt/Tesis/05/02/Sapon-Orellana-Francisco/Sapon-Orellana-Francisco.pdf>
- Scannone, JC (2009). *La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual*. Teología y Vida, Vol. L, pp. 59-73, Facultad de Teología, Universidad Católica de Argentina, recuperado de <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v50nl-2/art06.pdf>.

Schramm, Ch. (2007). *La filosofía intercultural latinoamericana de Raúl Fonet-Betancourt*. Una discusión de sus elementos principales. *Revista Dilosofía Univ. Costa Rica* (114), pp. 77-84.

Tenes, A y Rivas, R (1995). *Manual de investigación documental, elaboración de tesis*, Primera edición, Plaza y Valdés, editores. México, p. 27.

Verdugo, L (2009). Guatemala, Atlas Sociolingüístico de Pueblos de Indígenas en América Latina, Tomo II, Capítulo XI Mesoamérica, Primera edición, ISBN: 978-92-806-4491-3, pp. 854-874.

Walsh, C. (2005). *¿Qué es la interculturalidad y cuál es su significado e importancia en el proceso educativo?*, Recuperado de <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2012/03/120319.pdf>

Zea, L (1957). La historia en la conciencia americana, *Revista filosófica Diánoia*, Universidad Autónoma de México, volumen III, (No. 03), p. 63, recuperado de [http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/4213/7021/0796/DIA57\\_Zea.pdf](http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/4213/7021/0796/DIA57_Zea.pdf)

Zea, L (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*, recuperado de <http://www.olimon.org/uan/bondy.pdf>.

Zea, L (1976). *El pensamiento latinoamericano*, editorial Ariel, p. 25, recuperado de <http://www.olimon.org/uan/pensamiento.pdf>.

#### **Otros:**

Acuerdos de Paz firmados por el Gobierno de la República de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (1997). recopilación IDIES y MINIGUA, recuperado de [http://www.gt.undp.org/content/dam/guatemala/docs/publications/undp\\_gt\\_Acuerdos-de-Paz-O.pdf](http://www.gt.undp.org/content/dam/guatemala/docs/publications/undp_gt_Acuerdos-de-Paz-O.pdf)

Acuerdos sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (1995). recopilación IDIES y MINUGUA, recuperado de <http://biblio3.url.edu.gt/Publi/Libros/Acuerdos-de-Paz/37.pdf>

Centro de Estudios de Guatemala (1995). *Guatemala: Entre el dolor y la esperanza*. Colección OBERTA, I.S.B.N. 84-370-1990-0, Universidad de Valencia, recuperado de [https://books.google.com.gt/books?id=y1WmxWbCh7wC&pg=PA13&dq=datos+geograficos+de+guatemala&hl=es&sa=X&ei=IxwgVeCuHcnmsAXV-IDwAg&redir\\_esc=y#v=onepage&q=datos%20geograficos%20de%20guatemala&f=false](https://books.google.com.gt/books?id=y1WmxWbCh7wC&pg=PA13&dq=datos+geograficos+de+guatemala&hl=es&sa=X&ei=IxwgVeCuHcnmsAXV-IDwAg&redir_esc=y#v=onepage&q=datos%20geograficos%20de%20guatemala&f=false)

Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la ONU (CERD). Art. 1, párrafo 1, recuperado de

<http://www.derechoshumanos.net/ONU/ComiteEliminacionDisriminacionRacial-CERD.htm>

Comisión Paritaria de Reforma Educativa (1998). *Diseño de Reforma Educativa Runuk'ik jun K'ak'a Tjonik*, recuperado de <http://www.reaula.org/administrador/files/Dise%C3%B1o%20de%20la%20Reforma%20Educativa%20web.pdf>

International Federation of Library Associations and Institutions y Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (2012). *La biblioteca multicultural: portal de acceso a una sociedad de culturas diversas en diálogo*, p 1, recuperado de [http://www.ifla.org/files/assets/library-services-to-multicultural-populations/publications/multicultural\\_library\\_manifesto-es.pdf](http://www.ifla.org/files/assets/library-services-to-multicultural-populations/publications/multicultural_library_manifesto-es.pdf)

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) *Guía sobre interculturalidad: fundamentos conceptuales*, colección cuadernos de Q'anil 1, Guatemala PNUD 1999, recuperado de <http://es.scribd.com/doc/122605257/GUIA-SOBRE-INTERCULTURALIDAD#scribd>

## **CAPÍTULO VIII**

### **ANEXOS**

#### **Anexo I**

##### **Entrevista grupal: Proyecto Redes de Sabiduría**

1. ¿De qué comunidad son originarias? ¿Hablan otro idioma?
2. ¿Cuándo vinieron a la capital?
3. ¿Por qué ingresaron al proyecto Redes de Sabiduría? ¿Quién tomó la decisión?
4. ¿Cómo reaccionó su familia al respecto?
5. ¿Qué añoran de su pueblo? ¿Qué tradición o costumbre recuerdan más?
6. ¿Cómo describirían ustedes la forma de ser de las personas en sus comunidades de origen?
7. ¿Qué diferencia encuentran entre el modo de ser de las personas de sus comunidades y las personas de la colonia El Limón?
8. ¿Cómo se sienten viviendo en la colonia El Limón?
9. ¿Qué cambios perciben en ustedes desde que viven en el proyecto Redes de Sabiduría?
10. ¿Qué dificultades han tenido al vivir en comunidad con personas de diferentes culturas?  
¿Cómo los resuelve?